

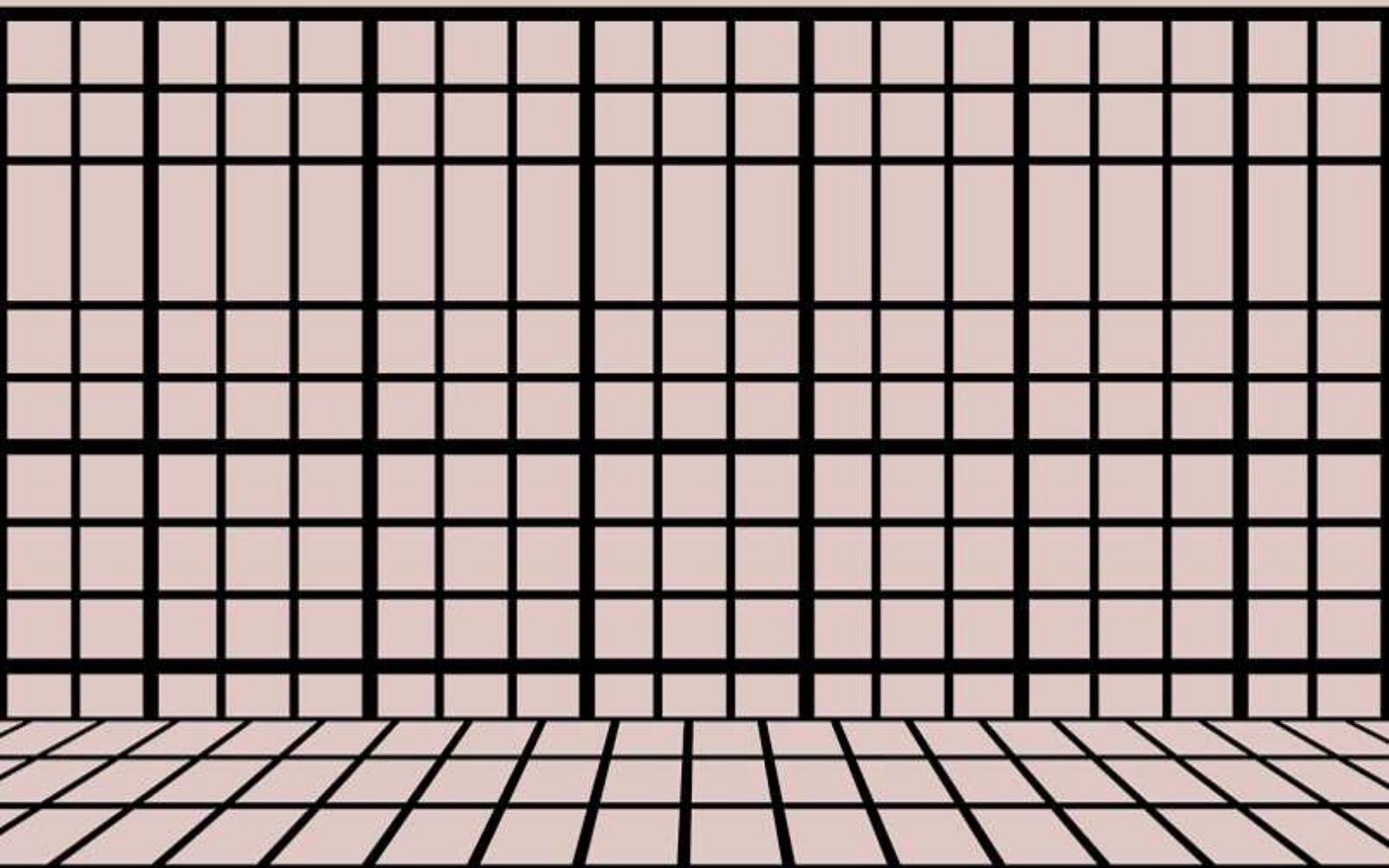
INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

31 (2015)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286



HABITUS

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286



REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Damian Rusek

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JEZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdarska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)

Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

REDAKCJA NAUKOWA NUMERU

Rafał Ilnicki

Tomasz Załuski

PROJEKT OKŁADKI

Sandra Sýgur

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

NUMER ZOSTAŁ PRZYGOTOWANY PRZY
WSPARCIU



Ministry of Science
and Higher Education

Republic of Poland

(1222/P-DUN/2015)

HABITUS

pod redakcją **RAFAŁA ILNICKIEGO I TOMASZA ZAŁUSKIEGO**

RAFAŁ ILNICKI, TOMASZ ZAŁUSKI

WSTĘP [i-viii]

MAGDALENA PŁOTKA

**HABITUS W KONCEPCJI ARYSTOTELESA I JEGO
ŚREDNIOWIECZNYCH KOMENTATORÓW** [001-020]

MAREK GENSLER

**HABITUS OR THE POSSIBILITY OF SCIENCE OF THE
CONTINGENT** [021-036]

TOMASZ SIECZKOWSKI

**SUMA WSZYSTKICH INSTYKNTÓW. HUME, NAWYK I
NATURALIZACJA RELIGII** [037-057]

WITOLD PŁOTKA

**EPISTEMICZNA FUNKCJA HABITUALNOŚCI: ELEMENTY
FENOMENOLOGII POZNANIA ZAWODNEGO** [058-076]

ANNA MATUCHNIAK-KRASUSKA

KONCEPCJA HABITUSU U PIERRE'A BOURDIEU [077-111]

JOANNA DASZKIEWICZ, AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA

HABITUS W SZTUCE A AUTORZY [112-133]

RAFAŁ ILNICKI

WIRTUALNY HABITUS CYBERKULTURY [134-000]



RAFAŁ ILNICKI

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

TOMASZ ZAŁUSKI

UNIwersytet Łódzki

WSTĘP

1. Podwójne prawo habitusu

We wstępie do angielskiego przekładu książki Félix'a Ravaissona *De l'habitude* (1838), Catherine Malabou wskazuje, że w europejskiej tradycji filozoficznej występują dwa zasadnicze sposoby ujęcia zagadnienia habitusu – nawyku [Malabou 2008, VII]. Pierwszy, zainicjowany przez Arystotelesa i kontynuowany przez filozofów średniowiecznych, a następnie podjęty przez Hegla i rozwinięty w filozofii francuskiej – przez takich filozofów, jak Maine de Biran, Félix Ravaisson czy Henri Bergson – skłania do interpretacji habitusu w kategoriach ontologicznych. Jest on ontologicznym prawem, które określa bycie bytów podlegających zmianie, czasowych, skończonych i kontyngentnych. Habitus jest w tym wypadku ogólną, trwałą dyspozycją, która rozwija się w efekcie procesu zmian, ale też stawia opór zmianie, dzięki czemu pozwala skończonym, zmiennym bytom trwać, pozostawać przez pewien czas przy określonym sposobie bycia. Drugi sposób ujęcia habitusu został wprowadzony przez Kartezjusza, a rozwinięty przez Kanta i niektóre pokantowskie tendencje filozoficzne. Na jego gruncie przyjmuje się, że habitus jest automatycznym powtórzeniem, mechaniczną rutyną, działaniem skostniałym i nieautentycznym, pozorem bycia.

Habitus jawi się zatem jako ontologiczna generatywność bycia, ale też jako jego repetytywne symulakrum. Jak utrzymuje Malabou, w swym tekście o habitusie Ravaisson przekonująco połączył obie te ujęcia i ukazał je jako różne aspekty tej samej, wewnętrznie złożonej

problematyki. W szerszym znaczeniu, habitus jest ogólnym i trwałym sposobem bycia, dyspozycją do bycia w określony sposób. W węższym znaczeniu, jest on efektem nabytym, wytworem zmiany, pozostałością procesu powtórzenia. Powtarzalność danego działania stopniowo wyrabia nawyk, ale też prowadzi do stopniowego osłabienia siły i żywości wrażeń lub doświadczeń związanych z tym działaniem. To jednak nie wszystko. Habitus nie jest jedynie określonym stanem bycia. Jako rezultat i rezyduum powtarzalnego działania, habitus jest jego pamięcią i w tym sensie pozostaje śladem przeszłości, ale jest przeszłością, która umożliwia przyszłość: habitus zawsze pozostaje otwarty na dalszą możliwą zmianę. Jest śladem działania i zmiany, która naznacza byt – w sposób powtarzalny, wciąż na nowo – samą możliwością zmiany. Jeśli byt mógł się raz zmienić i ukształtować w sobie nowy habitus, to może się zmienić ponownie. Pamięć zmiany jest zarazem warunkiem możliwości zmiany w ogóle. Zmiana generuje określony habitus, ale ten urzeczywistnia się nie tylko jako dyspozycja do określonego sposobu działania, lecz także jako dyspozycja do zmienności. W każdym konkretnym habitusie zawarta jest ogólna dyspozycja do nabywania kolejnych habitusów [Malabou 2008, VIII-IX]. Habitus jest otwartą, „plastyczną” możliwością bycia.

Podwójny charakter habitusu można też ująć jako połączenie obiektywnego faktu powtarzania się określonych działań, sytuacji czy stanów oraz podmiotowej dyspozycji, motywacji, woli czy nawet pragnienia działania w określony sposób. Ravaisson pokazuje powiązanie obu tych agonistycznych aspektów, ich odwracalność i przechodzenie w siebie nawzajem. Habitus jest najpierw pewnym sposobem bycia, który powstaje w rezultacie zmiany, ale prowadząc do powtarzalnych działań czy zachowań, sam stopniowo staje się – w procesie powtórzenia, które wytwarza różnicę – przyczyną zmiany: przemiany obiektywnego faktu w wewnętrzną dyspozycję i wolę działania. Zasada odwracalności i wzajemnej przechodności aspektów czy też energii habitusu powoduje przekształcenie receptywności i pasywności w spontaniczność i aktywność. Początkowo nawyk osłabia pasywność i wzmacnia podmiotową aktywność: zewnętrzny bodziec, odbierany w sposób pasywny, jest stopniowo przekształcany w wewnętrzne pragnienie, ona zaś domaga się powrotu określonego bodźca, a zatem powtarzania danego działania. Reprodukacja działania oraz związanego z nim bodźca prowadzi jednak do tego, że działanie

staje się coraz łatwiejsze i sprawniejsze, aż wreszcie zaczyna być realizowane w sposób mechaniczny, machinalny, a związane z nim bodźce słabną. To zaś na powrót wprowadza do działania element pasywności i receptywności. W konsekwencji, jako wzajemne przechodzenie w siebie aktywności i pasywności, habitus zostaje określony przez Ravaissona jako „nierefleksyjna spontaniczność” i „ślepe dążenie”. Łączy w sobie konieczność Natury z wolnością rozumnej Woli. Jako taki, jest substytutem, „naturalnym”, a zarazem sztucznym suplementem instynktu. Jest drugą naturą, która przywraca naturalność o tyle, o ile tworzy właśnie „nierefleksyjną spontaniczność” i „ślepe dążenie”, które zmieniają celowe, wolicjonalne działania w działania instynktowne [Malabou 2008, X-XII].

Nie są to jedyne opozycje, jakie przekracza habitus. Jest on pojęciem granicznym, dekonstruuującym cały szereg par pojęciowych, które organizują filozoficzny dyskurs o działaniu, rzeczywistości czy bycie: wolność/zdeterminowanie, naturalny/sztuczny, aktywny/pasywny, przyczyna/skutek, spontaniczność/instynkt, działający/podlegający działaniu itp. [Sparrow, Hutchinson 2013, 7]. To właśnie ta dynamiczna, złożona „istota” habitusu, jego podwójne prawo – agonistyczne energie, które łączą się w nim i przechodzą w siebie nawzajem – stanowi jeden z czynników decydujących dziś o jego filozoficznej wadze i aktualności. Tych ostatnich dowodzą liczne współczesne analizy habitusu, odwołujące się między innymi do tradycji fenomenologicznej i pragmatycznej, filozoficzne analizy ekonomii politycznej kapitalizmu w kategoriach biowładzy i biopolityki, zapoczątkowane przez Michela Foucault [Foucault 2011], idea „antropotechnik” Petera Sloterdijka [Sloterdijk 2014], czy też rozważania nad „plastycznością” mózgu w relacji do kultury, edukacji, ekonomii i polityki, prowadzone przez Catherine Malabou [Malabou 2011].

2. Habitus i filozofia

Habitus jest jednym z najstarszych i najtrwalszych zagadnień filozoficznych. Jest swego rodzaju „podskórnym”, drugoplanowym motywem, towarzyszącym filozofii od czasów starożytnych i powracającym wciąż na nowo w różnych miejscach jej wielotorowej,

wielowarstwowej i wielowątkowej historii. Był wpisywany w wielorakie, zmienne konfiguracje problemowe, odnoszony do zagadnień ontologicznych, epistemologicznych, etycznych, teologicznych, przyrodniczych, politycznych, estetycznych, praktycznych, do różnych sfer bycia i działania. Pojawiał się tam, gdzie filozofia otwierała się na konfrontacje z bytem skończonym, czasowym, zmiennym, zdarzeniowym, kontyngentnym, jednostkowym i nieprzewidywalnym, materialnym i cielesnym. Habitus często odgrywał rolę pojęcia operacyjnego i wówczas nie był wprost tematyzowany. To, że stawiał – i wciąż stawia – opór tematyzacji, wiąże się z kilkoma czynnikami. Jednym z nich jest wspomniana już niejednoznaczność, ambiwalencja znaczenia, statusu i funkcji, sprawiająca, że nie daje się on zredukować do typowych opozycji pojęciowych. Innym istotnym czynnikiem jest „plastyczny” charakter samej problematyki, która zmienia się wraz ze zmianami kontekstu i sposobu użycia pojęcia habitusu; można by powiedzieć, że jest ono wielością sposobów swego użycia. Wiąże się z tym kolejny czynnik, a mianowicie wielość pojęć i nazw: oprócz swej „właściwej” postaci pojęciowej i nazwy, może habitus występować w wielości swych pojęciowo-słownych substytutów i ekwiwalentów, co pogłębia jego „drugoplanowy” status. Sytuacja, gdy problematyka habitusu pojawia się pod innymi nazwami i pozornie w oderwaniu od swej wielowiekowej tradycji, także filozoficznej, dotyczy szczególnie XX wieku i współczesności. Być może należy wziąć pod uwagę jeszcze jeden czynnik – być może sięganie w dyskursie filozoficznym po problematykę habitusu samo stanowi rodzaj „nawyku filozoficznego”, „nierefleksyjnej spontaniczności”, „milczącej wiedzy”, wpisanej raczej w *corpus* filozofii, niż obecny w jej samoświadomości, autoanalizie i samoprezentacji. Pozostając na „drugim planie”, w cieniu „pierwszoplanowych” zagadnień filozoficznych, habitus jest jednak często obsadzany w roli elementu, który je współkonstruuje i ustanawia warunek ich możliwości. Dlatego też należy poświęcić mu osobne rozważania i analizy, dokonać rekonstrukcji jego filozoficznej historii, a nawet – podjąć próbę „przepisania” historii filozofii jako historii habitusu. Próby takie zostały już zainicjowane [Sparrow, Hutchinson 2013] i, jak się wydaje, będą kontynuowane.

Habitus jest dziś zagadnieniem podejmowanym na polu różnych szczegółowych dyscyplin naukowych, w ramach różnych dyskursów i metod badawczych. Ustanawia więc także punkt – czy raczej liczne

punkty – styku i wymiany między filozofią a naukami szczegółowymi, od badań nad kulturą, przez nauki społeczne, aż po nauki biologiczne. Materiał, jakiego dostarczają w tym zakresie nauki szczegółowe, stanowi dodatkowy impuls dla filozoficznego namysłu nad habitusem, stanowiąc dla niego zarazem inspirację i wyzwanie. Wśród głównych kwestii, które – tak na polu nauk szczegółowych, jak i na polu samej filozofii – sprzyjają zwiększaniu się zainteresowania kwestią habitusu, można wymienić: ucieleśnioną podmiotowość, we wszystkich konsekwencjach związanych z faktem jej ucieleśnienia; nadanie temu, co kulturowe wymiaru ontologicznego; ekonomię polityczną „późnego” kapitalizmu w jej coraz silniej manifestującej się „kulturowej logice”; techniczność i technologiczne protezy bycia oraz działania. Analizy habitusu są już prowadzone we wszystkich tych kontekstach, w różnych, mniej lub bardziej fragmentarycznych, oderwanych od siebie formach, w wielości języków i pod wielością nazw. Wydaje się jednak, że z wolna zarysowuje się możliwość integracji czy konfiguracji tych różnych miejsc i sposobów namysłu.

3. Zwrot habitualny?

Mechanizmy przemian czy rozwoju nauk humanistycznych, a także społecznych, zwykło się opisywać w ostatnich dekadach za pomocą kategorii „zwrotu”. Każdy z wielości zwrotów przynosi uwypuklenie wybranego aspektu czy wymiaru rzeczywistości i podniesienie go do rangi ogólnego modelu, przez pryzmat którego można patrzeć i analizować także inne jej wymiary. Zwrot to każdorazowa reorientacja metodologiczna i badawcza, która pociąga za sobą odmienne skonstruowanie przedmiotu badań. Zwrot językowy, tekstualny, interpretacyjny, performatywny, postkolonialny, materialny, wizualny, pamięciowy, afektywny, posthumanistyczny, biologiczny – by wymienić tylko główne z nich i najczęściej przywoływane: każdy z nich oferował fragmentaryczną perspektywę spojrzenia na rzeczywistość. Zwroty mogły współwystępować, łączyć się ze sobą, nawarstwiać i nadbudowywać jedne na drugich, co prowadziło do częściowej integracji związanych z nimi perspektyw i narzędzi badawczych [Bachmann-Medick 2012, 3-63, 452-493].

Samo pojęcie zwrotu staje się dziś coraz bardziej problematyczne,

ulega też – w obliczu mnożących się zwrotów – coraz silniejszej dewaluacji. Mimo tego warto odwołać się do niego, po to, aby zastanowić się nad możliwością skryształizowania się czegoś, co należałoby zapewne, zgodnie z obowiązującą logiką lub manierą, nazwać „zwrotem habitualnym”. Taka nowa reorientacja badań i zwrócenie się w stronę analizowania problematyki habitusu różniłaby się od dotychczasowych zwrotów kilkoma istotnymi cechami. Po pierwsze, kwestia habitusu nie jest związana z pojedynczą dyscypliną czy perspektywą badawczą – daje się odnaleźć w polu wielu z nich, dzięki czemu może się stać przedmiotem prawdziwie transdyscyplinarnych badań. Po drugie, zwrot habitualny miałby duży potencjał integracyjny, byłby w stanie łączyć zagadnienia i aspekty rzeczywistości odseparowane od siebie w ramach poszczególnych zwrotów: kwestie performatywności, znaczenia, materialności i cielesności, wizualności, afektywności, habitusów społecznych i nawyków kulturowych, postkolonialności, nawyków w świecie biologicznym, neuroplastyczności, dyspozytywów technologicznych i biotechnologicznych itd. Integracja taka, przy wszelkich trudnościach i niebezpieczeństwach, jakie mogą się z nią wiązać, pozwoliłaby stworzyć szeroką, relacyjną, transdyscyplinarną perspektywę badawczą. Jej ramowe zadanie miałoby nie tylko charakter analityczny, ale też praktyczny – byłoby nim nie tylko krytyczne rozpoznawanie i ujawnianie istniejących habitusów, mechanizmów ich powstawania i sposobów oddziaływania, ale też formułowanie postulatów, które mogłyby posłużyć ich przekształcaniu. Filozofia będzie musiała określić swe miejsca, funkcje i szczegółowe zadania w ramach tak zakreślonej konfiguracji. Tego rodzaju próby są już zresztą podejmowane [Malabou 2011; Sloterdijk 2014]. Niezależnie od nich, filozofia może niewątpliwie odegrać tu doniosłą rolę jako przestrzeń analizy i transformacji fundamentalnych założeń, na jakich opiera się nasze myślenie o habitusie. Jednym z istotnych aspektów tego przedsięwzięcia powinno być skupienie się na filozoficznej historii habitusu, na rekonstrukcji historii filozofii jako historii namysłu nad habitusem: na wydobyciu filozoficznych nawyków myślenia o nawyku *jako takim*.

Teksty prezentowane w tym numerze Internetowego Magazynu Filozoficznego „Hybris” to szczegółowe studia, które mogą stanowić wstęp do metodycznego przyjrzenia się „podskórnej obecności” kwestii habitusu w historii filozofii, a także do refleksji nad rolą filozofii bądź inspiracji filozoficznych we współczesnych analizach tej problematyki. Tematyka tekstów cechuje się dużą rozpiętością historyczną. Są wśród nich teksty o habitusie u Arystotelesa i jego średniowiecznych komentatorów, zarówno odnoszące się do kontekstu działania, jego podmiotu i jego władz [Płotka M. 2015, 1-20], jak i do problematyki habitusu jako konstytutywnego motywu nauki o tym, co kontyngentne [Gensler 2015, 21-36]. Habitus jest także analizowany jako narzędzie sekularnej reinterpretacji procesu poznania i naturalistycznego wyjaśnienia zjawisk religijnych u Davida Hume'a [Sieczkowski 2015, 37-57]. Habitualność w swej epistemicznej funkcji, jako forma poznania zawodnego, niepełnego i otwartego, pasywnie współkonstruuje to, co się prezentuje jako obecne w świadomości, a jednocześnie pozwalającego zrozumieć fenomenologiczną problematykę horyzontu oraz istotne aspekty relacji ucieleśnionego ego do świata, jest analizowana w kontekście fenomenologii Edmunda Husserla [Płotka W 2015, 58-76]. Habitus w koncepcji Pierre'a Bourdieu, jako system trwałych dyspozycji nabywanych w procesie socjalizacji, organizujących praktyki, procesy kognitywne, identyfikacje i wyobrażenia jednostek i zbiorowości, jest rekonstruowany w ramach szerszej konfiguracji pojęć, m.in. wraz z pojęciami pola i typów kapitału. Koncepcja Bourdieu jest tu prezentowana w swych filozoficznych inspiracjach, ale też jako alternatywa i wyzwanie dla filozoficznych koncepcji indywidualnego podmiotu [Matuchniak-Krasuska 2015, 77-111]. W rozważaniach łączących problematykę filozoficzną, estetyczną i socjologiczną, sztuka *art brut* jest ujmowana jako doświadczenie spotkania z innością i kontrpunkt dla opresyjnego habitusu kultury dominującej, dla habitusu jako „ekonomii miejsca własnego” [Daszkiewicz, Doda-Wyszyńska 2015, 112-133]. Wreszcie, w kontekście badań nad cyberkulturą, habitus zyskuje zautomatyzowany, technologiczny i wirtualny charakter, a filozofia staje się krytyczną analizą cyberkulturowych antropotechnik i przestrzenią namysłu nad możliwościami stawiania im oporu oraz ich transformacji [Ilnicki 2015, 134-154].

BIBLIOGRAFIA

- Bachmann-Medick, Doris, 2012, *Cultural turns*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Foucault, Michel, 2011, *Narodziny biopolityki*, przeł. Michał Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Daszkiewicz, Joanna i Agnieszka Doda-Wyszyńska, 2015, *Habitus w sztuce a autorzy*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 112-133.
- Gensler, Marek, 2015, *Habitus or the Possibility of Science of the Contingent*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 21-36.
- Ilnicki, Rafał, 2015, *Wirtualny habitus cyberkultury*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 134-154.
- Malabou, Catherine, 2008, *Addiction and Grace. Preface to Félix Ravaisson's Of Habit*, w: Félix Ravaisson, *Of Habit*, przeł. Clare Carlisle, Mark Sinclair, London and New York: Continuum, s. VII-XX.
- Malabou, Catherine, 2011, *Que faire de notre cerveau?*, Paris: Bayard.
- Matuchniak-Krasuska, Anna, 2015, *Koncepcja habitusu u Pierre'a Bourdieu*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 77-111.
- Płotka, Magdalena, 2015, *Habitus w koncepcji Arystotelesa I jego średniowiecznych komentatorów*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 1-20.
- Płotka, Witold, 2015, *Epistemiczna funkcja habitualności: elementy fenomenologii poznania zawodnego*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 58-76.
- Sieczkowski, Tomasz, 2015, *Suma wszystkich instynktów. Hume, nawyk i naturalizacja religii*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 31, ss. 37-57.
- Sloterdijk, Peter, 2014, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sparrow, Tom i Hutchinson, Adam [eds.], 2013, *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Lanham: Lexington Books.



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 *ἕξις*, drugi – *διαθεσις* [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 Dunska 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 ἕξις. 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 ἕξις oraz διαθεσις zostały przetłumaczone na łacińskie *habitus* oraz *dispositio*. O ile *dispositio* odpowiadające διαθεσις występuje w polskich przekładach konsekwentnie jako „dyspozycja”, o tyle polscy tłumacze nie są zgodni co do przekładu ἕξις – *habitus*. Tłumacze dzieł Arystotelesa (Kazimierz Leśniak, Daniela Gromska) oraz Włodzimierz Galewicz (jeden z tłumaczy dzieł Tomasza z Akwinu) proponują greckie ἕξις 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 eliciti 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 queationibus 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 Ethicæ 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.



MAREK GENSLER
UNIVERSITY OF LODZ

HABITUS* OR THE POSSIBILITY OF SCIENCE OF THE CONTINGENT

Among Aristotle's many contributions to the development of civilization his contributions to the development of science seem to be most prominent. There are few disciplines that do not originate, in one way or another, in the works of the Stagirite¹. It is so because it was Aristotle who showed how it is possible to form knowledge about that which is contingent, thus opening the gates for broadly understood scientific consideration of nature. For his master, Plato, knowledge of the contingent was a contradiction of terms: according to him one can have knowledge of that which is immutable and eternal, i.e., of true substances: ideas and mathematical entities. By contrast, contingent reality can at best be a source of true opinion (*doxa*), the cognitive value of which is limited by particular conditions of experience: a particular statement is true only here and now². For this reason the corporeal world as such cannot be the subject of knowledge, since it is mutable and, therefore, contingent in its being. Consequently, natural science is impossible, and so the analysis of natural phenomena is for Plato, as it was for Socrates³, a waste of time. Aristotle, who spent twenty years in the Academia, knew well that Plato was no naturalist⁴ but he did not

* Editor's note: the notes in this text are presented as footnotes. The author has chosen to diverge from the standard of this periodical, because quoted material comes from unpublished manuscripts.

¹ Mathematics and history are the two to which Aristotle made hardly any contribution.

² Plato, Republic, 476 C-477 D.

³ Plato, Phaedo, 95 E-99 D.

⁴ Aristotle, *De generatione et corruptione*, 315a, 30-33.

want to follow his footsteps. On the contrary, he wanted to prove Plato wrong with respect to nature and to show that the physical world can be an object of scientific inquiry, too.

The contingent character of beings of the physical world is manifested in their temporal character⁵. Here we can see two aspects, referring to beings the existence of which has time limits (in contrast to eternal beings) and to processes of change occurring in time (in contrast to instantaneous changes). Even in the superlunary world, eternal and immutable as it is in its substance for Aristotle, we can see something that is changing: indeed, it is the very measure of change, namely the local motion of heavenly bodies⁶. In their revolutions, the heavenly spheres are not limited merely to measuring the processes taking place in the sublunary world – they are governing them through influencing the generation and corruption on all levels of being: from transmutations of elements to physiological changes affecting the emotions of people⁷. Only the intellect, being immaterial, remains independent of those influences. On the contrary, it is itself able to govern emotions, by making them conform to the standards of behavior carefully established by reason as a golden mean between the opposing extremities⁸. As a result, we can speak of three realms of natural phenomena, characterized by specific varieties of change: changes concerning inanimate bodies, changes concerning animate bodies, and changes concerning souls. In all three we encounter all four Aristotelian types of change: substantial, qualitative, quantitative, and local⁹, but they are understood in the light of each of these aspects of nature.

⁵ Aristotle, *Physics*, 200b, 10-12.

⁶ Aristotle, *De caelo*, 287a, 25-30.

⁷ Aristotle, *De generatione et corruptione*, 337a, 1-5. The statement that stars influence proportions of elementary qualities, which affect humoral composition and hence emotions is attributed to Aristotle, even though he does not say it expressly in any of his texts. This inference was made by Ptolemy of Alexandria in his *Tetrabiblos* and became a part of Aristotelian tradition. Cf. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge 1994, pp. 571-573.

⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1109a.

⁹ Aristotle's theoretical exposition of local motion is presented at length in *Physics*, while the remaining three types of change are rather briefly discussed in *De generatione et corruptione*.

In such a way, a natural philosopher is able to form a complex classification of phenomena allowing him to analyze various contingent facts concerning the world. Out of this multitude, we have decided to select three phenomena: local motion will serve as an example for the study of change in inanimate bodies, temperaments – as an example for the study of change in animate bodies, and virtues – as an example for the study of change in souls¹⁰. In all three cases, Aristotle is trying to present a scientific analysis of a phenomenon by trying to define a state (Greek *hexis*, Latin *habitus*) that is somehow related to the phenomenon, either as its end or its duration, so that he can get something tangible, or substance-like, to focus on. Although in *Categories* he mentions it as a separate category only briefly ¹¹, he speaks of state mostly with respect to three other accidental categories: passion, relation, and quality¹². The definition of it, which he gives in book Lambda of *Metaphysics*, refers to state as a kind of process towards a disposition, its part or perfection, thus underlining in what way this category can be applied in analyzing change. A process entails successive parts that can be compared with (or related to) one another¹³. Since his approach was widely imitated in scholastic philosophy (in a way it is still being used even in our times), we shall supplement examples taken from Aristotle with their counterparts taken from medieval authors.

Local motion

For Aristotle local motion was a complex issue. It is first divided into circular, which is proper for the heavens, and rectilinear, which is proper for the sublunary world. The latter is further divided according to two criteria: its character or direction. The former specifies whether motion is natural or violent, the latter encompasses six primary directions (up, down, right, left, forward, backward), of which the first pair is most important, because it characterizes natural motions of

¹⁰ The second and third are treated as states belonging to the category of quality (Aristotle, *Categories*, 8b, 28-30), the first, as states belonging to the category of place.

¹¹ Aristotle, *Categories*, 2a, 1-2.

¹² Aristotle, *Categories*, 8b, 9a-b.

¹³ Aristotle, *Metaphysics*, 1022b, 3-10.

sublunary bodies: gravitation of the heavy ones and levitation of the light ones. Yet another distinction refers to the velocity of motion: it is constant for motions in which a body is traversing the same distance in every unit of time, or it can vary by being slower (deceleration) or faster (acceleration) in subsequent units of time. This set of criteria allows Aristotle to distinguish a number of types of motion, each of which is treated as a species in the category of passion (Greek *paschein*, Latin *passio*), to which motion belongs¹⁴. Thus he is able to formulate general statements about motion with help of universal concepts concerning them. These concepts possess validity only when one assumes that individual motions necessarily follow the same rules, which are expressed as proportions of constituent qualities characterizing motion: force, resistance, distance and time.

When we try to analyze motion from the point of view of the Aristotelian theory seeing it as a move from privation to habitus, or the other way round, there seem to be two ways of approaching local motion. Either it is a privation of a natural place, the achievement of which gives it rest, or it is rest which is privation of change and then motion is nothing but all the states (*habitus*) of that change¹⁵. The former approach analyzes that aspect of motion, in which we are interested in completion of action, and therein motion is understood as belonging to the same category as the form that is achieved at its end (place or, in case of other types of change, a quality or a quantity); the latter is an approach in which we are interested in action as such, and then motion belongs to the category of passion. It was Avicenna who first noted that the two approaches are different and Albert the Great, a thinker distinguished for his work in the reception of Greek and Arabic natural philosophy in early 13th century Latin Europe, called the former *forma fluens*, or the formal aspect of motion, and the latter *fluxus formae*, or the material aspect of motion. Avicenna's distinction between the two aspects of motion was taken over and popularized

¹⁴ Aristotle, *Categories*, 6b.

¹⁵ Aristotle, *Physics*, 188b 3-10.

already by Averroes, even though he himself believed that the proper understanding of motion is the formal one¹⁶.

Averroes's understanding of the problem of local motion is visible in the writings of a Parisian Latin Averroist active at the turn of the 14th century, John of Jandun. In his commentary on *Physics*, John of Jandun is no different from other Aristotelians of his times in treating motion as a phenomenon which can be found in three types of change: local, qualitative and quantitative. His understanding of motion in three categories is convergent with the *communis opinio doctorum*. In all three, motion is an imperfect act¹⁷. It is an act, because it refers to something that used to be in potency and cannot be a pure potency. Motion is also a form that is different both from agent and patient, even though it is not independent from them¹⁸. Before any action starts, things are in potency. What comes between potency and a perfect act is motion. Accordingly, motion can be understood in two ways: in one way, as a flowing form (*forma fluens*), it is different from its end only inasmuch as it is somewhat less perfect than it. In the other way, it is understood as continuous flux of a form (*fluxus formae*)¹⁹. In his questions to *Metaphysics*, Jandun says that, according to Averroes, of the two opinions about motion the former is truer, the latter, more famous. *Fluxus formae* describes motion as belonging to the category of passion, *forma fluens* – as belonging to the category of the subject of motion. In the latter sense, it is not subject to quantity, because it is in many

¹⁶ M. Gensler, *Kłopotliwa zmiana, czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź 2007, pp. 32-33.

¹⁷ Johannes de Janduno, *Subtilissimae quaestiones in octo libros Aristotelis de physico auditu*, Venetiis 1544, V, Q. 3, f. 71 vb: "Caliditas enim fluens quae praecedat terminum calefactionis non differt a caliditate quae terminat motum nisi sicut minus perfectum et magis perfectum".

¹⁸ Ibidem, III, Q 4, f. 40va: "Dicitur communiter quod motus est immediate subiectum actionis et passionis (...), ergo motus est prior naturaliter actione et passione. Si quidem subiectum natura prius est accidente, ergo ipse motus prius producitur ab agente quam actio et passio. (...) Dico quod immo ipse motus bene dependet ab agente per se. (...) Et patet faciliter, quia omni potentiae per se activae correspondet potentia per se passiva et e converso".

¹⁹ Ibidem, V, Q. 3, f. 71 vb – 72 ra: "Nomen motus significat illa duo aequivoce vel analogicae, quorum unum est sicut materia, vel ad modum materiae quoquo modo, scilicet forma quae fluit, et alterum ad modum formae, scilicet fluxus formae". Cf. also M. Gensler, *op. cit.*, pp. 162-3, note 289 sq.

categories and is not different from the terminus of motion. In the former sense, it is subject to quantity, because it is composed of parts of the same character (*eiusdem rationis*) conjoined with one another²⁰.

John of Jandun follows Averroes in his preference for the “truer opinion”, when he states that rest is a state of completion, since motion ceases when the habits are present in matter²¹. However, he makes use of the “more famous opinion”, too, when he notes that rest, which is a privation, cannot be compared directly to motion. That something does not have a quality means only that it may have that quality. Consequently, in order to explain how a quality may be obtained, he distinguishes two kinds of patients: those which are not disposed or contrarily disposed to the agent (e.g. water to fire), and those which are disposed to the agent (e.g. transparent medium to light); in the first case there is motion, in the other, change is instantaneous²². In motion

²⁰ Johannes de Janduno, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, Venetiis 1553 (repr. Minerva, Frankfurt/Main 1966), V, Q 19, f. 65rb: “Motus accipitur duobus modis: uno modo pro forma imperfecta quae fluit et tendit ad ulteriorem perfectionem; alio modo accipitur pro via ad perfectionem, quae via est fluxus. Et sic sunt duae viae de motu, prima est verior, secunda est famosior, ut dicit Commentator, tertio Physicorum. (...) Capiendo motum primo modo, sic motus universaliter non est quantitas. Et ratio est, illud quod est in diversis praedicamentis non est simpliciter quantitas, quia tria praedicamenta non sunt unum praedicamentum simpliciter. (...) Sed motus pro forma fluente est huiusmodi, quia capiendo motum pro forma fluente non differt a termino motus nisi secundum magis et minus perfectum. (...) Secundo dicendum quod capiendo motum secundo modo, sic est quantitas, et ratio est, omnis forma quae est divisibilis in partes eiusdem rationis per se copulatas ad communem terminum est continua quantitas”.

²¹ Johannes de Janduno, *Subtilissimae quaestiones...*, VI, Q. 7, f. 82 vb: “Habitibus praesentibus in materia cessat motus”. This is a famous quotation from Aristotle’s *De generatione et corruptione*, 324b, 14-17, which became a stock phrase mentioned in florilegia (collections of useful quotations), popular sources of easy erudition, e.g. *Auctoritates Aristotelis*. Cf. J. Hamesse (ed.), *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège medieval. Etude historique et édition critique*, Louvain-Paris 1974.

²² Ibidem, III, Q. 4, f. 40rb - vb: “Quia sicut quiescens significat per modum activi, sic et movens et e converso, sed dissimile est in hoc quod ipsa quies, cum sit quaedam privatio, non comparatur proprie ad aliquid ut ad efficiens, sed solum ut ad subiectum. (...) Ad aliud potest dici quod actio non est in agente formaliter et subiective, id est tamquam in subiecto suo, cui inhaeret, sed solum effective vel finaliter, id est tamquam in efficiente vel tamquam in suo fine propter illa quae primaria intentione agunt propter se. (...) Relatio nova fit in aliquo subiecto per motum et transmutationem, ut si quis transmutatur ad albedinem quam prius non habebat,

understood in general, a part is obtained after a part²³. In local motion, it means that a body occupies a number of positions (*ubi*), which are of the same genus essentially (each belongs to the category of place), even though they are specifically different (each is distinguished by its own positioning in relation to others)²⁴. This makes it possible to compare them with one another.

The opinion that local motion can be analyzed in a quantitative way when approached as belonging to the category of passion was taken over and elaborated by later scholastics. It achieved its most developed form in the writings of English authors belonging to the so-called Oxford School of Calculators in the first half of the 14th century. Richard Kilvington, one of the founders of the school, analyzed motion

certum est quod ab illo agente sit similis alteri albo, et per motum illum aliquo modo, quia numquam fieret esse similis sine motu. (...) De numero eorum quae sunt ab agentibus per se duo sunt genera. Quaedam enim sunt ad quae subiectum passivum non est summe dispositum, immo habet contrariam dispositionem ad illa, ut igne appropinquato aquae, ipsa aqua non est summe disposita ad caliditatem perfectam, immo habet contrariam dispositionem. Et talia forte sunt ab agentibus mediantibus motibus et transmutationibus subiectorum et ita, scilicet agente approximato passo, non statim recipiuntur ab agente non passo, sed oportet esse tempus medium et motus in tempore. Quaedam vero sunt ad quae ipsa subiecta sive passiva statim sunt disposita sufficienter et non habent dispositionem contrariam ad ea, sicut diaphanum ad receptionem luminis, et talia bene fiunt ab agente per se non mediante motu medio”.

²³ Ibidem, III, Q. 2, f. 38vb-39ra: “Motus non est quicumque actus imperfectus, sed actus imperfectus existens in subiecto tendente continue et fluente ad ulterius complementum quantum ad motum intensionis vel ad ulteriorem diminutionem quantum ad motum remissionis. Ista autem tendentia continua ad ulteriorem perfectionem non est de essentia motus, qui est actus imperfectus, sed est aliquid necessario requisitum ad motum. (...) Hoc nomen motus famosius accipitur pro fluxu sive tendentiam quam pro ipsa forma imperfecta, cuius pars generatur post parte”.

²⁴ Ibidem, III, Q. 6, f. 41va-b: “Via ad terminum non est eiusdem essentiae cum illo termino, (...) sed motus qui est fluxus formae est via ad ipsum terminum ad quem, ut manifestum est, quia mediante huius fluxu mobile pervenit usque ad terminum ad quem. (...) Iste fluxus formae qui est motus secundum opinionem famosiore est de genere passionis. (...) Sed terminus motus est de genere substantiae, vel quantitatis, vel qualitatis, vel ubi. (...) Aliqui autem dicunt quod fluxus ipse, ut est quid continuum, est de genere quantitatis. (...) Sed dubium est de motu locali, quo modo fit idem cum termino ad quem. (...) Forte dicendum quod talis motus, si esset, non esset idem secundum speciem cum termino ad quem, sed esset idem essentialiter secundum genus. Nam in eodem genere sunt ubi sursum et ubi deorsum”.

in terms of potency. He was interested both in the active potency, i.e., the power needed for a motion to begin, and the passive potency, i.e., the resistance offered by the medium in motion of an object. In the first case, he tried to establish the values of the states known as *maximum quod sic* (the greatest resistance that can be overcome by the power needed to end the stasis of the body) and *minimum quod non* (the lowest value of resistance that is sufficient to prevent motion). Kilvington, who inherited the problem from Averroes and John of Jandun, was able to prove, by means of calculus of compounding ratios, that it is impossible to give the value of active potency by means of the *maximum quod sic*, yet it is possible to do so by means of the *minimum quod non*. With respect to the passive potency, he showed, again with the help of the calculus, that resistance of a body can be overcome even by an infinitely small agent when it acts over an infinitely long time²⁵. This way he elegantly proved the truth of the old proverb saying that *gutta cavat lapidem non vi sed saepe cadendo*.

Once the understanding of motion as belonging to the category of passion was well established, the quantitative comparison of various specific forms it obtained was made possible. William Heytesbury, who belonged to the second generation of Calculators, compared fast and slow motions using the distinction of habit and privation. He presents velocity as motion from privation of speed (*tarditas*) to speed in perfection (*velocitas*), in which we can measure the magnitude of various forms of velocity against one another. Since they belong to the same genus, slowness and velocity are just names for one and the same phenomenon, the specific forms (i.e. habits) of which can be compared²⁶.

²⁵ E. Jung-Palczewska, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu*, Łódź 2002, pp. 71-75. Cf. also Eadem, *Richard Kilvington on local motion*, in: P.J.J.M. Bakker (ed.) *Essays in Honor of Zenon Kaluza*, Brepols, Paris 2002, pp. 3-18.

²⁶ Guillelmus Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, Venetiis 1494, f. 38va: "Tarditas enim est quasi privatio velocitatis non obstante quod de virtute sermonis omnis tarditas est velocitas et e converso, sicut quaelibet parvitas est magnitudo, et universaliter ab habitu et perfectione sua denominanda est res quaecunque habens illam". I would like to thank Robert Podkoński for drawing my attention to this passage.

Temperaments

Aristotle's theory of four temperaments derives from his fundamental physical concept of four elements (fire, air, water, and earth), which can transmute into one another. All sublunary bodies are made up of a mixture of them. The proportions of elements decide which of the primary qualities (hotness, coldness, dryness and humidity) that characterize them dominate in the composite thus affecting the qualities of the body²⁷. Since these qualities are derived from the primary ones, they reflect their quadripartite character in a more or less direct way. Of all living creatures humans possess the best harmonized mixture of elements, which makes it possible for their bodies to be informed by the most noble kind of soul, the intellectual one. Nevertheless, even in humans one can observe individual variations of temperaments resulting from a relative domination of one of the four bodily fluids (humors), which are responsible for various physiological processes sustaining the body²⁸. Even though the proportion of humors constantly changes in every individual depending on the diet, climate, season, constellation and other factors, everyone has his or her natural disposition (*habitus*) for a particular temperament. This particular temperament is a consequence of a unique composition of form (provided by the father), matter (provided by the mother) and the generative influence of the sun (for later authors also the planets) in the moment of conception (or birth)²⁹. By presenting a temperament as a relation of a set of constituent qualities Aristotle is able to treat it as a proportion and discuss it much in the same way as he does with respect to other types of motions.

In his *Physics* questions, John of Jandun elaborates on Aristotle's opinion concerning variations in temperaments in terms of relations. According to him, an alteration towards a corporeal habitus, like health or illness, is not a proper alteration, because it is with respect to something external, i.e., the elementary qualities of hotness and coldness, dryness and humidity, and thus is more like a relation, since there is a motion from one contrariety to another. For instance, health

²⁷ Aristotle, *De coelo*, 270a, 29-33.

²⁸ Aristotle, *Problemata*, XXX, 953b – 954a.

²⁹ Aristotle, *De generatione et corruptione*, 336a-b; *Physics*, 194b, 13-14.

is a quality which is a resultant of the degree of elementary qualities in the humors, and since it is funded as a disposition in their proportion, the change towards health is in fact a change of a relation between the humors. And such an alteration is not an essential alteration but an accidental one, because it results from alterations in hotness, coldness, etc. There is, however, a proper alteration concerning temperaments, namely changes in humors themselves; it refers to actual heating and cooling which take place in blood, phlegm, bile and black bile as a result of digestion of various types of food and drink. For this reason, people of various complexions, viz. choleric, sanguine, melancholic or phlegmatic, react differently to the changes in food and drink. For instance, choleric cannot drink too much, because the hotness of the drink increases their natural heat, already high in people of that temperament, too much, which may cause a disease. Conversely, their passions are moderated when their bodies are cooled thanks to an appropriate diet³⁰.

³⁰ Johannes de Janduno, *Subtilissimae quaestiones...*, VII, Q. 7, f. 93rb - vb: "Qualitates de prima specie qualitatis sunt habitus et dispositiones. Habitus autem quidam sunt corporis, ut sanitas et aegritudo. (...) Et quidam sunt habitus animae, et isti sunt duplices, quia quidam sunt in parte animae intellectivae, (...) scilicet intellectus, scientia, prudentia, et ars. Alii sunt habitus in parte opposita, sive in appetitu, et isti dicuntur morales et sunt omnes virtutes morales. (...) Dicitur communiter quod istae qualitates possunt considerari dupliciter: uno modo quantum ad suas essentias, et sic sunt in genere qualitatis relationis; alio modo possunt considerari quantum ad aliquas proprietates consequentes eas, et sic sunt ad aliquid, sicut ipsam sanitatem consequitur quidam respectus ad bene operandum opera naturalia. (...) Isti habitus corporis, quamvis secundum essentias suas sint entia absoluta et non ad aliquid, tamen consequuntur immediate quasdam relations et fundant in ipsis relationibus, sicut in dispositionibus et praeparationibus sine quibus non possunt esse. Verbi gratia, sanitas consequitur immediate commensurationem seu proportionem debitam calidorum, frigidorum, humidorum, et siccorum ad invicem. (...) Et est attendendum quod licet alteratio proprie dicta non sit per se ad istas qualitates, scilicet ad habitus corporis, est tamen ad eas alteratio quoddam modo per accidens. Nam acceptio vel remotio sanitatis consequitur alterationem proprie dictam, verbi gratia calefactionem vel frigectionem, et alias huiusmodi, ut manifestum est per experimentum et sciunt medici. (...) Moderatio passionum potest bene consequi aliquam alterationem corporis proprie dictam. Cum enim aliquis moderate calidus est, (...) tunc ipse magis moderate irascitur. Et si quis est multum excellenter supercalefactus a corde a sanguine, difficile aut impossibile est ipsum moderare iram. Unde homines cholericus sunt magis irascibiles et iracundi caeteris. Unde si in homine cholericus debet refrenari et

Walter Burley, an English philosopher little younger than Jandun³¹, made extensive use of the Aristotelian pair: habit / privation in his commentary on Aristotle's *On senses and sensible things* belonging to the collection of small treatises about nature, known as *Parva naturalia*. For Burley, the properties of living beings can be the subject of scientific inquiry if we analyze them as belonging to the category of state. This refers not only to fundamental characteristics, such as life and death, but also qualities, passions and states, such as health and illness, anger and desire, or awakeness and sleep. Arranging those properties in contrastive pairs helps to present a systematic description of them. Consequently, Burley is able to identify certain natural phenomena as specific states of a particular disposition or temperament³². This way, in the commentary on *De somno*, belonging to the same collection, he can explain that, e.g., epilepsy is a state which seldom affects people of melancholic character, because for him epilepsy is a pathological form of sleep, while melancholy induces

moderari ira, necesse est eius corpus fieri minus calidum aliquid. Propter hoc bonum est cholericis abstinere a cibariis acute caliditatis ex quibus generatur sanguis multum calidus et spiritus”.

³¹ Burley came to Paris in 1308, two years before Jandun left it. Cf. M. Gensler, *Walter Burley on the Influence of the Planets*, in: M.C. Pacheco, J.F. Merinhos (eds.), *Mediaevalia. Textos e Estudos* 23 (2004). *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, Porto 2004, p. 83.

³² Gualterus Burley, *Commentarius in librum De sensu et sensato*, Ms London, Lambeth Palace, f. 175 rb-va: “Sensus, memoria, ira, desiderium, somnus et vigilia, iuventus, senectus, inspiratio, expiratio, mors et vita sunt passionis totius coniuncti. (...) quaedam insunt omni animali et quaedam insunt omni viventi, et quaedam alicui et non omni. Sensus, memoria, ira, desiderium, et omnino appetitus, super gaudium et tristitia - ista inveniuntur in omnibus animalibus, ut dicit Philosophus, et dicit ‘fere’, quia memoria non inest nisi animalibus perfectis. Unde libro *De animalibus* dicit quod memoria non inest carentibus cerebro, nec ira inest carentibus felle, adhuc sunt quattuor coniugationes passionum quarum quaedam insunt omni animali et soli quaedam insunt soli et non omni, et quaedam insunt omni et non soli. Somnus et vigilia insunt omni animali et soli animali. Expiratio et inspiratio insunt soli animali et non omni, nam inspiratio et expiratio non inveniuntur nisi in habentibus pulmonem. Iuventus et senectus insunt omni animali et non soli animali, quia omnibus animatis. Similiter mors et vita, quorum unum est ut privatio et aliud ut habitus, insunt omni animali et non soli, quia insunt omni animato”.

sleeplessness³³. Sleep is thus a habit, which is formed as a result of a relation of the temperament to the external conditions, most of all the diet. A naturalist or a physician, who knows the temperament of the patient can adjust the diet to eliminate the problems caused by too much or too little sleep.

Virtues

Even though it belongs to ethics, which is a part of practical philosophy, Aristotelian doctrine of virtues is linked to natural philosophy through the theory of the soul. A virtue is seen as a “golden mean” between opposing natural inclinations of the sensual part of the

³³ Gualterus Burley, *Commentarius in libros De somno*, I.7, Ms London, Lambeth Palace, f. 166 va – 167 ra: “Quod autem evaporatio ascendens ad caput sit causa somni probatur per septem. Signum primum est illa: quae sunt multum evaporantia inducunt multum somnum, ut vinum, lolium, mandragora; et hoc est signum quod evaporatio est causa somni. Mandragora est arbor cuius cortex, si teratur et misceatur cum vino vel cum aliquo liquore potabili et detur alicui ad bibendum, ipse redditur insensibilis et propter hoc talis potus datur eis ad bibendum, quorum corda debent secari vel uri. Tales enim fiunt per potum illum quasi insensibiles, nec sentiunt dolorem propter fortitudinem somni. (...) Tertium signum est quod quaedam aegritudines quae fiunt ex materia calida et humida inducunt multum somnum propter multam evaporationem provenientem ex humida superfluitate et calida, cuius sunt febris et letargia, et hoc est signum quod evaporatio est causa somni: letargia est passio cerebri inducens oblivionem, quam patiuntur illi qui nihil possunt memoriter retinere. Quartum signum quod somnus causatur ex evaporatione ascendente ad superiora est quod pueri qui constituti sunt in prima aetate, magis dormiunt quam quando sunt in alia aetate. (...). Et propter hoc est, quia est tanta abundantia humiditatis et tot vapores ascendunt in pueris, ideo epilepsia accidit saepius constitutis in puerili aetate quam quando sunt in alia aetate, et hoc est signum quod in pueris est multa evaporatio. Epilepsia est aegritudo causata ex magna superfluitate ascendente ad superiora qua ingrossata descendit inferius per vias respirationis et obturra venas exspirationis et deficiente exspiratione moritur animal. Causa quorum primum fiunt epileptici est quia epilepsia videtur esse quidam somnus. Est enim impotentia sentiendi causata ex evaporatione. (...) Septimum signum est quod melancholici non sunt somnolenti. Et hoc est, quia sunt frigidi et sicci, et sunt multum edates. Ex hiis potest colligi quod evaporatio ascendens ex nutrimento ad cerebrum et rectum descendens, efficit impotentiam sensus qui est somnus. Ex istis inferitur definitio somni, et est quod somnus est conventus caloris ad interius et eiusdem naturalis reciprocatio propter causam praedictam, scilicet propter evaporationes frigiditate cerebri condensatas descendentes modo prius dicto”.

soul³⁴. The golden mean is discovered by reason and later established as a disposition of the soul through habituation. As a habit, virtue belongs to the category of relation³⁵. Consequently, it can be analyzed using the same methodological approach as in the analysis of motion or temperaments. We are not surprised, then, that in establishing what is a virtue, Aristotle presents it as a kind of proportion of the middle to the opposite extremities³⁶. This enables him to tackle such issues as growth and weakening of virtue: they are processes, in which successive parts can be compared with one another.

Medieval Latin philosophers, who studied the ethical theory of Aristotle, had no reservations about his presentation of it. Following the scholastic fashion, they tried only to present it in a still more consistent way. This is why in his discussions concerning virtue, contained in questions 49 to 67 of *Summa theologiae* I.II, Thomas Aquinas analyses first the nature of *habitus*, pointing that although Aristotle associated it with several categories, it should be properly seen as belonging to the category of quality³⁷. He explains that it is such a kind of quality, which always presented in relation to something³⁸, in most cases some action or passion³⁹. Most habits are formed by actions gradually, either in the proper sense or accidentally⁴⁰. Virtue, which is a perfection of rational powers of a man, is formed as a disposition, because they are not naturally inclined in one direction⁴¹. Its subject, in case of moral virtues, is in the irascible and appetitive powers of the sensual soul⁴². This description of virtue allows Aquinas to discuss an array of issues concerning it, from the number of virtues and their types to the relations between them and other passions in man.

³⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1127a, 1103b.

³⁵ Aristotle, *Topics*, 124b.

³⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1133b; *Politics*, 1295a.

³⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I.II, q. 49, art. 1, Responsio.

³⁸ *Ibidem*, q. 49, art. 2, Ad rationes.

³⁹ *Ibidem*, q. 49, art. 3, Responsio.

⁴⁰ *Ibidem*, q. 52, art. 1. He refers here to a comment Aristotle makes with reference to health and illness as related to changes in proportions of natural heat and coldness in his *Physics*, book 7, 246b, 3; 248a, 6.

⁴¹ *Ibidem*, q. 55, art. 1, Responsio, and 3, Responsio.

⁴² *Ibidem*, q. 56, art. 4, Responsio.

John of Jandun is not entirely satisfied with Aquinas's interpretation of virtue as a habit belonging to the category of quality. However, it is not because he denies it is a quality, but because he believes that as a quality it is an indivisible perfection, and so it cannot possess successive parts⁴³. Accordingly, for him alteration of a moral habitus is not a proper one, because if a virtue is a perfection, it is unable to receive degrees: someone achieves a virtue only when he (or she) has attained the highest degree of a moral disposition, just like the heat of fire has only the maximal heat. This is because a proper perfection is indivisible as such. For a moral virtue to form in the sensitive appetite it is necessary either to remove (for Stoics) or diminish (for Aristotle) sensual passions, i.e., motions in the sensitive appetite caused by fantasy. This is why such an alteration in moral habitus is only an accidental one⁴⁴. Still this does not make it impossible for the philosopher to study virtue and its growth or weakening.

⁴³ Jandun's objection refers to the same passage in Aristotle's *Physics*, book 7, which is cited by Aquinas in question 52, art. 1; cf. note 40 above.

⁴⁴ Johannes de Janduno, *Subtilissimae quaestiones...*, VII, Q. 7, f. 93va - 94va: "Ad habitus qui sunt in parte appetitiva, scilicet ad virtutes morales, non est alteratio proprie dicta per se primo, quia nihil alteratur dum accipit propriam virtutem, et sic secundum virtutem propriam non est alteratio. Maior probatur, quia motus non est ad illud vel secundum illud quod est indivisibile, et dico motus proprie dictus qui est continuus. Sed omnis propria perfectio in quantum huiusmodi est indivisibilis, sicut caliditas in summo secundum est propria perfectio ignis. (...) Aliquid esse maxime perfectum potest intelligi dupliciter: uno modo secundum actum, alio modo secundum potentiam propinquissimam. (...) Cum enim aliquis habet virtutem propriam, est in potentia propinquissima ad actum qui est eius maxima perfectio. (...) Quod licet ad ipsas virtutes morales non sit per se alteratio proprie dicta, tamen ad eas est alteratio quoddam modo per accidens. Nam ad acceptionem virtutis moralis in appetitu sensitivo requiritur aut totalis remotio passionum, secundum stoicos, aut saltem moderatio seu modificatio earum, secundum Aristotelem. (...) Qualiter autem virtus moralis generetur in appetitu sensitivo, utrum tota simul aut per pars post partem, bona inquisitio est. (...) Hic videtur consequi quod non acquiritur continue pars virtutis post partem, quia sic esset vera propria alteratio, nisi quod aliqui dicunt quod ad hoc requiritur aliud, scilicet quod qualitas sit sensibilis quae acquiritur et subiectum sit per eam sensibile. Sed puto quod ad alterationem proprie dictam bene sufficeret continua acquisitio unius partis post aliam partem illius qualitatis ad quam est alteratio, ibi enim esset verus motus".

Conclusion

Although Aristotle was opposing Plato when he declared that natural science is possible, he was concordant with him in the opinion that in order to deserve its name knowledge of nature must be immutable and necessary, even though its subjects are temporary and contingent. When we look at the variety of contingent phenomena which are the subject of a scientific analysis for Aristotle and his scholastic followers, and the way they are analyzed, we can see that Aristotle applies two research tools which help him isolate the immutable elements of phenomena. The first and more general one is the concept of category, the application of which makes it possible for him to introduce an elaborate taxonomy of kinds of being in the form of a hierarchy, which starts with species and ends in the concept of being as such. This tool, however, is useful only for the analysis of that which is, but not that which changes, which is a property characterizing many, if not most, natural beings. Here Aristotle applies the other tool, which has a profoundly Platonic character: proportion. No one would dare to question the scientific character of geometry, the study of proportions. Consequently, if in the analysis of a natural issue one is able to show that there are proportions, which is the endeavor taken by Aristotle and his scholastic followers, then the knowledge of those proportions is as scientific as the study of proportions in triangles. That which is an equivalent of triangles in the study of natural processes is habitus or state. No matter whether we apply this tool to local motion of inanimate bodies, or changes in body humors, or growth or weakening of a virtue, everywhere we are following the same procedure. We identify the process by means of establishing its termini, or extremes, and then we compare particular states in relation to them. This allows us to establish a set of proportions which invariably characterize particular stages of processes. This way a contingent habit becomes eternalized in its relations and a true knowledge of them can be achieved. Thus science of the contingent is formed.

ABSTRACT

HABITUS OR THE POSSIBILITY OF SCIENCE OF THE CONTINGENT

Most of sciences can be traced back to Aristotle. This is because in opposition to Plato he was able to find a way in which one could give a scientific form to reflection concerning contingent facts of every-day life. Knowledge of the contingent was made possible thanks to the Aristotelian concepts of category and state (*habitus*). It is the latter concept that was especially important for forming knowledge about change. Aristotle and his medieval followers apply it in analyses of various processes, from local motion to changes in temperaments, to formation of virtues.

KEYWORDS: Aristotelianism, history of science, change

SŁOWA KLUCZOWE: Arystotelizm, historia nauki, zmiana



TOMASZ SIECHKOWSKI
UNIwersytet Łódzki

SUMA WSZYSTKICH INSTYKNTÓW. HUME, NAWYK I NATURALIZACJA RELIGII

1.

Filozofię Davida Hume'a charakteryzuje nie tylko daleko idący radykalizm epistemologiczny, czyli wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji zarówno z myślenia o poznaniu w kategoriach mentalistycznych, jak i z samego empiryzmu zbudowanego na takiej podstawie, ale także projekt antyteologiczny, wpisany w pozornie odrębne badania „umysłowej geografii” [Hume 2004, 9] i wymierzony w to, co nazwałem „episteologią”: charakterystycznym dla wielkich systemów XVII wieku splęciem teorii poznania i teologii, w którym pojęcie Boga pełni nadrzędną funkcję epistemologiczną, a jego funkcja ontologiczna, eschatologiczna czy etyczna zostaje zepchnięta na drugi plan¹.

Mówiąc krótko, Hume pragnie przeprowadzić taką rekonstrukcję procesu poznania i władz poznawczych, która będzie radykalnie sekularna, tj. pozbawiona odwołań do Boga jako autora porządku wiedzy i do powiązanej z takim rozumieniem Boga substancjalnej metafizyki. Tego typu rekonstrukcja nie jest zadaniem łatwym, ponieważ sam opis mechaniki poznawczej ludzkich podmiotów nie może być zawieszony w próżni i potrzebuje swoistego fundamentu gruntującego nasze zakorzenienie w świecie (a nie wyłącznie w przestrzeni naszych przedstawień) i nasz immanentny związek z innymi ludźmi. W efekcie, jak pokażę w części

¹ Zob. [Sieczkowski 2006, 2007a, 2007b, 2012].

pierwszej, sceptyczna krytyka poznania pozwala ostatecznie Hume'owi na ukonstytuowanie podmiotu, w przypadku którego poznawaniem i działaniem zarządzają zespoły przeświadczeń nabudowane na nawykach, interpretowanych jako instynkty biologiczne. W żadnym z tekstów Hume'a nie uda się nam odnaleźć konsekwentnej analizy owych rudymenarnych funkcji i pojęć – stanowią one niejako logiczną konkluzję stopniowej redukcji i analizy naszych aktów poznawczych. Są one zatem wymaganym uzupełnieniem sceptycznej krytyki, która poznania nie potrafi wyjaśnić w kategoriach metafizycznych, ale która fakt poznania (i poznawania) zakłada przecież jako dany. Tym samym poziom analizy epistemologicznej przynosi konkluzje o charakterze naturalistycznym, czy może raczej protonaturalistycznym.

Ta podwójna konstrukcja, która zarazem wykazuje jałowość wiedzytwórczą rozumu i uwydatnia jego instynktowne podstawy, ma, jak wspomniałem, antyteologiczny charakter. W drugiej części tekstu pokażę, jak Humowskie wykazanie sceptycznej jałowości rozumu służy krytyce racjonalistycznych prób obiektywizacji religii i przekonań religijnych, oraz jak ukierunkowanie na naukowy opis pozwala dokonywać opisu zjawisk religijnych jako zjawisk naturalnych, co antycypuje popularne od lat 90-tych XX wieku podejście autorów takich jak Pascal Boyer czy Daniel Dennett.

2.

Rozpoczynając swoją analizę ludzkiego poznania², Hume nie wychodzi poza klasyczny, mentalistyczny paradygmat, wzbogaca go jednak o pominiętą u Descartes'a czy Locke'a dystynkcję. „Wszelkie percepcje³ w umyśle ludzkim – pisze Hume – dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będą *impresjami* i *ideami*” [Hume 1963, I, 13]. Impresje (wrażenia zmysłowe,

² Poniższa, skrótowa, rekonstrukcja jest rekapitulacją fragmentów przygotowywanej obecnie książki [Sieczkowski 2016].

³ „Percepcją [nazywam] wszystko to, co może być obecne dla umysłu, czy to gdy posługujemy się naszymi zmysłami, czy też gdy nami porusza uczucie, czy też gdy działa nasza myśl i refleksja” [Hume 1963, II, 483].

uczucia i emocje [Hume 1963, I, 13]) są zawsze pierwotne wobec idei⁴, silniejsze i żywsze. Idee natomiast są pochodne względem impresji, są ich kopiami, obrazami, następują po nich [Hume 1963, I, 18]: „wszystkie nasze idee proste, gdy zjawiają się po raz pierwszy, wywodzą się z impresji prostych, które im odpowiadają i których one są dokładnym odbiciem” [Hume 1963, I, 16]. Ponieważ nie mamy żadnego wpływu na kształt odbieranych przez nas impresji (ponownie, za wyjątkiem sytuacji, w której z premedytacją indukujemy w sobie określone uczucia, na przykład smutek czy żal na wspomnienie zmarłego przyjaciela), wszelka praca intelektualna, jaką możemy wykonywać, ogranicza się do operowania ideami. Wyjaśnienie tych operacji będzie więc jednocześnie wyjaśnieniem mechanizmów ludzkiego poznania. Fundamentalne znaczenie ma w tym kontekście wyobraźnia, która jest nadrzędna tak wobec rozumu (w wąskim znaczeniu), jak i pamięci. Wyobraźnia jest zatem, dla Hume’a, czymś więcej niż zwyczajowym *wyobrażaniem sobie*, jest ona bowiem władzą kojarzenia i operowania ideami. W tym sensie, każde myślenie będzie zależne od władzy wyobraźni.

Ponieważ, zdaniem Hume’a, wszelkie rozumowanie polega na „porównywaniu i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakich dwie lub więcej rzeczy pozostają do siebie” [Hume 1963, I, 101], to kategoria stosunku (relacji) między ideami⁵ ma w całej rekonstrukcji procesu poznawczego podstawowe znaczenie. Owych relacji Hume wymienia siedem: *podobieństwo* (możliwość porównywania rzeczy wymaga ich podobieństwa pod jakimś względem), *tożsamość* (tożsame istnienie w ciągu określonego czasu), *stosunek czasowy i przestrzenny* (źródło wszelkich określeń typu „przed”, „po”, „bliżej”, „dalej” etc.), *wielkość i liczba* (pod względem których porównuje się przedmioty), *stopnie jakości* (np. różne odcienie tej samej barwy), *przeciwieństwo*, *przyczynowość* [Hume 1963, I, 28-30]. Relacje te możemy podzielić na dwie grupy: relacje zależne

⁴ Za wyjątkiem impresji refleksyjnych, które mogą powstawać w umyśle w następstwie konkretnych idei.

⁵ Status samej kategorii stosunku w sensie filozoficznym, w odróżnieniu od jego rozumienia potocznego, nazywanej przez Hume’a „ideą złożoną” [Hume 1963, I, 27], jest bardzo niejasny. Zob. np. [Rutkowski, 2001; Huxley, 1968].

wyłącznie od obejmowanych przez nie idei („*podobieństwo, przeciwieństwo, stopnie jakości i stosunki ilościowe, czyli liczbowe*” [Hume 1963, I, 97]) oraz relacje dotyczące faktów („*Tożsamość, położenie w czasie i przestrzeni i przyczynowość*” [Hume 1963, I, 101]). Grupy te tworzą dwa zęby tego, co historycy filozofii nazwali *Hume's fork*. Relacje należące do pierwszej grupy służą za przesłanki wiedzy, którą określić moglibyśmy mianem analitycznej: umysł nie wychodzi w ich wypadku poza siebie. Uzyskana na ich podstawie wiedza matematyczna jest możliwa do odkrycia „na mocy samego tylko działania rozumu, niezależnie od jakiegokolwiek przedmiotu istniejącego w świecie” [Hume 2004, 25]. Z kolei relacje należące do drugiej grupy służą zdobywaniu wiedzy o faktach. Brak jej apodyktyczności i demonstratywności cechujących wiedzę analityczną, co wynika stąd, iż zaprzeczenie każdego zdania o faktach jest możliwe do pomyślenia. Spośród stosunków filozoficznych, za pomocą których zdobywamy wiedzę o faktach, najważniejsza jest przyczynowość, bowiem „wszystkie rozumowania dotyczące faktów zdają się opierać na stosunku przyczyny i skutku” [Hume 2004, 26].

Humowska krytyka przyczynowości jest zatem konsekwencją metodycznej analizy umysłowej geografii: analizy poznawczych atomów ludzkiego umysłu i relacji, w jakich do siebie pozostają. Zdaniem Hume'a, twierdzenie o uprzyczynowieniu rzeczywistości nie jest ani intuicyjnie, ani demonstratywnie pewne (tj. nie da się jego pewności odkryć ani przez samą analizę idei, ani przez sprowadzenie go do twierdzenia, które samo będzie intuicyjnie pewne) [Hume 1963, I, 112; Hume 2006, 34]. Idea przyczynowości musi więc pochodzić z doświadczenia. Czy oznacza to, że ma ona swoje źródło w jakiejś pierwotnej impresji? Test *copy principle*⁶ przekonuje nas, że nie istnieje żadne pierwotne doznanie, które moglibyśmy

⁶ Najlepiej metodę tę formułuje sam Hume: „Skoro zatem przypuszczamy, że jakiś termin filozoficzny pozbawiony jest znaczenia, czyli idei (jak zdarza się aż nazbyt często), potrzebujemy jedynie dowiedzieć się, z *jakiej impresji wywodzi się ta rzekoma idea*? A jeśli okaże się, że nie można wskazać żadnej, to nasze przypuszczenie potwierdzi się. Umieszczając idee w tak jasnym świetle, nie bez racji możemy mieć nadzieję, że rozstrzygniemy wszelkie spory, jakie mogłyby się toczyć w związku z ich naturą i rzeczywistością [Hume 2004, 15]

określić mianem impresji przyczynowości [Hume 1963, I, 106]. Niemniej jednak we wszystkich naszych aktach poznawczych i działaniach zakładamy istnienie przyczynowości. Dlaczego?

Jak twierdzi Hume, „nie wiemy o przyczynie i skutku nic poza tym, że jakieś dwie rzeczy *łączyły się zawsze* ze sobą w przeszłości i że we wszystkich minionych przypadkach znajdowaliśmy je razem. Nie możemy przeniknąć rozumem, dlaczego są one nierozłączne. Obserwujemy tylko rzecz samą i znajdujemy zawsze, że dzięki temu stałemu powiązaniu dane rzeczy wiążą się w jedno w wyobraźni” [Hume 1963, I, 126-127]. Istotą przyczynowości – termin „istota” używam tu w luźnym, zdecydowanie nieesencjalistycznym znaczeniu – jest zatem regularne następowanie idei (rzeczy) po sobie. Doświadczanie owej regularności niejako w sposób naturalny wymusza na nas oczekiwania, że przyszłe wydarzenia będą podobne do minionych. Pytanie o charakter rozumowań dotyczących faktów odsyła zatem do relacji przyczynowo-skutkowej. Pytanie o nią samą i jej podstawy odsyła do doświadczenia, a nie rozumowania (Hume 2004, 30). Pytanie o podstawę wniosków uzyskanych z doświadczenia odsyła z kolei do nawyku (*habit, custom*) i przeświadczenia (*belief*), a więc pozaracjonalnych, naturalnych elementów umysłowej konstytucji.

Pojęciu nawyku poświęca Hume sporą część kluczowej, piątej części *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Jak zauważa, początkowo natrafiamy na dość banalną trudność: w codziennym życiu przywykliśmy do przeprowadzania konkretnych operacji poznawczych tak bardzo, że czynimy to bezwiednie i nie zdajemy sobie sprawy z mechanizmów za nimi stojących.

Taki jest wpływ nawyku, że tam, gdzie jest najsilniejszy, nie tylko maskuje naszą przyrodzoną niewiedzę, lecz także ukrywa sam siebie: z pozoru nie odgrywa żadnej roli właśnie dlatego, że odgrywa rolę największą [Hume 2004, 27].

Potrzeba zatem badań filozoficznych, które uwidoczniłyby owe sprężyny ludzkiego poznania i funkcjonowania. Skoro zdaniem Hume’a nawyk odgrywa tak fundamentalną rolę we wszystkich wnioskach dotyczących doświadczenia, to punktem wyjścia tych badań musi być pytanie o definicję

nawyku czy też przyzwyczajenia. W *Badaniach* Hume definiuje nawyk jako „zasadę ludzkiej natury” [Hume 2004, 38], której „wpływ musi utrzymywać się tak długo, jak ludzka natura pozostanie niezmienną” [Hume 2004, 37]. Zasada ta zmusza człowieka do zakładania powiązania przyczynowego między dwoma zdarzeniami (lub zdarzeniem a czymś danym pamięci) mimo tego, że „intelekt nie partycypuje w wyprowadzaniu tego wniosku” [ibid.]. Ostatecznie, jak pisze Hume, nawyk jest ostateczną możliwą do wskazania podstawą „wszystkich naszych wniosków wypływających z doświadczenia” [Hume 2004, 38].

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie o status i funkcję tak rozumianego nawyku. Hume nie ukrywa, że nawyk ma status biologiczny, czyli jest instynktem natury ludzkiej. Wynika stąd, że nawykowe łączenie ze sobą faktów w umyśle ma status naturalnego instynktu, którego „żadne rozumowanie lub proces myślowy nie są w stanie ani wywołać” ani mu zapobiec [Hume 2004, 41]. Interesująco i nowocześnie przedstawia się też Humowska definicja funkcjonalna nawyku. Nawyk jako zasada natury ludzkiej służy biologicznemu przetrwaniu ludzi: jest „wielkim przewodnikiem ludzkiego życia”, bez którego nastąpiłby „natychmiastowy koniec wszelkiego działania” [Hume 2004, 39]. Jeszcze dosadniej jest to ujęte na końcu czwartego rozdziału *Badań*: „Przyzwyczajenie jest ową zasadą [...], jaka jest niezbędna do utrzymania przy życiu naszego gatunku i do kierowania naszym postępowaniem wobec każdej okoliczności i w każdym zdarzeniu ludzkiego życia” [Hume 2006, 47].

Konsekwencją nawyku jest *przeświadczenie*: stan przekonania czy też pewności co do zaistnienia danego faktu bądź ciągu faktów. Przeświadczenie nie wywodzi się „ze świata”, tj. nie polega na porządku percepcji otrzymywanych z doświadczenia, ale zarazem nie pochodzi z woli, tj. nie możemy go w sobie wymusić, tak byśmy mogli uwierzyć w dowolną fikcję [Hume 2004, 42]⁷. I aczkolwiek Hume ma kłopoty z podaniem precyzyjnej definicji przeświadczenia [ibid.], to powyższa negatywna charakterystyka wystarcza, aby opisać przeświadczenie jako naturalny

⁷ Wniosek ten ma kapitalne znaczenie dla późniejszej Humowskiej analizy przekonań religijnych.

„rodzaj odczucia bądź poczucia” [ibid.], dzięki któremu w sposób bezpośredni (tj. bez udziału refleksji) odróżniamy przedstawienie prawdziwe (w sensie faktyczne) od fikcyjnego:

przeświadczenie jest czymś odczuwanym przez umysł, czymś, co pozwala odróżnić idee sądu od fikcji wyobraźni. Daje im ono większą wagę i większy wpływ, sprawia, że stają się o wiele ważniejsze, wzmacnia je w umyśle i czyni zasadami kierującymi naszymi działaniami [Hume 2004, 43].

Stany przekonaniowe nie są zatem dla Hume’a racjonalne – są bardziej „intensywnym i stałym” przedstawianiem sobie, które ma nawykowe, a więc biologiczne podstawy [Hume 2004, 43]. Okazuje się zatem, że jesteśmy sumą naszych instynktów. Rozwiązanie takie ma ważne konsekwencje dla religii i metafizyki. Jeśli uprzytomnimy sobie bowiem, że Humowska analityka weryfikacji sensowności używanych przez nas pojęć opiera się na ścisłej odpowiedniości impresji i idei, którą komentatorzy nazwali *copy principle*, to zastosowanie tego testu do fundamentalnych pojęć metafizycznych i religijnych może mieć wyłącznie destrukcyjny charakter: z faktu, że używamy słów takich jak *Bóg, dusza, ja, czy podmiot* nie musi wynikać ich sensowność. O ile nie jesteśmy w stanie wskazać impresji, z której się wywodzą owe słowa, o tyle nie możemy sensownie mówić, że słowa te są ideami, tj. że mają rzeczywiste znaczenie, mówią nam cokolwiek o świecie bądź o nas samych.

Humowska koncepcja nawyku ma oczywiście swoje odniesienia we współczesnej Hume’owi refleksji filozoficznej. Wśród autorów, którzy pisali wówczas o nawyku wymienić trzeba Francisca Hutchesona (*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1726) i Josepha Butlera (*The Analogy of Religion, Natural and Revealed*, 1736)⁸. Jednak obaj współcześni Hume’a nawyk ujmowali zgoła inaczej niż Hume, raczej jako *custom*, niż jako *habit*. W obu też wypadkach pojęcie nawyku pojawia się w kontekście moralnym: u Butlera jest narzędziem, które należy wykorzystywać w wychowywaniu do cnoty religijnej i moralnej poprzez pielęgnowanie

⁸ Trzeba dodać, że to drugie dzieło było jednym z głównych przedmiotów ataku Hume’a w *Dialogach o religii naturalnej*.

proreligijnych postaw i przekonań, natomiast u Hutchesona zyskuje znaczenie pochodzących z tradycji i obyczaju przeszkód, na jakie napotyka realizując naturalnych skłonności [Laursen 2011, 88n]. Tymczasem dla Hume'a, jak widzieliśmy, nawyki stanowią centralny element natury ludzkiej i jako takie wpływają na nasze władze poznawcze i sposób postrzegania rzeczywistości.

W efekcie sceptycznej krytyki poznania – przy założeniu, iż ma ona jednocześnie empirystyczną i mentalistyczną podstawę – Hume dochodzi do konkluzji, że moc samego rozumu nie wystarczy do tego, aby wyjaśnić skomplikowane mechanizmy nabywania wiedzy i operowania nią. W tym celu Hume wprowadza nową kategorię – kategorię umysłu, która zastępuje stosowaną zazwyczaj w teorii poznania kategorię rozumu. Rozum, zdaniem Hume'a, ogranicza się do wnioskowań demonstratywnych i stanowi wąską – i w pewnym sensie najmniej istotną – część naszego wyposażenia poznawczego. Posługiwanie się szerszym pojęciem umysłu pozwala wyjaśnić mechanizmy rządzące powstawaniem naszych przekonań, zwłaszcza w kontekście rozumowań przyczynowo-skutkowych. Jako że kategoria przyczynowości jest fundamentalnym pojęciem, umożliwiającym nie tylko zdobywanie wiedzy, ale przede wszystkim praktyczne funkcjonowanie w świecie, jej analiza ma dla całej twórczości Hume'a olbrzymią wagę⁹: uznanie, że nawyk ma podstawowe znaczenie dla teoretycznych konstrukcji i praktycznych działań przenosi rozważania Hume'a z płaszczyzny mentalistycznego empiryzmu do obszaru naturalistycznego praktycyzmu. Ma ono też, o czym przekonamy się niebawem, duże znaczenie dla projektu krytyki religii: jeśli naturalizacja objęła teorię poznania i służy do wyjaśniania zjawisk tak mentalnych, jak i społecznych (jest bowiem, w rzeczy samej, przejściem od „ja” do „my” [zob.

⁹ Nie oznacza to, że nie jest ona wolna od trudności, wynikających przede wszystkim ze zbyt szeroko zakrojonej krytyki: opierając krytykę przyczynowości na mechanizmie repetycji i nawyku, Hume odbiera sobie możliwość mówienia o relacji przyczynowej w innych, fundamentalnych dla jego filozofii kontekstach, na przykład w kontekście relacji między impresjami a ideami, czy wreszcie samej relacji wiążącej powtarzane zjawiska z nawykiem. Te pęknięcia w Humowskiej konstrukcji stanowią dogodne przejście do Kantowskiej wykładni przyczynowości. Zob. np. [Allison, 2008].

Grzeliński, 2005]), to nie ma żadnego powodu, żeby nie objąć nią przekonania społecznego oraz zachowań, które zwykliśmy nazywać religijnymi.

3.

Tylko biorąc pod uwagę podwójną grę Hume'a, w której sceptycyzm służy destrukcji racjonalistycznego modelu poznania i wiedzy, a jednocześnie stanowi prolegomena do rekonstrukcji naturalistycznego modelu poznania, możemy zrozumieć słynne i lapidarne słowa Hume'a z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*: „świat, albo to, co za niego bierzemy” [Hume 2004, 43]. Teoretyczny sceptycyzm ma bowiem swoją granicę, a jest nią kwestia naszego osobniczego przetrwania i wymaganego przez nie praktycznego funkcjonowania. Redukcja mechanizmów poznawczych do gry instynktów, z których najważniejszym jest nawyk, pozwala Hume'owi na przejście z tradycyjnego pola teoretycznego epistemologii na grunt zupełnie nowy, choć jeszcze nie dookreślony i niemożliwy do ostatecznego uzasadnienia za sprawą wcześniejszych sceptycznych konkluzji dotyczących samego charakteru poznania.

Konsekwencją tej wzajemnej gry sceptycyzmu i naturalizmu jest, rzecz jasna, w pierwszym rzędzie *odczarowanie* teorii poznania w jej episteologicznej postaci. Radykalny empiryzm, doprowadzony do swoich logicznych konsekwencji, nie pozostawia miejsca na dywagacje na temat metafizycznego, substancjalnego podmiotu poznania, generującego pewną i prawdziwą wiedzę o świecie w trwałym poznawczym odniesieniu do boskiego suprapodmiotu wszech- i przedwiedzy. Uzyskiwane przez biologiczne istoty poznanie ma status naturalny, opiera się na instynktach i jest odporne na ostateczne próby rozumowej konceptualizacji. W konsekwencji, skoro mentalistyczny punkt wyjścia sprowadza nas na manowce, jedyny dostępny nam opis procesów poznawczych musi mieć miejsce na poziomie psychologicznym (który, jak pisałem, Hume nazywa *geografią umysłu*). W rzeczywistości mamy tu więc do czynienia, co warto podkreślić raz jeszcze, z pierwszą propozycją naturalizacji epistemologii; nie dziwi więc, że Quine, postulując swój program defilozofizacji epistemologii, odwołuje się właśnie do Hume'a [Quine 1986]. Program

naturalizacji epistemologii¹⁰, czyli naturalistycznego wyjaśnienia statusu przekonań poznawczych, nie może nie mieć wpływu na najważniejszy element filozofii Hume'a – a przynajmniej element, któremu poświęcił on najwięcej czasu – czyli na filozofię religii. Wpływ ten da się prześledzić przynajmniej na dwóch poziomach refleksji: na poziomie prób **racjonalizacji teologii jako wiedzy o Bogu** oraz na poziomie **empirycznej filozofii religii**.

Jeden z najwybitniejszych współczesnych badaczy kontekstów (anty)religijnych w twórczości Hume'a, Paul Russell¹¹, pokazuje na przykładzie stosunku do tezy o istnieniu świata materialnego subtelną grę w Humowskiej filozofii dwóch zasad: sceptycznej i naturalistycznej. Zasada sceptyczna głosi, że „nasze przeświadczenie o istnieniu ciała (tj. świata zewnętrznego) jest fałszywe i opiera się na iluzji”, bądź też, w wersji słabszej, że „przeświadczeniu [temu] brak uzasadnienia” [Russell 2003, 287 i 285]. Zasada naturalistyczna mówi z kolei, że „w sposób naturalny i nieunikniony wierzymy w istnienie ciała” [Russell 2003, 287]. Tezy naturalistycznej nie można uzasadnić racjonalnie, ponieważ wszelkie takie próby prowadzą do którejś z tez sceptycznych [zob. Sieczkowski 2016]. Odwołanie do natury jest zawsze ostateczne, ale nie jest demonstratywne, jak w racjonalistycznej metafizyce XVII wieku.

Po pierwsze, Hume zdaje się zakładać, że fundamentem każdej teologii jest racjonalne przekonanie o istnieniu bóstwa, dlatego też wiele miejsca poświęca na realizację złożonego projektu krzyżowej krytyki popularnych w jego czasach dowodów na istnienie Boga [zob. Sieczkowski 2008, 276-281]. W odróżnieniu od Berkeley'a, Hume był przekonany, że bezwarunkowe uznanie istnienia materii ma fundamentalne znaczenie dla kwestii możliwości istnienia Boga. Materializm nie jest wrogiem religii¹²;

¹⁰ Michaud stwierdza wręcz, że „Hume [...] bronił niefundacjonalistycznej koncepcji filozofii, która nosi znamiona uderzającego podobieństwa do epistemologii znaturalizowanej” [Michaud 1987, 360].

¹¹ Zob. zwłaszcza monografię poświęconą ateistycznym implikacjom areligijnego *Traktatu o naturze ludzkiej* [Russell, 2008].

¹² Berkeley uznawał materializm za wroga religii, gdyż wyciągnął błędne konsekwencje z mechanicyzmu.

wręcz przeciwnie, metafizycznie usankcjonowany może stać się jej największym sojusznikiem. Jak wcześniej pisałem, filozofię Hume'a – w *Traktacie o naturze ludzkiej*, ale i później – organizuje gra sceptycyzmu i naturalizmu. Przypomnijmy: teza sceptyczna głosi, że naszemu przeświadczeniu o istnieniu ciał i świata materialnego brak uzasadnienia. Teza naturalistyczna głosi, że przekonanie o istnieniu ciał i świata materialnego ma charakter naturalny i nieunikniony [Russell 2003, 287 i 285]. Inaczej mówiąc, jest ono instynktownym, nawykowym przeświadczeniem i nie może stanowić wiążącej przesłanki w żadnych rozumowaniach demonstratywnych – nie jest przekonaniem demonstratywnie koniecznym i nie ma racjonalnego uzasadnienia – mających na przykład na celu udowodnienie istnienia bóstwa jako twórcy świata materialnego. Jak pisze Paul Russell, „po pierwsze, słaba wersja tezy sceptycznej (...) wystarczy, by zdyskredytować ambicje zarówno argumentu *a priori*, jak i *a posteriori*. Ten stopień sceptycyzmu wystarczy, by zważyć w pewność argumentów, które prowadzą od naszej *wiedzy* o istnieniu świata materialnego, do wiedzy o istnieniu Boga. Po drugie, teza naturalistyczna nie może służyć za właściwy fundament argumentów teologicznych” [Russell 2003, 285n]. Zamyka to kwestię możliwości demonstratywnego wykazania istnienia bóstwa.

Po drugie, naturalistyczny projekt Hume'a, bezwzględnie krytyczny wobec naukowych prób obiektywizacji religii, otwiera jednocześnie nową perspektywę badań religioznawczych. Hume, owyprowadzając teorię poza obszar religijnej *resp.* metafizycznej doktryny, co jest koniecznym korelatem projektu naturalizacji, otwiera możliwość obiektywistycznej, pozytywnej nauki o religii, która w konsekwencji krytyki obiektywnościowych roszczeń teologii, mogłaby abstrahować od przedmiotowej ważności przekonań religijnych, natomiast je same, jako elementy szerszego poziomu instytucjonalnego, traktować jako zjawisko w pełni naturalne.

Wydaje się, że w takim właśnie celu pisana jest *Naturalna historia religii*, pomyślana przez Hume'a jako uzupełnienie [zob. Hochfeldowa 1962] jego fundamentalnego dzieła z zakresu filozofii religii, czyli wydanych pośmiertnie *Dialogów o religii naturalnej*. I o ile *Dialogi* są dziełem *par*

excellence filozoficznym – nie bez racji można twierdzić, że są najwybitniejszym osiągnięciem filozoficznym Hume’a – o tyle *Naturalna historia religii*, jak sugeruje sama nazwa, jest badaniem, w którym religia ma być potraktowana analogicznie do przedmiotów badań przyrodniczych.

Wypracowana w *Traktacie o naturze ludzkiej* i zrekapitułowana w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* koncepcja habitualnej podstawy przeświadczeń staje się następnie dla Hume’a dogodnym narzędziem do analizy religii. Pisałem gdzie indziej [zob. Sieczkowski 2008], że Humowska krytyka religii jest jednocześnie wielotorowa i holistyczna. Hume wykazuje bezzasadność metafizycznych i ontologicznych roszczeń teologii, zarówno w wydaniu *a priori*, jak i *a posteriori* (w formie tego, co nazwał „teizmem eksperymentalnym”). Ta filozoficzna krytyka nie obejmuje jednak całej problematyki wskazanej przez Hume’a – należało jeszcze, w abstrakcji od przedmiotowości przeświadczeń religijnych, wskazać na naturalne mechanizmy leżące u podstaw tego, co nazywamy przekonaniami (przeświadczeniami) religijnymi. Krótka *Naturalna historia religii* to rodzaj ćwiczenia w zastosowaniu tej naturalistycznej perspektywy do badania fenomenu religijności¹³, ponieważ rozmaite przejawy religijności wywodzą się z zasad natury ludzkiej [Hume 1962, 139 i 162].

Dla Hume’a religia jest zjawiskiem naturalnym, wyrażalnym w kategoriach psychologicznych cech ludzkiej natury. Jest to prawdziwe zarówno w odniesieniu do wczesnych religii politeistycznych, jak i do późniejszych, bardziej wyrafinowanych monoteizmów. Twierdzenie to, wraz z argumentami wysuwanymi przez Hume’a w innych dziełach, jest częścią szerszego projektu antyreligijnego: przekonania religijne są możliwe do wyjaśnienia, ale nie uzasadnienia [Bailey, O’Brien 2014, 181].

¹³ Pomijam tutaj kwestię wzajemnego powiązania *Dialogów o religii naturalnej* i *Naturalnej historii religii*, które sprawia, że teksty te, zgodnie ze wskazaniem Hume’a w zakończeniu tej drugiej książki [Hume 1962, 217], należy czytać razem jako integralną całość [zob. Hochfeldowa 1962; Sieczkowski 2008]. Jeśli zignorujemy dwuznaczną komplementarność tych dzieł, trudno będzie nam zrozumieć ponawiane wciąż teistyczne deklaracje Hume’a w *Naturalnej historii religii*.

Wykazawszy w *Dialogach o religii naturalnej*, że nie istnieją rozumowe podstawy religii, Hume koncentruje się w *Naturalnej historii religii* na zagadnieniu źródeł religii w naturze ludzkiej i zaczyna od tezy, iż najpewniej pojęcie bóstwa „nie pochodzi z pierwotnego instynktu czy też z pierwotnej impresji naturalnej, z jakiej na przykład wywodzi się miłość własna, sympatia płci, miłość rodzicielska, wdzięczność czy odraza. [...] Pierwsze zasady religii muszą [więc] mieć charakter wtórny” [Hume 1962, 139n]. Ta ważna uwaga oznacza, że zdaniem Hume’a religijność, aczkolwiek popularna, nie jest faktem powszechnym, a zatem nie możemy mówić o wrodzonym instynkcie religijnym, za sprawą którego można by postawić epistemiczny znak równości między przekonaniami religijnymi i przeświadczeniami towarzyszącymi nam przy obcowaniu z faktami. Ze stwierdzenia Hume’a wynika także, że przeświadczenia religijne muszą mieć źródło w jakichś pierwotnych impresjach czy instynktach, określanymi przez filozofa jako zwykłe troski o to, co zdarza się w naszym życiu. Źródłem pierwotnych, a więc politeistycznych religii są zatem nie racjonalne spekulacje, lecz „zwykłe afekty człowieczego życia: usilne poszukiwanie szczęścia, lęk przed nieszczęściem w przyszłości, strach przed śmiercią, pragnienie zemsty, chęć zaspokojenia głosu i innych życiowych potrzeb” [Hume 1962, 148].

Istnieje jednak pewna, choć nie ścisła, analogia między przekonaniami dotyczącymi faktów a przekonaniami religijnymi: tak jak w pierwszym wypadku mamy do czynienia z nawykowym oczekiwaniem standardowych następstw znanych nam przyczyn, tak w drugim nawykowo usiłujemy odnaleźć przyczynę niezrozumiałego zjawiska. Im zdarzenie jest bardziej nieprawdopodobne i niezrozumiałe, tym chętniej doszukujemy się jego pozaziemskich przyczyn, przy czym nie dochodzi tu do żadnego procesu rozumowania, a jedynie do pewnego „ciągu myślowego, bardziej odpowiadającego ludzkiemu usposobieniu i zdolnościom” [Hume 1962, 169]. Oznacza to, że umysł ludzki nawykowo zakłada występowanie przyczynowego ustrukturywania zjawisk, co wynika z naszego przeświadczenia o zasadniczej jednorodności (*uniformity*) przyrody, które samo w sobie również jest nawykową (instynktowną) ekstrapolacją uporządkowanych w ciąg regularnych następstw zdarzeń z przeszłości.

Pierwotna religia ludzkości – politeizm – ma więc swoje korzenie w samej naturze ludzkiej i w biologiczno-poznawczej organizacji naszych władz umysłowych. W tym sensie jest ona najzupełniej naturalna, co bynajmniej nie oznacza, że jest prawdziwa.

Tylko w kontekście tych Humowskich wyjaśnień da się zrozumieć jego zagadkowe i zarazem ironiczne słowa, że z „zepsucia rzeczy najlepszych wynikają najgorsze” [Hume 1962, 182]. Wyjaśniając fenomen politeizmu, Hume wyjaśnił też bowiem w czysto naturalnych i zdroworozsądkowych kategoriach fenomen religijności. Wciąż jednak zagadką pozostaje przejście od owych „naturalnych” politeizmów do „niedorzecznych” monoteizmów: prym wiedzie wśród nich doktryna „naszych braci katolików”, co do której „w przyszłości trudno będzie pewnie przekonać niektóre narody, że jakaś ludzka, dwunoga istota mogła wyznawać podobne zasady”¹⁴ [Hume 1962, 188]. Jak widzieliśmy wcześniej, przekonania religijne można wyjaśnić, wskazując ich źródło, ale nie można ich uzasadnić. „Wyjaśnienie” monoteizmu jako „zepsutego” politeizmu odsyła zatem, zdaniem Hume’a, do podobnych zasad natury ludzkiej, czyli, odpowiednio, habitualnie warunkowanego powstawania i utrzymywania przeświadczeń.

Jeśli bowiem natura ludzka jest względnie trwała, to znaczy, jest w jakiś sposób analogiczna do jednorodności przyrody i skoordynowana z nią (a powinna taka być, jeśli stanowi jej element), to przeświadczenia religijne muszą powstawać na podobnych zasadach, co przekonania dotyczące faktów; w przeciwnym razie będą zwykłymi fikcjami wyobraźni. Jak pokazały analizy politeizmu, Hume znajduje mechanizm powstawania wierzeń pierwotnych podobny do mechanizmu powstawania przeświadczeń na temat faktów. Ale całe to rozumowanie opiera się na założeniu, że ludzkość nie była jeszcze wystarczająco rozwinięta intelektualnie, by zrozumieć błąd poznawczy leżący u podstawy prymitywnych politeistycznych wierzeń. Sytuacja człowieka współczesnego (Hume’owi) jest oczywiście zupełnie inna i naturalny animizm musi zostać uznany za

¹⁴ Chodzi przede wszystkim o doktrynę „rzeczywistej obecności” ciała i krwi Jezusa w chlebie i winie Eucharystii.

stanowisko naiwne, a nawet niedorzeczne. A jednak monoteizmy zawierają całą masę doktrynalnych twierdzeń, których uzasadnienia nie można znaleźć ani w rozumie, ani w przyrodzie. Ich kulturową obecność da się zapewne wyjaśnić (patrz: kolejny akapit), ale dotyczącego ich indywidualnego przeświadczenia już nie. Jak pamiętamy, według Hume'a przeświadczenie jest szczególnym, żywym i silnym sposobem ujęcia przedmiotu myśli, niezależnym od woli i wykluczającym fikcję [Hume 2004, 42n]. W jednym z najważniejszych fragmentów *Naturalnej historii religii* stwierdza on więc, że w ogóle nie można mówić o przekonaniach religijnych w analogii do przeświadczeń dotyczących faktów, ponieważ rzekoma siła przeświadczeń religijnych „bywa we wszystkich czasach bardziej udana niż rzeczywista”, a „afirmatywne stanowisko” ludzi w kwestiach religijnych znacznie bliższe jest „niewierze niż przekonaniu” [Hume 1962, 194]¹⁵. Mimo sceptycznych wątpliwości dotyczących wiedzy, rozstrzygnięcia teoriopoznawcze Hume'a mają w jego zamierzeniu posiadać charakter naturalny, a zatem powszechny. To, że nie da się ich pogodzić z obecnością w umyśle przeświadczeń religijnych, ma świadczyć wyłącznie na niekorzyść tych drugich. I rzeczywiście, jeśli będziemy dalej szukać wyjaśnienia obecnych w kulturze, trwałych treści religijnych, to będzie ono wyłącznie funkcjonalne, będzie odsyłało do instytucjonalnych form religijności jako narzędzi kontroli i władzy [Hume 1962, 213].

Jeśli natomiast chodzi o drugi, społecznie i kulturowo istotniejszy aspekt rzekomych przeświadczeń religijnych, czyli ich trwałość, to wydaje się, że Hume zwraca uwagę na pewien fenomen antycypujący Dennettowską koncepcję „wiary w wiarę” (*belief in belief*) [Dennett 2007, 200nn]. Nawyk i przyzwyczajenie operują bowiem nie tylko na poziomie indywidualnych doznań empirycznych, ale także – a dzisiaj powiedzielibyśmy: przede wszystkim – na poziomie przekonań podzielanych w społeczeństwie i powielanych kulturowo. Niedorzeczność

¹⁵ W *Dialogach o religii naturalnej* Hume uzupełnia to rozumowanie w charakterystycznie praktycystyczny sposób, pisząc – ewidentnie w kontrze do Butlera – że „pobudki religijne [w działaniach moralnych], jeżeli występują w ogóle, działają jedynie okresowo i przelotnie i niepodobna chyba, aby miały stać się dla umysłu czymś całkowicie zwykłym [*habitual*]” [Hume 1962, 126]

powielana wielokrotnie nie staje się oczywiście przez sam fakt powszechności racjonalna, niemniej jednak zakorzenia się wśród naszych przekonań w taki sposób, że fikcje bierzemy za fakty, podobnie jak czasami idee wyobraźni mylimy z ideami pamięci. Jak pisze Hume, z tego powodu do niektórych niedorzecznych doktryn „takeśmy już przywykli, że nie dziwimy się im nigdy” [Hume 1962, 188]. Wszechobecność przekonań, podobnie jak wszechobecność empirycznych następstw, nadaje im autorytet potrzebny do tego, by trwale unikać krytycznej rewizji. To spostrzeżenie Hume’a pozostaje dziś boleśnie aktualne i w nowym – nie tylko neoateistycznym – dyskursie na temat religijnym uważane jest za dane¹⁶.

4.

Jak się okazuje, Humowska koncepcja naturalnej historii religii znalazła wielu następców. Bailey i O’Brien wskazują na jej liczne podobieństwa do teorii Freuda, a bardziej współcześnie do teorii amerykańskiego socjologa religii Rodneya Starka [Bailey, O’Brien 2014, 174nn]. Podobieństwo to dotyczy jednak przede wszystkim treści: pewnej w dużej mierze zbieżnej wizji historii religii. Dużo bardziej interesujące jest podobieństwo formalne, czy też metodologiczne, które znajdujemy u wielu współczesnych socjologów i filozofów religii.

Daniel Dennett, autor książki *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, uważanej za najważniejszą filozoficzną eksplikację nowego ateizmu, otwarcie przyznaje się do inspiracji Hume’em [2007, 26-7]. W rzeczy samej, definicja religii jako „systemów społecznych, których uczestnicy wierzą w istnienie bytu nadnaturalnego lub bytów nadnaturalnych, których aprobaty należy szukać” [Dennett 2007, 9], jak i sam projekt badania religii jako zjawiska naturalnego („religia jest naturalna jako sprzeczna z tym, co *nadnaturalne*, czyli jest zjawiskiem ludzkim, składającym się ze zdarzeń, organizmów, przedmiotów, struktur, wzorów itp., które wszystkie podpadają pod prawa fizyki czy biologii, a zatem nie

¹⁶ Ważną rolę nawyku i przyzwyczajenia w kontekście życia społecznego i politycznego przekonująco przedstawia [Laursen 2011].

obejmują cudów” [Dennett 2007, 25]) jest kontynuacją metody Hume’a z *Naturalnej historii religii*. Odwołania do Hume’a są w *Breaking the Spell* częste, zwłaszcza w otwierającej książkę części metodologicznej. Cytaty z *Naturalnej historii religii*, w tym zdanie, którym Hume rozpoczyna *Naturalną historię religii*, pojawiają się także jako motta do poszczególnych podrozdziałów [Dennett 2007, 24].

Co ciekawe, rozważania Hume’a na temat naturalnego pochodzenia religii Dennett akceptuje nie tylko z racji słuszności metodologicznego podejścia, na jakich się opierają, ale także z racji trafności pewnych konkretnych stwierdzeń i rozstrzygnięć. Pojęcie postawy intencjonalnej (*intentional stance*), której Dennett poświęcił swoją wcześniejszą książkę [Dennett 1989], i które pełni ważną funkcję w procesie wyjaśniania podstaw religijności, ma swoje źródło w Humowskiej filozofii religii, gdzie przypisywanie intencji bytom zewnętrznym, ożywionym i nieożywionym, fikcyjnym i faktycznym, wynika z instynktownego nawyku i traktuje się jako jedną z przyczyn powstania religii:

Ludzi znamionuje powszechnie tendencja, ażeby wszystko, co istnieje, ujmować na własne podobieństwo i nadawać każdej rzeczy takie cechy, z jakimi są obcy i doskonale obeznani. Widzimy twarze ludzkie na tarczy księżycy, wojsko w chmurach i wiedzeni naturalną skłonnością, jeśli nie skoryguje jej doświadczenie i refleksja, przypisujemy złą albo dobrą wolę wszystkiemu, co nam sprawia przyjemność lub przykrość [Hume 1962, 150]¹⁷.

Dennett nie jest wyjątkiem. Wydaje się, że dziś niemal wszyscy niezaangażowani teologicznie badacze religii przyjmują rozwiniętą Humowską perspektywę badawczą i część jego rozwiązań, choć oczywiście głównym punktem odniesienia pozostaje dla nich Charles Darwin, na którego odkrycia, jak się uważa, filozofia Hume’a miała zresztą bardzo duży wpływ [zob. Huntley 1972]. Zarówno propozycje Richarda Dawkinsa, jak i Pascala Boyera i Jerry’ego Coyne’a¹⁸ zawierają te elementy analizy religii, które do filozoficznego dyskursu wprowadziła Humowska *Naturalna*

¹⁷ Dennett przywołuje ten fragment w [Dennett 2007, 108].

¹⁸ Zob. zwłaszcza [Boyer 1994, 2001; Coyne 2009; Dawkins 2006].

historia religii. Nie wydaje się, żeby inne, bardziej immanentne metody badania zjawisk religijnych miały dzisiaj rację bytu.

Z oczywistych powodów Humowska filozofia religii, zwłaszcza w jej drugim, naturalistycznym aspekcie, nie może być traktowana jako ostatnie słowo w debacie dotyczącej statusu i wyjaśnienia zachowań oraz zjawisk religijnych. Okazała się jednak dogodnym punktem wyjścia dla współczesnych badaczy, którzy do zjawisk religijnych podchodzą z obiektywistyczną skrupulatnością przyrodników. Racjonalistyczny (i sceptyczny) aspekt krytyki przekonań religijnych, który miał dla Hume'a fundamentalne znaczenie w kontekście jego epistemologicznego i teologicznego sporu z tradycją episteologiczną, znalazł swoją kontynuację w filozofii Kanta, która umocniła Humowski postulat usunięcia zagadnień teologicznych poza obszar demonstratywnej refleksji. Na rewindykację naturalistycznej krytyki religii Hume czekał nieco dłużej, ale współczesny stan badań nad nią i perspektywy, jakie się przed nią rysują, pozwalają sądzić, że oparta na pojęciach nawyku i przeświadczenia naturalizacja teorii poznania w kontekście stosowania jej do wyjaśnienia zjawisk religijnych może się okazać jego najbardziej trwałym dziedzictwem.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, Henry E., 2008, *Custom and Reason in Hume*, Oxford: OUP.
- Bailey, Alan and Dan O'Brien, 2014, *Hume's Critique of Religion. 'Sick Men's Dreams'*, Dordrecht: Springer.
- Boyer, Pascal, 1994, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal, 2001, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York.
- Coyne, Jerry, 2009, *Why Evolution Is True*, Oxford: OUP.
- Dawkins, Richard, 2006, *The God Delusion*, London: Bantam.
- Dennett, Daniel, 1989, *The Intentional Stance*, Cambridge-London: MIT Press.
- Dennett, Daniel C., 2007, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London: Penguin Books.
- Grzeliński, Adam, 2005, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Hume, David, 1962, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa, Warszawa: PWN.
- Hume, David, 1963, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I-II, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Hume, David, 2004, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Dawid Misztal i Tomasz Sieczkowski, Kraków: Zielona Sowa.
- Huntley, William B., 1972, *David Hume and Charles Darwin*, “Journal of the History of Ideas”, Vol 33, No. 3, ss. 457-470
- Hochfeldowa, Anna, 1962, *Dawida Hume’a „Dialogi o religii naturalnej”*, [wstęp do:] [Hume 1962].
- Huxley, Thomas, 1968, *Hume with Helps to the Study of Berkeley*, New York: Greenwood Press.
- Laursen, John Christian, 2011, *David Hume on custom and habit and living with skepticism*. “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 52, ss. 87-99.

- Michaud, Yves, 1987, *Hume's Naturalized Philosophy*, "Hume Studies", XIII, 2, ss. 360-380.
- Quine, Willard Van Orman, 1986, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] *Granice wiedzy i inne eseje*, Warszawa: PIW.
- Rutkowski, Mirosław, 2001, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Russell, Paul, 2003, *The Material World and Natural Religion in Hume's Treatise*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 85, ss. 269-303.
- Russell, Paul, 2008, *The Riddle of Hume's Treatise*, Oxford: OUP.
- Sieczkowski, Tomasz, 2006, *Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym*, „Przegląd Filozoficzny”, 59, ss. 187-202.
- Sieczkowski, Tomasz, 2007a, *Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris”, 6.
- Sieczkowski, Tomasz, 2007b, *Podmioty poznania w myśleniu episteologicznym*, „Edukacja Filozoficzna”, 44, ss. 201-216
- Sieczkowski, Tomasz, 2008, *Qui pro quo Dialogów, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka”, nr 20-21, ss. 265-301.
- Sieczkowski, Tomasz, 2012, *Episteologiczny ideał wiedzy i jego odrzucenie*, „Folia Philosophica”, nr 25, ss. 151-170.
- Sieczkowski, Tomasz, 2016, *David Hume i krytyka episteologii*, w druku.

ABSTRACT

THE SUM OF ALL INSTINCTS. HUME, HABIT, AND NATURALIZATION OF RELIGION

The paper aims to analyze the concept of habit in Hume and its operations in two theoretical dimensions: theory of knowledge and theory of religion. Hume considers habit as an instinctual basis for all judgments (beliefs) about the external world and also about the supposed existence of the supernatural. Hume's thought, both in the domain of epistemology and philosophy of religion can thus be viewed as naturalized, claiming that the biological, instinctual traits of human nature are responsible for our belief-forming operations. Especially, Hume's naturalization of religion seems to be ahead of its time and his methodological approach is now being developed by many leading anthropologists, biologists and philosophers.

KEYWORDS: Hume, religion, habit, belief, naturalization

SŁOWA KLUCZOWE: Hume, religia, nawyk, przeświadczenie, naturalizacja



WITOLD PŁOTKA
UNIwersytet Gdański

EPISTEMICZNA FUNKCJA HABITUALNOŚCI: ELEMENTY FENOMENOLOGII POZNANIA ZAWODNEGO

Wprowadzenie

Poznaniem zawodnym określa się w fenomenologii takie poznanie, którego nie jest ani poznaniem adekwatnym, ani apodyktycznym [Hopp 2009; Heffernan 2009]. Korelatem tego rodzaju poznania jest niepewność. Problem możliwości poznania zawodnego, które realizuje się także w formie poznania ucieleśnionego, jak się wydaje, najlepiej podjąć poprzez analizę epistemicznych funkcji habitualności lub nawyków, które konstytuują luźno rozumianą wiedzę. Wyobraźmy sobie następującą sytuację poznawczą. Będąc w sklepie, chcemy kupić cytrynę, dlatego udajemy się na dział owoców. Już z pewnej odległości wydaje nam się, że widzimy ten owoc, to znaczy spostrzegamy znany kształt i kolor, spodziewając się także, że postrzegany przez nas owoc będzie w określony sposób pachniał i smakował. Jednym słowem, przedmiot ten spostrzegamy *jako* cytrynę. Gdy jednak zbliżamy się do cytrusów okazuje się, że owoc ten nie jest cytryną, lecz nieznanym nam wcześniej egzotycznym owocem. Chociaż nic nie wiemy o tym owocu, postrzegamy go *jako* owoc. Dlatego przedmiot ten jawi się jako *typowy*, chociaż wymyka się pełnemu i wyczerpującemu ujęciu. Operacje te przebiegają w zasadzie bez naszej uwagi, ale to wstępne poznanie konstytuuje zawodną wiedzę, która pozwala stwierdzić, że już z góry jesteśmy w jakiś sposób zapoznani z przedmiotem naszego poznania. Głównym celem tej pracy jest opis elementów podobnej relacji epistemicznej oraz charakteru prezentacji w tej relacji przedmiotu poznania. Studium to zalicza się do fenomenologii poznania, której ogólnym celem jest eksplikacja istoty relacji poznawczej. Uwaga ta wymaga szerszego opracowania.

Przez fenomenologię poznania rozumie się projekt filozoficzny opracowany przez Edmunda Husserla, który jednak pozostając rozproszony w jego pismach, nie doczekał się systematycznego opracowania. Współcześnie można spotkać się z opinią, że fenomenologia operuje wąskim pojęciem poznania jako aktu syntetycznego [Waligóra 2013, 24-35]. Wydaje się jednak, że opinia ta zbyt szybko utożsamia fenomenologię poznania z określoną teorią poznania, ponieważ *fenomenologia* poznania jest dziedziną wstępną *teorii* poznania, jeżeli przez „teorię” rozumie się mniej lub bardziej uporządkowany system dedukcyjnie powiązanych tez [Rinofner-Kreidl 2004, 52-53]. Fenomenologia poznania dotyczy istoty poznania, którą eksplikuje w systematycznych opisach konstytucji wiedzy w relacji poznawczej. Opis ten ma charakter transcendentálny, czyli dotyczy konstytucji wiedzy w poznaniu jako korelacji momentu noetycznego i noematycznego; opis odnosi się do „jak” prezentacji przedmiotu w danym rodzaju aktów. Oznacza to, że opis ujmuje konstytucję przedmiotu poznania w świetle pytania o relację transcendencji i immanencji oraz ich sensu. I tak, opisując dajmy na to akt percepcji, w fenomenologii poznania dąży się do eksplikacji charakteru relacji poznawczej zarówno po stronie noetycznej (jako konstytucji), jak i noematycznej (np. opisując charakter prezentacji przedmiotu danego w percepcji jako danego „we własnej osobie”).

Odnosząc te ogólne ustalenia do problematyki habitualności, należy podkreślić, że celem fenomenologii poznania nawykowego jest opisanie charakteru prezentacji przedmiotu tego poznania jako przedmiotu wiedzy zawodnej. W ostatnich latach można dostrzec wyraźny wzrost zainteresowania problematyką habitualności w fenomenologii [Moran 2011; 2014; Lohmar 2014]. Dermot Moran, autor jednego z najpełniejszych opracowań zagadnienia habitualności w fenomenologii Husserla, podkreśla, że „całościowe fenomenologiczne określenie habitusu musi odsłonić różne funkcje, które pełni habitus na indywidualnej i kolektywnej płaszczyźnie” [Moran 2011, 56]. W tej pracy podejmuję postulat Morana w odniesieniu do problematyki epistemologicznej. Celem jest opis sposobów prezentacji przedmiotu w akcie poznania zawodnego, które konstytuują wiedzę poprzez pewną umiejętność lub w rutynowych aktach poznania. Nie idzie przy tym o rekonstrukcję przebiegu procesu przyczynowo-skutkowego, który miałby prowadzić do ustanowienia danego przekonania; taki sposób

postępowania bowiem zakłada naturalizację świadomości i nie pozwala skutecznie odrzucić sceptycyzmu [Stroud 2000, 5]. Jeżeli jednak poznanie rutynowe, które konstytuuje wiedzę zawodną, rzeczywiście jest korelatem niepewności i z zasady ma strukturę czasową, to oznacza, że ma charakter dynamiczny. Z tego powodu właściwą dziedziną badania poznania zawodnego jest fenomenologia genetyczna, która pyta o to, co nie jest dane wprost [Sowa 2014, 31]. W pierwszej kolejności należy jednak przybliżyć ogólne określenie habitualności. Następnie trzeba zapytać o fenomen horyzontu, którego analiza wnosi istotne obserwacje do tematu charakteru prezentacji przedmiotów w poznaniu zawodnym. Jak się okaże, niepewność jest korelatem wiedzy jako jej horyzont, który współustanawia to, co się prezentuje. Poza horyzontami sensu nie można jednak mówić o jakimkolwiek poznaniu. Dlatego horyzontalność poznania, najwyraźniej obecna w poznaniu percepcyjnym, prezentować się będzie jako istota poznania zawodnego. Horyzontalność poznania ujmuje się przez pryzmat intencjonalności, utożsamiając horyzont z intencjami pustymi, które jednak jako obecne *implicite* z zasady nie mogą się wypełnić.

Ogólne określenie fenomenologii habitualności

Problematyka habitualności w fenomenologii jest ściśle związana z zagadnieniem intencjonalności i czasu. Jak wiadomo, intencjonalność określa świadomość w jej przedmiotowym skierowaniu, a więc wyraża istotę świadomości, że ta jest zawsze świadomością *czegoś*. Ta ogólna definicja jest podstawą szczegółowych opisów świadomości, które mają na celu uchwycenie struktur przedmiotowego zwrócenia się świadomości. Z fenomenologicznego punktu widzenia wyróżnienie intencjonalności oznacza, że świadomość pojmuje się przede wszystkim jako akt; w zasadzie termin „akt” pełni funkcję *terminus technicus* dla określenia świadomości intencjonalnej [Husserl 2000, 433-439]. Akt świadomości ma z kolei strukturę czasową, co oznacza, że treści, które konstytuują się w akcie świadomości, mają modyfikację czasową. Na przykład określona treść może konstytuować się w akcie spostrzeżenia, przypomnienia lub życzenia, ale zawsze ma ona czasowy sposób prezentacji dla świadomości; w rezultacie, fenomen prezentacji treści należy opisać,

podkreślając, że treści te prezentują się w świadomości w określony sposób, podmiot „oczekuje” bowiem, że coś będzie się prezentowało tak, a nie inaczej, a następnie, to, co jeszcze przed momentem było „obecne” *in propria persona*, czyli w „teraz”, dane jest jedynie w „przypomnieniu”. Husserl określa te przedmioty immanentnymi obiektami czasowymi, zauważając, że konstytuują się one w trzech modyfikacjach: protencji, praimpresji i retencji [Husserl 1989, 44-53]. Analiza wewnętrznej świadomości czasu pokazuje, że świadomość konstytuuje się jako kontinuum faz czasowych, które ze swej istoty nie mogą być dane w momentalnym punkcie „teraz”, bo tworzą jedność z tym, co się oczekuje i tym, jak przedmiot przemija. Jednym słowem, w świadomości nigdy nie może prezentować się przedmiot jako dany w całości. Można powiedzieć, że świadomość w ogóle konstytuuje się w korelacji tego, co dane wprost i tego, co nie jest dane w ten sposób. Dlatego też konieczne okazuje się odróżnienie aktywnej syntezy świadomości od jej momentów pasywnych. Te ostatnie elementy Husserl opisuje właśnie jako habitualności, ponieważ, jak podkreśla, „Wszystko, co jest habitualne należy do pasywności” [Husserl 1966, 342].

W *Medytacjach kartezjańskich* (1931) różnica pomiędzy intencjonalnością aktową i pasywną znajduje odzwierciedlenie w opisie *ego* jako substratu habitualności; oba momenty mają przy tym charakterystykę czasową, aktywność bowiem wiąże się z terażniejszością, zaś habitualność – z przeszłością. Jak czytamy,

W doświadczeniu [...] ego dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczane, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia – jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne (*habituellen Eigenheiten*) [Husserl 1982, 32].

Jeżeli świadomość, zgodnie z powyższym, konstytuuje się w *modi* faz czasowych, prezentacja treści świadomości jest zróżnicowana.

Pierwotnie i „właściwie adekwatnie” doświadczany jest sam podmiot. Husserl opisuje ten sposób prezentacji jako „żywą terażniejszość”, co wydaje się korespondować z aktywnym momentem konstytucji treści. Podmiot nie jest jednak dany w całości, ponieważ współkonstytuuje go „najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja”. Moment ten należy opisać jako własność habitualną, pasywnie współkonstytuującą to, co się prezentuje. Czym zatem są habitualne własności świadomości?

Husserl widzi w pasywności gwarant ciągłości doświadczenia. Okazuje się bowiem, że akty konstytuują się jako korelacja momentu aktywnego i pasywnego. Wydaje się nawet, że element aktywny z istoty konstytuuje się w powiązaniu z elementem pasywnym. Nie ma więc aktu, bez wstępnie danej pasywnej treści, która jest dyspozycją do aktywnego zajęcia postawy. Dlatego też pasywność współkonstytuuje to, co się prezentuje jako pewna trwała dyspozycja lub nawyk. Przypomnijmy przykład z początku pracy: ujęcie owocu *jako* owocu jest podstawą dla spostrzeżenia danego, ale nieokreślonego przedmiotu, chociaż *aktywnie*, czyli w momencie „teraz”, *ego* nie uchwytuje w pełni przedmiotu aktu. Dzięki dyspozycji do postrzegania owoców *jako* owoców, podmiot zachowuje jedność doświadczenia. Mówiąc inaczej, w doświadczeniu nie może być dane to, co radykalnie „nowe” [Husserl 1973, 54]. Habitualność określa trwałą dyspozycję podmiotu do zajęcia określonej postawy wobec przedmiotu. Husserl idzie w tym kontekście nawet dalej, twierdząc, że habitualności konstytuują „całościowy styl i sposób bycia (*habitus*) podmiotu” [Husserl 1974, 387].

Jak twierdzi Husserl, celem fenomenologii habitualności jest opis nawyków w ogóle, a więc w sferze praktycznej, aksjologicznej i poznawczej [Husserl 1973, xxxviii]. Opis dotyczy przykładów realizacji rutynowych czynności, które konstytuują się dzięki odpowiednim dyspozycjom: praktycznym, wartościującym lub poznawczym. Należy przy tym podkreślić, że skoro habitualności współkonstytuują to, co dane, właściwym sposobem postępowania jest postępowanie regresywne, charakterystyczne dla fenomenologii regresywnej, która odsłania istotę tego, co obecne jedynie presumptywnie. Jednym słowem, opis powinien dotyczyć genezy aktów, a więc ich pasywnej podstawy [Husserl 2003, 407; Bernet, Kern, Marbach 1996, 185]. Ogólna fenomenologia habitualności, jak widzimy, pozwala na rozszerzenie pojęcia świadomości także na intencjonalność pasywną,

której funkcja polega na aprezentacji tego, co nie jest obecne w sensie właściwym, czyli w „żywej terażniejszości”.

Nawyki i przekonania

Chociaż ogólna fenomenologia habitualności powinna dotyczyć nawyków zarówno w dziedzinie praktyki, jak i aksjologii oraz poznania, wyróżnione miejsce w analizach Husserla zajmuje ta ostatnia dziedzina. Nawyki mianowicie kształtują się w doświadczeniu, a przez to dotyczą poznania. I tak, w *Filozofii jako ścisłej nauce* (1911) habitualności ujmuje się jako fundament konstytucji całościowej postawy poznawczej podmiotu wobec świata¹. Podobny opis odnajdujemy w *Medytacjach karmelitańskich* [Husserl 1982, 97-98], gdzie w pełni konkretne Ja określone przez habitualizm – głównie poznawczy – opisuje się jako monadę. Postawa, która określa Ja jako konkretny podmiot ma znaczenie poznawcze, ponieważ nie tylko kształtuje się wraz z doświadczeniem, ale dotyczy przekonań podmiotu o świecie. Rzecz w tym, że dane przekonanie zawsze jest w jakiś sposób umotywowane, a przez to i uzasadnione. Moment, który motywuje podmiot do zajęcia danej postawy nie jest jednak obecny w ten sam sposób, co treści aktualnie konstytuujące się w świadomości. To, że spostrzegany przedmiot jest owocem wpływa z niewyeksplikowanych przekonań, dajmy na to, że przedmioty znajdujące się w sklepie na dziale owoców są owocami; przekonanie to habitualnie (nawykowo) współkonstytuuje postawę podmiotu wobec nieokreślonego obiektu. Dlatego, idąc za Johnem Drummondem, „habitualność jest habitualnym przekonaniem” [Drummond 2008, 89]. Husserl bliżej analizuje ten aspekt habitusu w *Ideach II* (1916) oraz w *Doświadczeniu i sądzie* (1939).

W pierwszym z tych dzieł autor analizuje szczególnie, jak podkreśla, moment świadomości intencjonalnej, który opisuje się jako trwałe „przeświadczenia” [Husserl 1974, 158]. Jak twierdzi Husserl,

¹ „Doświadczenie jako duchowa własność nabyta przez osobę (*persönlicher Habitus*) jest osadem spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw. Jest ona istotnie uwarunkowana przez sposób, w jaki dana osobowość – jako ta szczególna indywidualność – czerpie motywy z aktów własnego doświadczenia, a także, w jaki ulega ona wpływom cudzych i przekazanych doświadczeń, uznając je lub odrzucając” [Husserl 1992, 62].

„przeświadczenia” te są w pewnym sensie „nawykowymi”, chociaż nie są tożsame z empirycznie ufundowanymi dyspozycjami. Dotyczą one raczej czystego Ja, a więc należą do istoty intencjonalnych zwróceń *ego*. Funkcja „przeświadczeń” nawykowych polega na konstytucji jedności Ja. Dokonuje się to poprzez trwałe żywienie określonych przeświadczeń, czyli poprzez kontynuację „przeświadczeń” już żywionych². Zachowanie jedności i kontynuacja żywionych „przeświadczeń” następuje na zasadzie motywowania prawomocności przekonań *ego* przez przekonania, których prawomocność uznano już wcześniej. Z kolei przekonanie, które samo motywuje do żywienia danego przekonania, ale które samo jest nieumotywowane, należy opisać jako uznane pierwotnie. Wraz zaś z pierwotnym uznaniem danego „przeświadczenia” podmiot nabywa własności odwołania się do pierwotnie uznanej treści; ten mechanizm określa istotę fenomenu konstytucji postawy jako całościowej struktury *ego*. Stąd, jak twierdzi Husserl, należy sformułować następujące prawo ejdetyczne:

każde „przeświadczenie” jest ustanowieniem czegoś, co dopóty zostaje własnością (*Besitz*) podmiotu, dopóki nie wystąpią w nim motywacje, które domagają się „zmiany” postawy, całkowitego poświęcenia dawnego przeświadczenia, *resp.* częściowego porzucenia go w odniesieniu do niektórych jego składowych, a zmiany co do całości [Husserl 1974, 160].

Jak widać, w świetle analiz z *Ideii II*, nawykowe „przeświadczenia” fundują jedność doświadczenia, ponieważ uzasadniają „nowe” przekonania; jako takie podlegają jednak korektom, a w skrajnej postaci mogą być odrzucone. Co jest jednak ważniejsze, opisy relacji pomiędzy nawykiem i przekonaniem odsłaniają, że z istoty niemożliwe jest absolutnie nowe i nieumotywowane doświadczenie. Teza ta jest przedmiotem analiz Husserla w *Doświadczeniu i sądzie*, gdzie autor bada fundamentalny poziom naoczności jako poziom pierwotnego

² „Identyczność czystego Ja polega nie tylko na tym, że ja (znów czyste Ja) spoglądając na każde *cogito* mogę uchwycić siebie jako identyczne Ja tego *cogito*, raczej: także w tym jestem, i to jestem *a priori*, tym samym Ja, o tyle że w postawach swych z koniecznością zachowują konsekwencję w pewnym określonym sensie; każda «nowa» postawa ustanawia pewne trwające nadal «przeświadczenie», *resp.* pewien temat (temat doświadczenia, sądu, radości, woli), tak że od tej chwili, ile razy ujmuję siebie jako tego samego, którym byłem przedtem, albo jako tego samego, który teraz jest i przedtem był, utrzymuję także swoje tematy, przejmuję je jako aktualne tematy, tak jak je przedtem uznałem” [Husserl 1974, 158-159].

doświadczenia. Husserl podkreśla w tym dziele istotowe otwarcie doświadczenia, które nigdy nie jest pełne i zawiera zawsze coś ponad to, co dane wprost. W § 25 twierdzi się, że „proces dokonujący się w źródłowej naoczności zawsze przenika już antycypacja, zawsze więcej się domniemuje antycypacyjnie, niż staje się dane jako rzeczywiście naoczne” [Husserl 2013, 122]. Opis struktury konstytucji przekonania i tutaj posiada charakterystykę czasową. Husserl opisuje już ustanowione przekonania jako habitualny zasób, który zawsze jest gotowy do przywołania oraz jako „osad habitualnych rozpoznań” [Husserl 2013, 122-123]. Tak ukonstytuowane przekonanie staje się elementem habitualnej wiedzy [Husserl 2013, 123], która prezentuje przedmiot w *modus* „już rozpoznanego” przedmiotu. Charakter tej prezentacji dołącza się do złożonej struktury prezentacji przedmiotu, tworząc z nim fenomenologiczną jedność. Własność habitualna nie konstytuuje się bowiem w przypomnieniu, ale jest momentem *konstytuującym* w „teraz”; zasadnicza różnica pomiędzy aktywną syntezą w spostrzeżeniu, a pasywną współkonstytucją pełnego sensu danej treści polega na tym, że to pierwsze nie jest motywowane i dopiero ustanawia pewną treść.

Należy w tym kontekście podkreślić, że pasywny charakter habitualizacji oznacza, że podmiot nie musi z konieczności mieć epistemicznego dostępu do procesu kształtowania się przekonania nawykowego (*habituelle Meinung*) [Husserl 2003, 430, przypis]. Jak podkreśla Husserl, „Ta habitualizacja wyniku źródłowo naocznościowego ujęcia następuje zgodnie z ogólną prawidłowością życia świadomości, by tak rzecz, bez naszego udziału” [Husserl 2013, 123]. Oczywiście proces ten może także przebiegać z „udziałem” *ego*, które aktywnie konstytuuje pewne nawykowe przekonanie. Rozpatrzmy w tym kontekście prosty przykład. Przypuśćmy, że filozof Jan w okresie czasu t_1 opracował skomplikowaną argumentację A za tezę T. Jan przedstawiał A i T wielokrotnie przy różnego rodzaju okazjach: podczas konferencji, sympozjów, w swoich publikacjach oraz podczas wykładów i w rozmowach prywatnych, przez co nabył łatwości w ich rekonstrukcji. W wyniku wypadku Jan traci jednak częściowo pamięć, w ten sposób, że zapomina A, ale żywi silne przekonanie, że T. Dlatego w okresie czasu po wypadku t_2 twierdzi on, że T, ale nie potrafi, pomimo usilnych prób, przytoczyć A. Na czym polega różnica pomiędzy ujęciem przez Jana T w t_1 i t_2 ? Odpowiedź jest złożona. Bez wątpienia

Jan posiadał w t_1 umiejętność, czy też zdolność do łatwego przywołania A i sformułowania na tej podstawie T. Co więcej w t_1 Jan mógł głosić T, bez konieczności rekonstrukcji A, ponieważ w dowolnym momencie mógł ją przywołać. W czasie t_2 Jan nie posiada umiejętności rekonstrukcji A, ale jednocześnie *wie*, że T. Czytając swoje publikacje w czasie t_2 , rozumie mianowicie, że T jest prawdziwe i uzasadnione. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że Jan posiada inny dostęp do T w t_1 i t_2 .

Rozpatrując powyższy przykład w kategoriach fenomenologicznych, należy podkreślić, że dla Jana T jest oczywistym sądem, którego prawdziwość rozpoznano w oczywistym doświadczeniu, czego rezultatem jest sformułowanie A. Wraz ze związaniem sądu ze stanem rzeczy, o którym ten sąd orzeka, Jan żyje w ciągłym, a więc nawykowym przekonaniu, że T. W rezultacie konstytucji tego związku możliwy jest powrót do źródłowej oczywistości. Podczas ponownego twierdzenia, że T, nawet przy braku odpowiedniego stanu rzeczy, Jan powraca do sądu jako oczywistego. Habitualność jest w tym kontekście momentem konstytuującym pewność i zaufanie Jana do T [Drummond 2008, 89]. Nie idzie przy tym o opisanie habitusu jako przypomnienia, to bowiem byłoby mylące. Habitualność określa raczej dyspozycję podmiotu epistemicznego do reaktywacji sądu bez rekonstrukcji i przebiegania całego procesu uzasadniania [Moran 2011, 61]. Habitualnie konstytuujące się przekonanie jest więc, jak opisuje to Husserl, domniemaniem czegoś więcej niż jest aktualnie dane (*Mehrmeinung*) [Husserl 1982, 68]. Epistemiczną funkcję habitusu należy opisać jako otwieranie pola możliwości uchwycenia owego „więcej” niż jest aktualnie dane. Dlatego habitualizacja określa istotową umiejętność i dyspozycję (*Vermögen*) [Husserl 2008, 274], które konstytuują łatwość poznania. W aspekcie noetycznym poznanie nawykowe charakteryzuje się łatwością konstytucji przekonań. Struktura ta konstytuuje się w wielości intencji, które współkonstytucją to, co dane nawet bez aktywnej postawy *ego*. Wydaje się, że opis ten należy uzupełnić o twierdzenie, że poznanie nawykowe jest spontaniczne i może następować zarówno w aspekcie aktywnym, jak i (najczęściej) pasywnym. Od strony noetycznej poznanie nawykowe konstytuuje więc określony sposób sądzenia, ale sądzenia nie wprost, a raczej presumtywnego, które określa całościową postawę poznawczą *ego* wobec przedmiotu poznania, czy też – szerzej – wobec świata [Husserl 2003, 407].

Niepewność poznania nawykowego a fenomena horyzontu

Dotychczasowe opisy aktu poznania nawykowego pokazują, że pasywność ma formę intencjonalną i że konstytuuje się jako struktura dynamiczna. Niezależnie od tego, bliżej przypatrując się noematycznej stronie aktu, czyli wiedzy habitualnej, należy podkreślić, że moment ten prezentuje swój przedmiot w istotowym *modus* niepewności. Husserl [2008, 112] pisze w tym kontekście o poznaniu nienaocznym i niejasnym lub mglistym (*vage*). Charakterystyka ta znajduje podstawę w tym, że przekonanie nawykowe nie jest dane na sposób intuicji, czyli w formie pełnego, adekwatnego wypełnienia (inaczej nie byłoby to poznanie nawykowe). Można powiedzieć, że poznanie nawykowe jest istotowo *niepełne*. Dlatego noematycznie opisując sposób prezentacji przedmiotów tego poznania jako przedmiotów wiedzy nawykowej, należy podkreślić, że *ego* posiada o nich wiedzę zawodną, ponieważ dane przekonanie nie może być wypełnione. Oczywiście, wiedza ta prezentuje przedmiot poznania w *modus* zaufania z perspektywy podmiotu epistemicznego, który znajduje się w konkretnej sytuacji poznawczej. Niemniej jednak możliwe są korekty tej *quasi*-pewności [Husserl 2008, 74-75]. Jak najtrafniej opisać tę sytuację?

W fenomenologii Husserla niepewność poznania nawykowego odzwierciedla horyzontalną strukturę poznania i doświadczenia w ogóle. Jak zauważyłem wcześniej, w istocie poznania leży to, że przedmioty prezentują się w nim zawsze w mniej lub bardziej określonym horyzoncie. Źródłowy sens horyzontu odnosi się do tych relacji poznawczych, które konstytuują się w aktach percepcji [Husserl 2008, 333]. Postrzegane przedmioty nie tylko dane są w pewnym zorientowaniu, ale przede wszystkim występują w pewnym kontekście. Można zauważyć, że w polu spostrzegania przedmioty są bezpośrednio otoczone przedmiotami należącymi do świata. Postrzegając rzeczy w otoczeniu, ma się jednak świadomość, że świat rozciąga się poza to, co dane i chociaż ta horyzontalna „obecność” rzeczy nie jest dana wprost, pozwala jednak na ujęcie tego, co dane w określonym kontekście. Wydaje się, że to horyzont konstytuuje daną rzecz w otoczeniu. To zaś pozwala na sformułowanie ogólniejszej tezy: dzięki horyzontowi przedmioty *już zawsze z góry* coś znaczą dla *ego*, czy też – obowiązują

ego. Dieter Lohmar [2014, 41] opisuje ten aspekt wiedzy jako przedwiedzę (*pre-knowledge*), która wstępnie kontekstualizuje poznanie. Nie ulega jednak wątpliwości, że przedmiot poznania jest całością, na którą składają się przejawy przedmiotu z jego „rdzeniem” oraz apercypowany, a więc dany w sposób niewłaściwy, horyzont³. Horyzont jest więc nieokreślony, ale pozwala określić (czy raczej – współokreślić) to, co dane wprost. W oparciu o tę istotową strukturę powiązania horyzontu, czyli tego, co nieokreślone, lecz *określające* i tego, co określone (rzecz), należy podkreślić, że z fenomenologicznego punktu widzenia nie można zasadnie twierdzić, że dana rzecz mogłaby być dana w całości, niejako „w sobie”. Horyzont zatem jest tym, co jest współpoznane (*Mitgewussten*) [Sowa 2014, 25-26], ale nie wprost. Husserl twierdzi, że:

Idea absolutnej pełni, jedność naoczności, która nie pozostawia dla niej nic więcej otwartego, która unaocznia wszystko w zupełności, czym po prostu jest przedmiot i nie tylko w sensie trwającej, rozwijającej się i rozbudowującego się ujęcia, jest konieczną [ideą – *W.P.*], lecz ideę w obszarze transcendencji zasadniczo niemożliwą do zrealizowania: w tym obszarze w ten sposób jako idea w kantowskim sensie. Niemożliwa do realizacji jest przy tym już idea naoczności ze względu na jej pełne określenie [...] jako takiej, która nie implikuje żadnego otwartego horyzontu [Husserl 2002, 168].

W fenomenologii poznania zawodnego należy podkreślić, że poznanie jako takie konstytuuje się w „otwartych horyzontach”. Oznacza to, że poznanie z istoty jest „otwarte”, czyli nie zamyka się w skończonych ciągach aktów. W *Doświadczeniu i sądzie* Husserl sięga do koncepcji horyzontu opisując tę otwartość doświadczenia. Zgodnie z jego opisami, otwarty horyzont nie tylko umożliwia jedność doświadczenia, ale ponadto umożliwia wzbogacenie sensu tego, co prezentuje się wprost. Dlatego:

Każde doświadczenie ma swój *horyzont doświadczeniowy*, każde ma jądro rzeczywistego i określonego pozyskania wiadomości, ma treść złożoną z bezpośrednio danych mu określeń, ale poza tym jądrem określonego charakteru bytowego, czegoś danego właściwie jako „tu

³ „Rzecz jest z koniecznością dana w samych tylko «odmianach przejawów», przy tym z koniecznością rdzeń, jaki stanowi to, co «rzeczywiście przedstawione», jest ujęciowo otoczony horyzontem czegoś «współdanego» w niewłaściwy sposób i czegoś bardziej lub mniej mgliście nieokreślonego” [Husserl 1967, 138].

oto” ma swój horyzont. Zawiera się w tym: każde doświadczenie odsyła do możliwości [*Möglichkeit*], a patrząc od strony ja, do wzbogacenia [*Ver-möglichkeit*] polegającego na tym, by nie tylko stopniowo eksplikować właściwie samodane określenia rzeczy, tego, co dane przy pierwszym wejrzeniu, lecz także coraz bardziej pozyskiwać doświadczeniowo nowe jej określenia [Husserl 2013, 41].

Dla Husserla to, co się prezentuje z istoty współkonstytuuje się, czy raczej *współprezentuje* z tym, co nie jest dane wprost, czyli na tle horyzontu. W akcie, czyli w intencjonalnym skierowaniu *ego* odnosi się więc do tego, co się prezentuje jako tego, co „otwarte”. Prezentacja ta ma strukturę intencji pustych. Wydaje się, że opis „otwartego” doświadczenia powinien uwzględniać dwa momenty. Przede wszystkim w doświadczeniu możliwe jest rozwinięcie tego doświadczenia ze względu na sam prezentujący się przedmiot. Ten aspekt horyzontalnej konstytucji przedmiotu można opisać jako *wewnętrzny* horyzont tego, co się prezentuje. Niezależnie od wewnętrznej prezentacji należy także zauważyć, że prezentujący się przedmiot może się konstituować ze względu na otoczenie, z którym *ego* pozostaje w relacji poznawczej. Aspekt ten, można opisać jako *zewnętrzny* horyzont tego, co się prezentuje.

Analizując horyzontalność poznania zawodnego, można dostrzec podwójną – ograniczającą i „otwierającą” – funkcję horyzontów. Bez wątplenia horyzontalna struktura doświadczenia i poznania uniemożliwia zupełne – adekwatne i apodyktyczne – uchwycenie tego, co się prezentuje; niemniej jednak horyzonty wstępnie pozwalają na określenie prezentującego się przedmiotu. Dzieje się tak, ponieważ epistemiczną funkcją horyzontów (rozumianych jako istotowa struktura habitusów) jest wstępne (pasywne) określanie pewnej *typiki* tego, co dane [Husserl 2008, 50-51, 262; 2013, 124-125]. Przez typikę doświadczenia należy tutaj rozumieć wstępne, bardzo ogólne określenia; są to horyzonty sensu, które umożliwiają dookreślenie nawet nieznanego przedmiotu jako typowego w pewnym aspekcie. Idąc za Husserlem, „Pusto domniemane ma swoją «niejasną ogólność», otwartą nieokreśloność, która się wypełnia tylko w postaci *bliższego określenia*. Zawsze więc zamiast w pełni określonego sensu są *puste ramy sensu*, które jednak same nie są ujmowane jako ustalony sens” [Husserl 2013, 125]. Sowa skłania się do określenia tego rodzaju wiedzy – wiedzą tła (*Hintergrundwissen, background knowledge*) [Sowa

2014, 26-27]. Dzięki tego rodzaju zawodnej wiedzy to, co się prezentuje w doświadczeniu, na przykład, gdy uchwytuje się w akcie percepcji, prezentuje się jako typowe. Takie nawykowe poznanie rozpoczyna się wraz z habitualizacją, gdy w akcie poznania *ego* zwraca się do czegoś nieznanego; ponownie konstytuując relację poznawczą z podobnym przedmiotem, podmiot epistemiczny może już postrzegać dany przedmiot jako typowy. Z tego powodu habitualizacja konstytuuje pasywny nawyk rozpoznawania czegoś jako *nowy* typ [Lohmar 2014, 43].

Podsumowanie i perspektywy badawcze

Podsumowując przedstawione analizy, należy przypomnieć, że głównym celem tego studium był opis elementów relacji poznawczej, w której konstytuuje się wiedza zawodna oraz opis charakteru prezentacji w tej relacji przedmiotów poznania. Szczegółowym celem była z kolei analiza epistemicznych funkcji habitualności jako istotnego momentu konstytucji przedmiotu poznania. Tym samym studium niniejsze podejmowało postulat Morana, aby przedmiotem analizy uczynić habitualności na jednym z poziomów realizacji relacji *ego* do świata, a mianowicie na poziomie epistemologicznym. Należy podkreślić, że konieczność tych analiz wypływa z faktu, że pojęcie habitusu u Husserla jest w zasadzie pojęciem operacyjnym, a więc takim, z którego korzysta się przy omawianiu szerokiego zakresu fenomenów, ale które samo nie znajduje pełnej eksplikacji w pismach tego filozofa [Moran 2011, 59]. Podjęte w tej pracy analizy pozwalają w pewnej mierze na systematyzację Husserlowskiej fenomenologii habitualności.

Wyniki analizy epistemicznych funkcji habitualności dotyczą dwóch aspektów aktu poznania zawodnego: noetycznego i noematycznego. Z noetycznego punktu widzenia poznanie nawykowe, które realizuje się przez habitualizację treści, charakteryzuje się łatwością konstytucji przekonań. Noetycznie ujmowane poznanie zawodne konstytuuje się zatem w wielości intencji, będących całością aktywnych i pasywnych syntez poznania. Opis ten uzupełniono o twierdzenie, że poznanie nawykowe jest spontaniczne. Z kolei z noematycznego punktu widzenia poznanie zawodne prezentuje swój przedmiot w istotowym *modus* niepewności, co w fenomenologii

oznacza – w sposób nienaoczny, niejasny i mglisty. Rzecz w tym, że przekonanie nawykowe, które konstytuuje się w poznaniu zawodnym nie jest dane na sposób adekwatnego lub apodyktycznego wypełnienia. Dlatego można podkreślić, że ta forma poznania charakteryzuje się istotową niepełnością lub „otwartością”. Moment ten wydaje się najlepiej uchwytować fenomen horyzontu; przez horyzont rozumiano pasywną strukturę intencjonalności, która współkonstytuuje to, co dane wprost.

Oba opisane aspekty poznania zawodnego skłaniają do stwierdzenia, że wiedza habitualna jest na wskroś subiektywną wiedzą. W tym kontekście mówienie o fenomenie horyzontu odnosi się do radykalnie subiektywnego doświadczenia przedmiotu poznania, który konstytuuje się zawsze w pewnym usytuowaniu. W fenomenologii poznania zawodnego wychodzi się zatem od opisanego sytuacji, w której to, co postrzegane zawsze postrzega się z pewnego punktu widzenia, czyli w odniesieniu do zorientowania podmiotu relacji poznawczej. W rezultacie analiz tego typu sytuacji odsłania się jednak istotowo sensotwórcze struktury, które konstytuują przedmioty dane w aktach poznania. Horyzontalna struktura poznania nawykowego, której epistemiczna funkcja polega na kontekstualizacji przedmiotu jako typowego dla danego podmiotu, prezentuje się jako struktura obowiązywania przekonań i żywienia interesów poznawczych [Husserl 2008, 333; 2013, 41-48].

Przedstawione analizy skłaniają do sformułowania wniosku, że fenomen poznania zawodnego otwiera fenomenologię poznania na problematykę eksternalnej konstytucji treści świadomości⁴. Bądź co bądź, wiedzę zawodną charakteryzuje istotowa nienaoczność, która jest momentem konstytuującym w tle; okazuje się jednak, że ta eksternalna konstytucja umożliwia uchwycenie wprost tego, co się prezentuje w aktualnym doświadczeniu, czyli tego, co „rzeczywiście i właściwie naoczne” [Husserl 2008, 112]. Na samym końcu można zauważyć, że przedstawione elementy fenomenologii poznania zawodnego pozwalają zrozumieć niektóre fenomeny relacji ucieleśnionego *ego* do świata. Fenomen horyzontalnej konstytucji przekonań wydaje się bowiem w szczególności dotyczyć rutynowego charakteru ruchów ciała żywego w

⁴ W sprawie problematyki możliwej internalistycznej i eksternalistycznej interpretacji fenomenologii, zob. [Płotka 2013].

danym otoczeniu; ruchy ciała żywego nie są w pełni uświadamiane, co oznacza, że nie mogą one stać się przedmiotem adekwatnego uchwycenia. Co więcej, sens ruchu ciała żywego konstryuuje się w korelacji z sensem „tła”. Tych sytuacji wydają się dotyczyć analizy Maurice’a Merleau-Ponty’ego [2001], a bardziej współcześnie – badania Evana Thompsona [2010, 313], który odnosi się do problematyki intencjonalności motorycznej jako własności habitualnej.

BIBLIOGRAFIA

- Bernet, Rudolf i Iso Kern, Eduard Marbach, 1996, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Drummond, John J., 2008, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham (MD): Scarecrow Press.
- Heffernan, George, 2009, *On Husserl's Remark that „[s]elbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen...” (XVII 164:32–33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility?*, „Husserl Studies”, 25, ss. 15-43.
- Hopp, Walter, 2009, *Phenomenology and Fallibility*, „Husserl Studies”, 25, ss. 1-14.
- Husserl, Edmund, 1966, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, 1974, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1982, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1989, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, Edmund, 1992, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl, Edmund, 2000, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl, Edmund, 2002, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen*

- (Sommer 1913), Dordrecht, Boston (MA), London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund, 2003, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Dordrecht, Boston (MA), London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund, 2008, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht: Springer.
- Husserl, Edmund, 2013, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lohmar, Dieter, 2014, *Types and Habits. Habits and Their Cognitive Background in Hume and Husserl*, „Phenomenology and Mind”, 6, ss. 40-51.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Moran, Dermot, 2011, *Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus*, „Journal of the British Society for Phenomenology”, 42 (1), ss. 53-77.
- Moran, Dermot, 2014, *The ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl's Phenomenology of Habitual Self*, „Phenomenology and Mind”, 6, ss. 24-39.
- Płotka, Witold, 2013, *Fenomenologia między internalizmem i eksternalizmem. Sformułowanie problemu*, „Studia Philosophiae Christianae”, 49 (1), ss. 71-91.
- Rinofner-Kreidl, Sonja, 2004, *What is Wrong with Naturalizing Epistemology? A Phenomenologist's Reply*, [w:] Richard Feist (red.), *Husserl and the Sciences: Selected Perspectives*, Ottawa: University of Ottawa Press, ss. 41-68.
- Sowa, Rochus, 2014, *Episodische und nicht-episodische Intentionalität. Zur konstitutiven Funktion der epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens bei Edmund Husserl*, „Fenomenologia”, 12, ss. 15-48.
- Stroud, Barry, 2000, *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Evan, 2010, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Waligóra, Marcin, 2013, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków: Universitas.

ABSTRACT

EPISTEMIC FUNCTION OF HABITUALITIES: ELEMENTS OF PHENOMENOLOGY OF FALLIBLE COGNITION

The article analyses the phenomenon of fallible knowledge as knowledge constituted in inadequate way of givenness. The key concept in this context is habituality, i.e., passive structure of consciousness that co-constitutes the object of cognition. It is argued that habitual moment of consciousness contextualizes cognition of unknown objects by presenting them as *typical* for a subject in a certain cognitive relation. One can describe this phenomenon by referring to the broad notion of horizon. As the author claims, phenomenology of fallible knowledge presents human cognition as defined by horizons, so as essentially "open." The descriptions enables one to understand phenomena of cognitive situatedness of a subject and of embodied exploration of the world by the lived body.

KEYWORDS: habituality, fallible knowledge, situatedness, horizon, Husserl

SŁOWA KLUCZOWE: habitualność, wiedza zawodna, usytuowanie, horyzont, Husserl



ANNA MATUCHNIAK-KRASUSKA
UNIwersytet Łódzki

KONCEPCJA HABITUSU U PIERRE'A BOURDIEU

Wprowadzenie

Łaciński termin *habitus*, wywodzący się z greki, a stosowany przez filozofów i uczonych greckich, rzymskich, chrześcijańskich (m.in. Platona, Arystotelesa, Cyserona, Wergiliusza, Tomasza z Akwinu), trafił do języka francuskiego i do socjologii francuskiej przede wszystkim dzięki dziełom Pierre'a Bourdieu. W języku polskim właściwie nie funkcjonował, aż do czasów współczesnych, gdy pojawiły się tłumaczenia niektórych książek Pierre'a Bourdieu, zwłaszcza *Dystynkcji* [Bourdieu 1979, 2005]. Termin *habitus* został wcielony do korpusu języka polskiego i poddany deklinacji zgodnej z gramatyką polską, co początkowo budziło opór znawców łaciny. Interesujące, że nie figuruje w żadnym słowniku wyrazów obcych, co wskazywałoby na etap pośredni między słowem obcym a zapożyczeniem z języka obcego przyjętym w języku polskim. Symptomatyczne, że filologowie tłumaczący dzieła z greki czy łaciny, podawali polskie odpowiedniki terminu *habitus*, zgodne z jego denotacją i konotacją w danym przypadku. Słowo *habitus* było bowiem wieloznaczne. Obecnie, w języku polskim oraz w naukach humanistycznych i społecznych przyjęte jest rozumienie *habitusu* za socjologiczną wykładnią wynikającą z analiz Pierre'a Bourdieu.

Habitus w ujęciu filologicznym i filozoficznym

Łaciński rzeczownik *habitus* utworzony od czasownika *habere* (mieć, posiadać) jest odpowiednikiem greckiego rzeczownika ἡέξίς [héksis]. Greckie ἡέξίς, rzeczownik utworzony od formy czasu przyszłego

czasownika ἔχειν [échein] – mieć, posiadać, etymologicznie oznacza stan lub „pozysk”, czyli „to, co człowiek sobie zdobędzie, pozyska”. Termin był używany przez filozofów greckich, rzymskich i chrześcijańskich w znaczeniu właściwym oraz przenośnym, a bogactwo konotacji dotyczyło wielu desygnatów.

W znaczeniu właściwym habitus odnosił się do dwóch rzeczy: po pierwsze, do wyglądu, postaci, postawy, figury, budowy ciała, a po drugie – do ubioru, stroju, szaty. Świadczą o tym cytaty z dzieł uczonych i literatów z przełomu er, z I wieku przed oraz I i II wieku po Chrystusie, takich jak: filozof Marcus Tullius Cicero – Ciceron (106-43 p.n.e.), poeci Quintus Horatius Flaccus – Horacy (65-8 p.n.e.) i Publius Vergilius Maro – Wergiliusz (70-19 p.n.e.), historycy Titus Livius – Liwiusz (59 p.n.e. – 17 n.e., Valerius Maximus (pierwsza połowa I wieku n.e.), Cornelius Tacitus – Tacyt (druga połowa I wieku n.e.), Gaius Suetonius Tranquillus – Swetoniusz (pierwsza połowa II wieku n.e.), pisarz i uczonec Gaius Plinius Caecilius Secundus – Pliniusz (61/62-113 n.e.).

Do wyglądu, postaci, postawy, figury, budowy ciała odnoszą się poniższe cytaty; termin habitus oraz jego odpowiednik w języku polskim są zaznaczone pogrubioną czcionką. „Statua in muliebrem figuram **habitu**que formata”: „Posąg stworzony na kształt **i postać** kobiety” [CIC. Verr. 3, 87 – Plezia 1962, 690]. „Adde vultum **habitu**que hominis, quem tu vidisse beatus”: „Dodaj twarz **i wygląd**, postawę człowieka; szczęśliwy jesteś, że go widziałeś” [HOR. Sat. 2, 4, 92 – Horatius Flaccus 1970, 223]. „**Habitus** gentium harum cum magnitudine corporum tum specie terribilis erat”: „**Wygląd** tych plemion z wielką ilością ludzi był wówczas na pozór straszny” [LIV. 22, 46, 5 – Plezia 1962, 690]. „Capillorum informis **habitus**”: „Bezkształtny **wygląd** fryzury” [VAL. MAX. 9, 5, 1 – Plezia 1962, 690]. „Iacere in lectulo suo compositus in **habitu** studentis”: „Leżeć na swej sofie przyjąwszy **postawę** studiumującego” [PLIN. Epist. 5, 5, 5 – Plezia 1962, 690]. „Vestitus comitatusque vix ad privati modice locupletis **habitu** (...) advenit”: „Przybył w stroju i otoczeniu ludzi ledwie odpowiednim z **wyglądu** dla człowieka prywatnego, średnio zamożnego” [LIV. 38,14, 9 – Glare 1968, 782].

Kolejne fragmenty tekstów łacińskich wskazują na **ubiór, strój, szatę**. „Rex non tantum privato vestitu, sed etiam reorum **habitu**

supplex (...) venit": „Król przybył jako błagalnik, o czym świadczył nie tylko brak osobistej (*scil.* królewskiej) szaty, lecz także **strój** dłużników, który przywdział (...)” [AN. Bell. Alex. 67, 1 – Plezia 1962, 690]. „Dardanios **habitus** et Troia vidit arma”: „**Strój** i broń Dardanów widziała Troja” [VERG. Aen. 3, 596 – Plezia 1962, 690]. „Militibus (...) sparsis per domos occulto **habitu**”: „Gdy żołnierze (...) rozproszyli się po domach ukryci **pod strojem**” [TAC. Hist. 1, 85 – Plezia 1962, 690]. „Caligula succinctus poparum **habitu**”: „Kaligula **w** podniesionej do pasa **szacie**, jak sługa kapłański” [SUET. Cal. 32 – Plezia 1962, 690].

Wykorzystując współczesną koncepcję interakcjonistyczną Ervinga Goffmana, można powiedzieć, że habitus denotował aktora społecznego oraz jego powierzchowność [Goffman 2008].

W znaczeniu przenośnym habitus funkcjonował, zarówno u Greków, jak i Rzymian, w trzech obszarach semantycznych: po pierwsze oznaczał właściwość, cechę, położenie, stan; po drugie – nastrój, usposobienie; po trzecie – posiadanie, stan, sposób istnienia, nawyk, sprawność, usposobienie, przyzwyczajenie, zdolność, postawę, dyspozycję, trwałą właściwość.

Pierwszy obszar semantyczny obejmujący właściwość, cechę, położenie, stan występuje u filozofów – Platona i Cycerona, historyków – Horacego, Liwiusza, Valeriusa Maximusa, pisarzy i uczonych – Pliniusza oraz Aulusa Corneliusa Celsusa.

Platon w *Fajdrosie* pisze o zgubnych dla stanu ciała i duszy kontaktach ze złym człowiekiem: „(...) εἰ δὲ μὴ ἀναγκαῖον εἶη ἐνδοῦναι αὐτὸν ἀπίστω, δυσκόλω, φθονερω, ἀηδεῖ, βλαβερῶ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῶ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος **ἕξι**ν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτω πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παιδείου, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται” [εἰ δέ μέ, anankaíon eíe endúnai autón apísto, dyskólo, fthoneró, aedeí, blaberó mén prós usían, blaberó dé prós tén tú sómatos **héksin**, polý dé blaberotáto prós tén tés psychés paídeusin, hés úte anthrópois úte theoís timióteron úte éstin úte poté éstai]: „(...) a jeśli nie, to się oddać w ręce tego niedowiarka, grubianina, zazdrośnika, obrzydliwca, szkodnika, który jest zgubą dla majątku, zgubą dla **stanu** (*scil.* rozwoju) ciała, ale największą zgubą dla wychowania duszy, nad którą nic cenniejszego ani ludzie, ani bogowie nie mają, ani mieć nie będą” [PLAT. Phaedr. 241 C 3 – Platonis 1939, II, 219-220].

Natomiast Cycero podnosi wrodzone zalety niektórych ludzi, co ujmuje określenie właściwości; w terminologii Pierre'a Bourdieu byłyby to dyspozycje. Pisze też o stanie ciała. „Ita recepti me biennio post non modo exercitator et corpori mediocris **habitus** accesserat”: „I oto po dwóch latach powróciłem nie tylko bardziej biegły w sztuce wymowy, lecz także **stan** mego ciała był zadawalający” [CIC. Brut. 316 – *Oxford Latin Dictionary* 1968, 782]. „Ego multos homines excellenti animo ac virtute fuisse, et sine doctrina naturae ipsius **habitu** prope divino per se ipsos et moderatos et grave extitisse, fateor: etami illud adiungo, saepius ad laudem atque virtutem naturam sine doctrina quam sine natura valuisse doctrinam”: „Przyznaję, że wielu ludzi o wybitnych zaletach ducha nie posiadało żadnego wykształcenia, a opanowanie i powaga cechowały ich z natury, dzięki wrodzonym im, boskim niemal **właściwościom**. Dodam jeszcze, że o sławie cnoty częściej rozstrzygały wrodzone zalety bez wykształcenia niż wykształcenie pozbawione oparcia w naturze” [CIC. Arch. 15 – Cicero 1899, 54].

Podobne refleksje formułuje Horacy w dziele *O sztuce poetyckiej*. „Format enim natura prius nos intus ad omnem fortunarum **habitu**: iuvat aut impellit ad iram aut ad humum maerore gravi deducit et angit”: „Albowiem natura już wcześniej kształtuje nas od środka do wszelkiego **położenia** losu: skłania do radości bądź gniewu lub ciężkim smutkiem przygniata do ziemi i dręczy” [HOR. Ars. 109 – Horatius Flaccus 1970, 298].

O stanie ciała pisali uczeni medycy i filozofowie, wskazując na możliwość określenia jego dobrej lub złej kondycji przy pomocy stosownych epitetów towarzyszących słowu kluczowemu – habitus. Uczony rzymski Pliniusz, także używa terminu habitus dla określenia stanu ciała, zestawiając cechy ciała i atrybuty ducha (mądrości) – „qui sapientiae studium **habitu** corporis praeferunt”: „którzy przedkładają dążenie do mądrości nad **stan** ciała” [PLIN. Ep. I, 22, 6 – Glare 1968, 782]. Zaś Aulus Cornelius Celsus, encyklopedysta rzymski z pierwszej połowy I wieku po Chrystusie, w dziele *De medicina – O medycynie*, opisuje „malus corporis **habitus**”: „zły **stan** ciała” [CELS. Med. 2. 10. 7 – Glare 1968, 782]. Ten sam autor i w tym samym dziele poszerza zastosowanie terminu habitus, oznaczającego stan, ale nie tylko ciała, osoby, ale także innych zjawisk fizycznych, na przykład pogody. „In

bono tempestatum **habitu**": „przy dobrym **stanie** pogody" [CELS. Med. 2. 1. 4 – Glare 1968, 782].

Natomiast Liwiusz w rozprawie *Od założenia miasta*, używa terminu habitus na określenie stanu posiadania, stanu majątkowego. „Belli pacisque munia (...) **pro habitu** pecuniarum fierent": „Odtąd obowiązki obywatelskie w czasie wojny i pokoju niech będą wyznaczane (...) **według stanu** majątkowego" [LIV. 1, 42, 5 – Plezia 1962, 690]. Jeszcze dalej od ciała i ducha jednostki (*vide* Platon, Horacy, Cyceron, Pliniusz), a następnie jej dóbr (*vide* Liwiusz), posuwa się Valerius Maximus, pisząc w dziele *Facta et dicta memorabilia – Wydarzenia i powiedzenia godne zapamiętania*, o stanie państwa. „Labentem civitatis statum in pristinum **habitu**m revocavit": „Chylące się ku upadkowi państwo przywrócił do dawnego **stanu**" [VAL. MAX. 4,1 – Plezia 1962, 690]. Habitus jest tu stanem jakiegoś podmiotu, niekoniecznie osoby fizycznej.

Zaś Aulus Gellius, gramatyk rzymski z drugiej połowy II w n.e., w dziele *Notes Atticae – Noce Attyckie*, rozprawia na temat „disserit **de** (...) convivii **habitu** cultuque": „**właściwości** (...) uczyty i sposobu życia" [GELL. Noct. Att.13, 11, 1 – Plezia 1962, 690].

Drugi obszar semantyczny, w którym habitus oznacza nastrój, usposobienie, występuje w *Dziejach (Historiae)* historyka rzymskiego Tacyta. „Ceterum antequam destinata componam repetendum videtur qualis status urbis, quae mens exercituum, quis **habitus** provinciarum fuerit": „Zatem zanim przedstawię to, co sobie założyłem, wydaje mi się, że należy ponownie przypomnieć, jaki był stan miasta, jaki duch panował wśród żołnierzy, jaki **nastrój** w prowincjach" [TAC. Hist. 1, 4 – Plezia 1962, 690]. „Et hic quidem Romae tamquam in tanta multitudine, **habitus** animorum fuit": „Taki był wówczas **nastrój** umysłów w Rzymie, jak to było naturalne wśród tak licznej grupy ludzi" [TAC. Hist. 1, 8 – Plezia 1962, 690].

Trzeci, najszerszy obszar semantyczny terminu habitus odnosi się do greckiego słowa ἥξις [hékxis], oznaczającego posiadanie, stan, sposób istnienia, nawyk, sprawność, usposobienie, przyzwyczajenie, zdolność, postawę, dyspozycję, trwałą właściwość; występuje w filozofii greckiej u Platona i u Arystotelesa, filozofii rzymskiej u Cycerona oraz filozofii chrześcijańskiej u Tomasza z Akwinu. Wiele poniższych cytatów z dzieł Platona wskazuje, że dominuje ujęcie habitusu jako

stanu duszy, zmiennego a więc dynamicznego, cechującego się posiadaniem wiedzy, mądrości lub brakiem takowej, czyli niewiedzą, głupotą. Mądrość, rozum, rozsądek można tu rozumieć jako zasób wiedzy; natomiast kolejne z boskich darów – rozsądek, jako dyspozycję duchową. Obydwa te terminy – stan i dyspozycję, zestawia Arystoteles, wskazując, że stan charakteryzuje raczej stałość i trwanie, a dyspozycję jako zdolności – raczej potencjalność. W koncepcji Pierre'a Bourdieu obecne są obydwie te sensory, wyrażane terminami habitus (jednakowo brzmiącym po łacinie, po francusku i po polsku) a także dyspozycje, np. dyspozycja estetyczna (gr. *héksis*, fr. *disposition*, pol. dyspozycja). Wiedza, umiejętności są określane jako kompetencja (*compétence*).

Wypada więc przytoczyć cytaty z dzieł Platona takich jak: *Kratylos*, *Prawa*, *Parmenides*, *Fajdros*, *Fileb*, *Państwo*, *Teajtet*. W *Teajtecie* pisze: „Ὅτιω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον, ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις” [Húto dé kai en té paideía apó hetéras **hékseos** epí tén ameíno metabletéon, all' ho mén iatrós farmákois metabálllei, ho dé sofistés lógois]: „Tak samo i w wychowaniu trzeba ten drugi **stan** zamieniać na stan lepszy; lekarz zmienia [stany] z pomocą lekarstw, a sofista – z pomocą słów” [PLAT. Theaet. 167 A 4 – Platonis 1939, I, 304]. A w *Prawach*: „Δειμαίνειν ἐστὶ που ταῦτ' ἀμφότερα τὰ πάθη, καὶ ἔστι δείματα δι' ἕξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα” [Demaínein estí pu taút' amfótera tá páthe, kai ésti deímata di' **héksin** faúlen tés psychés tiná]: „Przecież oba te stany (τὰ πάθη) to jest pewien lęk i to są lęki, pochodzące z jakiegoś złego **stanu** (ἕξιν) duszy” [PLAT. Leg. 790 E 8 – Platonis 1939, I, 201]. W *Parmenidesie* zastanawia się: „Οἷόν τε οὖν τὸ ἔχον πως μὴ ἔχειν οὕτω μὴ μεταβάλλον ἐκ ταύτης τῆς ἕξεως” [Hoíon te ún tó échon pos mé échein húto, mé metabállon ek taútes tés **hékseos**]: „A czy to możliwe, żeby coś nacechowanego w pewien sposób nie miało tej cechy, nie przechodząc z tego **stanu** w inny?” [PLAT. Parm. 162 B 9 – Platonis 1939, I, 52]. „Τὸ δ' ἀλλοιούμενον ἄρ' οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι μὲν ἕτερον ἢ πρότερον, ἀπόλλυσθαι δὲ ἐκ τῆς προτέρας ἕξεως” [Tó d' alloiúmenon ár' uk anánke gígnestchai mén héteron é próteron, apóllystchai dé ek tés protéras **hékseos**]: „A to zmieniające się czy nie musi stawać się inne niż przedtem i ginąc z poprzedniego **stanu**?” [PLAT. Parm. 163 A 7 – Platonis 1939, I, 53-54]. W *Filebie* określa głupotę: „κακὸν μὴν ἄγνοια καὶ ἦν δὴ λέγομεν ἀβελτέραν ἕξιν” [kakón

mén áгноia kaí hén dé légomen abeltéran **héksin**): „a niewiedza i to, co nazywamy **głupotą** (dosł. **stanem** głupoty)” [PLAT. Phil. 48 C 2 – Platonis 1939, I, 123]. W *Kratylesie* zaleca wybór mądrości jako pożądanego stanu duszy – umysłu. „Ὄρθως μὲν ἔχει ἀειρείτην καλεῖν, ἴσως δὲ αἰρετὴν λέγει. ὡς οὕσης ταύτης τῆς ἕξεως αἰρετωτάτης, συγκεκρότηται δὲ καὶ καλεῖται ἀρετή” [Oorthós mén échei aeireíten kaleín, ísos dé airetén légei, hos úses taútes tés **hékseos** airetotátés, synkekrótetai dé kai kaleítai areté]: „Prawidłowo należy mówić «zawsze płynąca» (ἀειρείτη); a może znaczy «zasługująca na wybranie» (αἰρετη), jako że jest ona najbardziej wybrania godnym **stanem duszy** – w skróconej formie nazywa się ἀρετή [areté]” [PLAT. Cra. 415 D 5 – Platonis 1939, I, 224]. W *Prawach* zaleca równowagę, wynikająca z godnego stanu duszy i stosownych działań. „Ἄλλα μὴν καὶ τιμάς γε, εἰς ταυτὸν ἀποβλέπων, τῶν μὲν μεθέξει καὶ γεύσεται ἐκόν, ἅς ἂν ἡγήται ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν, ἅς δ' ἂν λύσειν τὴν ὑπάρχουσαν ἕξιν, φεύζεται ἰδία καὶ δεμοσία” [Aalla mén kai timás ge, eis tautón apoblépon, tón mén methéksei kai geúsetai hekón, hás án hegétai améino hautón poiésein, hás d'án lýsein tén hypárchusan **héksin**, feúksetai idía kai demosía]: „A jeśli o zaszczyty chodzi, na to samo będzie patrzył, jedne przyjmie i będzie ich kosztował chętnie, jeżeli będzie uważał, że one uczynią go lepszym, a o których by przypuszczał, że zburzą jego obecną **strukturę** (**stan** obecny), tych będzie unikał w życiu prywatnym i publicznym” [PLAT. Res. 591 E 5-592 A 3 – Platonis 1939, IV, 287]. „(...) ἐάν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν, ἣν ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῶζῃ τε καὶ ξυναπεργάζαται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτη τῇ πράξει ἐπιστήμην (...)” [eán ti prátte é perí chremáton ktésin é perí sómatos therapeían e kai politikón ti e perí tá ídia ksymbólaia, en pási tútois hegúmenon kai onomádzonta dikaían mén kai kalén práksin, hén án taúten tén **héksin** sódze te kai ksynapergádzetai, sofían de tén epistatúsan taúten té práksei epistémen]: „(...) kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach nazywa on sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego **równowagę** (**stan**) zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje (...)” [PLAT. Res. 443 E 5 – Platonis 1939, IV, 131]. Znamienne jest łączenie w tych rozważaniach

filozoficznych indywiduum i społeczeństwa, jednostki i grupy. „Νῦν ἡμῶν ἐκάτερος ἕξιεν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τῆν δυναμένην ἀθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν” [Nyn hemon hekateros **heksin** psyches kai diathesin apofainein tina epicheiresei ten dynamenen anthropois pasi ton bion eudaimona parechein]: „Teraz każdy z nas spróbuje wskazać taki **stan** duszy i taką jakąś postawę duchową, która by potrafiła wszystkim ludziom zapewnić szczęście w życiu” [PLAT. Phil. 11 D 4 – Platonis 1939, II, 60].

Użycie francuskiego i polskiego terminu „dyspozycja/dyspozycje”, nie zaś określenia „stan” jest zasadne w przypadku poniższych wywodów Platona pochodzących z *Fileba* i *Praw*. „Ἔστι δὴ ποιηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξεώς τινος ἐπίκλην λεγομένη” [ésti dé ponería mén tis tó kefálaion, **hékseós** tinos epíklen legoméne]: „Jest to, i to jest najważniejsze, wada, a nazwę swą bierze od pewnej **dyspozycji**” [PLAT. Phil. 48 C 8 – Platonis 1939, II, 123]. „Ὁ δὲ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεῦτερον δὲ μετὰ νοῦν σῶφρων ψυχῆς ἕξις” [Hho de proton au ton theion hegemonun estin agathon, he fronesis, deuteron de meta nun sofron psyches **heksis**]: „To bowiem jest pierwsze i naczelne spośród boskich dóbr: rozsądek; na drugim miejscu po rozumie stoi rozwaga, jako **dyspozycja** duchowa (ψυξῆς ἕξις)” [PLAT. Leg. 631 C 5 – Platonis 1939, V, 10].

U Arystotelesa termin habitus – heksis, występuje w dziełach takich jak *Categoriae – Kategorie*, *Ethica Nicomachea – Etyka Nikomachejska*, *Metaphysica – Metafizyka*, oznaczając, podobnie jak u Platona, stan, trwałe dyspozycje, sprawności. W *Metafizyce* pisze: „Ἐξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡσπερ πράξις τις ἢ κίνησις” [**Heksis** de legetai hena men tropon hoion energeia tis tu echontos kai echomenou, hosper praksis tis e kinesis]: „**Stan** jest jakby działaniem tego, kto ma, i tego, co ma, jakby jakąś czynnością albo ruchem” [ARIST. Metaph. 1022 b 4 – Aristotelis 1960, II, 1022]. W *Kategoriach* zaś obszerniej wyjaśnia: „Ἐξις εἶδος τι ποιότητος (...) διαφέρει ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιμώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον” [**Heksis** eidos ti poiotetos (...); diaferai **heksis** diatheseos to poly chronimoteron einai kai monimoteron]: „**Stan** jest rodzajem jakości (...); **stan** różni się od dyspozycji tym, że jest bardziej stały i trwały” [ARIST. Cat. 8 b 27-28 – Aristotelis 1960, I, 8]. „Ἡ γὰρ ἕξις τινὸς

ἔξις λέγεται καὶ ἡ ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη καὶ ἡ θέσις τινὸς θέσις, καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὡσαύτως” [He gár **héksis** tinós **héksis** légetai kaí he epistémē tinós epistémē kaí he thésis tinós thésis kaí tá álla dé hosaútos]: „Bo **posiadanie** jest **posiadaniem** czegoś, a wiedza jest wiedzą o czymś, a położenie jest położeniem czegoś i podobnie w innych przypadkach” [ARIST. Cat. 6 b 5 – Aristotelis 1960, I, 6]. „Ἐξείς δὲ εἰσιν ὅσαι αἰτιαί εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως, οἷον ἀνδρία σωφροσύνη δειλία ἀκολασία” [**Hekseis** de eisin hosai aitiai eisi tu tauta e kata logon hyparchein e enantios, hoion andria sofrosyne delia akolasia]: „**Trwałe dyspozycje** to te, które powodują, że uczucia są zgodne z rozumem lub jemu przeciwne, np. męstwo, umiarkowanie, tchórzostwo, rozwiązłość” [ARIST. Cat. 1220 b 18 – Aristotelis 1960, II, 1220]. „Τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἔξεις ἢ δυνάμεις εἰσί, τὰ δ’ ἐνέργειαι καὶ κινήσις” [Ton de en psyche ta men **hekseis** e dynameis eisin, ta d’ energeiai kai kinesis]: „A z [dóbr] duchowych jedne to **trwałe dyspozycje** albo zdolności (δυνάμεις), inne znów to czynności (ἐνέργειαι) i procesy (κινήσις)” [ARIST. Cat. 1218 b 37 – Aristotelis 1960, II, 1218]. W *Etyce Nikomachejskiej* definiuje zalety jako trwałe dyspozycje, takie jak wiedza, cnota, dzielność, zasługujące na społeczną aprobatę. „Ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ ἔξιν τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν” [Epainumen de kai ton sofón kata **heksin**; ton **hekseon** de tas epainetas aretas legomen]: „Ale i mądrego chwalimy z powodu tej jego **trwałej dyspozycji**; te zaś spomiędzy **trwałych dyspozycji**, które zasługują na pochwałę, nazywamy zaletami” [ARIST. Eth. Nic. 1103 a 8-9 – Aristotelis 1960, II, 1103]. „Ἡ ἐπιστήμη ἔξις ἀποδεικτική” [He epistémē **heksis** apodeiktiké]: „Wiedza jest **trwałą dyspozycją** do postanowienia” [ARIST. Eth. Nic. 1139 b 31 – Aristotelis 1960, II, 1139]. „(...) καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶη ἀν ἢ ἔξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἀνθρώπος γίγνεται καὶ ἀφ’ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἀποδώσει” [kai he tu anthropu arete eie an he **heksis** af’ hes agathos anthropos gignetai kai af’ hes eu to heautu apodosei]: „(...) i cnota (dzielność) człowieka jest **trwałą dyspozycją**, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” [ARIST. Eth. Nic. 1106 a 22 – Aristotelis 1960, II, 1106].

Także u Cycerona występuje podobna do Arystotelesowskiej konotacja habitusu, jako stanu, dyspozycji, sprawności. W pismach retorycznych *O inwencji* pisze: „**Habitum** autem appellamus animi aut

corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem”: „**Sprawnością** zaś nazywamy stałą i bezwarunkową cechę bądź doskonałość w jakiejś rzecz” [CIC. Inv. 1, 36 – Plezia 1962, 691]. „Virtus es tanimi **habitus** naturae modo atque rationi consentaneus”: „Cnota jest **stanem** ducha zgodnym z naturą i rozumem.” [CIC. Inv. 2, 159 – Glare 1968, 782].

W średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej termin habitus pojawia się *explicite* u wzorującego się na Arystotelesie Tomasza z Akwinu dla oznaczenia jakości, właściwości, sprawności. Świadczą o tym poniższe fragmenty *Sumy teologicznej*, głównego dzieła świętego uczonego, zaczętego w 1268 roku i pisanego niemal do śmierci. „**Habitus** dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud”: „**Sprawnością** nazywa się dyspozycję, której ktoś dobrze lub źle używa w odniesieniu do siebie samego albo do czegoś innego” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.49, a.1c – Aquinatis 1952, I-II, 215]. „**Habitus** autem, quando perfecta inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit **habitus**, sicut puer fit vir”: „**Sprawność** zaś, kiedy jest doskonała (ugruntowana) nie łatwo może być utracona. I tak dyspozycja staje się **sprawnością**, jak chłopiec staje się mężczyzną” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.49, a.2 – Aquinatis 1952, I-II, 216]. „**Habitus** est qualitas simplex, non constituta ex pluribus **habitus**, etiam si ad multa se extendat”: „**Sprawność** jest pojedynczą **jakością (właściwością)**, która nie składa się z wielu **jakości**, nawet jeżeli rozciąga się na wiele rzeczy (dotyczy wielu rzeczy)” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.54, a.4 – Aquinatis 1952, I-II, 238]. „Virtus humana est quidam **habitus** perficiens hominem ad bene operandum”: „Cnota ludzka jest pewną **sprawnością** doskonalącą człowieka, by mógł dobrze działać” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.141, a.1 – Aquinatis 1952, I-II, 238]. „Finis autem virtutis, cum sit **habitus** operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quo **habitu** operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut **habitus** vitiosi; alqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est **habitus** semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur qua recte vivitur: ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur qua nullus male utitur”: „Celem cnoty, skoro jest ona **sprawnością**

działania, jest samo to działanie. Ale trzeba wiedzieć, że niektóre **sprawności** działania zawsze odnoszą się zła [moralnego], tak jak te **sprawności**, które są wadami; niektóre zaś mogą się odnosić zarówno do dobra jak i do zła, jak np. zdanie, które może odnosić się do prawdy lub do fałszu. I dlatego aby odróżnić cnotę od tych [sprawności], które są złe [moralnie], określa się cnotę jako tę [sprawność], dzięki której żyje się w sposób prawy. Aby natomiast odróżnić cnotę od tych [sprawności], które są raz dobre raz złe [moralnie], określa się cnotę jako [sprawność], której nikt nie może użyć źle [pod względem moralnym] [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.55, a.4c – Aquinatis 1952, I-II, 242]. „(...) **habitus** virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. (...) **habitus** autem corporales possibile est causari ex uno actu”: „(...) cnota jako **sprawność** nie może być oceniana na podstawie jednego czynu, ale na podstawie wielu. (...) możliwym zaś jest ocenianie **sprawności** ciała na podstawie jednego czynu” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.51, a.3 – Aquinatis 1952, I-II, 227]. „(...) sapientia et intellectus quidam **habitus** sunt. (...) aliqui **habitus** homini a Deo infunduntur”: „(...) mądrość i rozumienie są **sprawnościami**. (...) niektóre **sprawności** zostają człowiekowi wlane przez Boga”. [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.51, a.4 – Aquinatis 1952, I-II, 228]. „**Habitus** medio modo se habet inter potentiam et actum”: „**Sprawność** jest czymś pośrednim pomiędzy władzą i [jej] aktem” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.71, a.3 – Aquinatis 1952, I-II, 318]. „Verum (...) est duplicite considerabile: uno modo, sicut per se notum: alio modo sicut per alium notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et perperitur stadium ab intellectu. Et ideo **habitus** perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est **habitus** principiorum”: „Prawdę można rozważać dwojako: w pierwszy sposób jako znaną samą przez się, w drugi - jako znaną przez coś innego. Co zaś jest znane samo przez się, ma pozycję zasady (principium) i przyjmowane jest natychmiast przez intelekt. I dlatego **sprawność** doskonaląca intelekt do tego rodzaju rozważania prawdy nazywa się rozumieniem, które jest **sprawnością** [pierwszych] zasad” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.57, a.2c – Aquinatis 1952, I-II, 249]. „Ars nihil est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Sic igitur ars, proprie loquendo, **habitus** operativus est”: „Sztuka nie jest niczym innym jak słusznym powodem czynienia różnych dzieł. Tak zatem

sztuka, właściwie mówiąc, jest **sprawnością** działania” [THOM. AQUIN. Sum. Theol. I-II, q.57, a.3c – Aquinatis 1952, I-II, 250].

Karl Rahner omawia hasło „habitus” w słowniku teologicznym i podaje:

Habitus to w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej taka determinacja możliwości, dzięki której zostaje ona tak ukształtowana, że doskonale i w sposób trwały (jako stan) odpowiada swej naturze (**habitus perfectivus**). Jeżeli ukształtowanie możliwości czynnej jest tego rodzaju, że staje się ona źródłem jednorodnych aktów o określonej jakości, mówi się o **habitus operativus**. Naturalnym podłożem habitus jest dyspozycja; opierając się na niej, można „nabyć” habitus dzięki systematycznemu powtarzaniu określonych czynów (**habitus acquisitivus**). Jeżeli taki (nabyty) habitus odnosi się do obiektywnego dobra moralnego, to nabyty w ten sposób dobry habitus nazywa się cnotą. (...) Analogicznie można również mówić o złym habitus, który zwykle określa się jako wadę [Rahner, Vorgrimler 1987, 137].

Symptomatyczne, że w polskim przekładzie używany jest łaciński termin habitus, ale bez użycia deklinacji polskiej. Obecnie termin ten jest odmieniany, tak jak każdy polski rzeczownik.

Natomiast Jacek Woroniecki w *Polskim Przeglądzie Tomistycznym* z 1939 roku pisze:

Dobrym przykładem takiego nadania ścisłego znaczenia filozoficznego wyrazowi codziennego naszego użytku jest termin **sprawność**; zaczyna on już być ogólnie używany dla oddania **héksis proairetiké**, **habitus operativus** i oznacza, w przeciwieństwie do nawyku, świadome i niezmechanizowane zwiększenie uzdolnienia do czynu. Gdy idzie o ten proces usprawnienia, to mamy w polskim języku w formie czasownikowej terminy bliżej odpowiadające łacińskiemu **habitus**: mianowicie mówimy „mieć się dobrze lub źle” (**habitus entitativus**), „nie posiadać się z radości, gniewu, posiadać wiedzę lub sztukę” (**habitus operativus**). 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** (...). Ciekawym jest, że francuscy tomiści nie wytworzyli sobie jeszcze terminu własnego dla oznaczenia **habitus** i że posługują się łacińskim **habitus** niezrozumiałym dla ogółu. W języku niemieckim jeszcze Kant proponował oddawać **habitus** przez *Fertigkeit* (*Tugendlehre: Einleitung*, XV) [Woroniecki 1939, 61-69].

Interesujące, że w znakomitym wykładzie z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, Władysław Tatarkiewicz omawia dzieła i poglądy Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, nie używając jednak łacińskiego terminu *habitus*, a sformułowań czystej polszczyzny [Tatarkiewicz 1970].

Habitus w ujęciu socjologicznym Pierre'a Bourdieu

Habitus jest koncepcją mającą długą historię, od Arystotelesa do Norberta Eliasa, poprzez filozofów średniowiecznych, Leibniza, Husserla i Merleau-Ponty'ego – wyjaśniają autorzy *Słownika Bourdieu* [Chauvire, Fontaine 2003]. Jak wyznał Bourdieu, istnieją analogie między jego koncepcją habitusu a koncepcją przyzwyczajenia, nawyku (*habitude*) u Deweya.

A sam Bourdieu w *Le sens pratique* podaje precyzyjną, choć bardzo długą definicję:

Warunki związane z pewną klasą o określonych warunkach bytu produkują *habitus*, to jest system dyspozycji trwałych i przenoszonych, funkcjonujących jako zasada generująca i organizująca praktyki, oraz reprezentacje, które mogą być obiektywnie dostosowane do ich celów bez zakładania świadomego zmierzania do tego celu, a także opanowanie operacji niezbędnych dla ich osiągnięcia, obiektywnie „regulowanych” i „regularnych”, nie będących absolutnie produktem poddania się tym regułom; to wszystko jest dyrygowane kolektywnie, nie będąc produktem organizującej akcji dyrygenta [Bourdieu 1980, 88-89; Chauvire, Fontaine 2003, 49; Matuchniak-Krasuska 2010, 28].

Znacznie krótsze jest wyjaśnienie zawarte w kolejnym opracowaniu koncepcji Pierre'a Bourdieu, autorstwa Patrice'a Bonnewitza: „Habitus to system trwałych dyspozycji nabytych przez jednostkę w trakcie procesu socjalizacji, które generują i organizują praktyki oraz identyfikacje i wyobrażenia (*représentations*) jednostek i grup społecznych” [Bonnewitz 2002, 94].

Jest to jedna z kluczowych koncepcji Bourdieu, związana z „polem”. Mające charakter dyspozycji habitusy są „realnymi możliwościami”, aktualizującymi się w praktykach. Habitus jest

strukturą strukturującą i ustrukturowaną; zasadą generującą praktyki, podobnie jak gramatyka generatywna Chomsky'ego. Jest wytworem określonych warunków historycznych i społecznych, nie będąc jednak w pełni przez nie zdeterminowanym. Wprowadza zachowania zgodne z logiką pola społecznego. Wszystko to, co jest związane z habitusem: język ciała, gesty, postawy, są zinternalizowane przez jednostki tak silnie, iż zdają się naturalne. Wyposażeni w habitus agenci społeczni działają spontanicznie zgodnie z jego strukturą, bez dokonywania świadomych kalkulacji i wyborów. Habitus „ekonomizuje” zatem refleksję i działanie. Ponadto dostarcza schematów klasyfikacyjnych do percepcji rzeczywistości, porządkuje procesy kognitywne i mentalne. Działa jako druga natura. Określoną strukturę społeczną i życie społeczne traktuje jako oczywiste, naturalne, a tym samym prawomocne. Habitus służy zatem iluzji społecznej. Trudno jest uwolnić się od swojego klasowego habitusu. Nawet świadomość tego zjawiska oraz wynikające ze znużonego treningu zmiany kompetencji językowych nie wystarczają do „wyzwolenia się” z habitusu. Habitus pierwotny uzewnętrznia się przy każdej okazji przypominającej warunki jego powstania. Bourdieu, prowadzący socjogenetyczne studia nad polem literatury oraz jego „tłumacze i propagatorzy”, przypominają przykłady bohaterów książek: *My fair lady*, *W poszukiwaniu straconego czasu*, *Czerwone i czarne*. Bourdieu odpierał zarzut dotyczący determinizmu habitusu, podkreślając, iż habitus zawsze respektuje margines swobody agentów społecznych, „ma granice i toleruje wolność” [Chauvire, Fontaine, 2003, 32.] Błędna jest też, niechętna habitusowi, interpretacja, iż ujmuje on regularności statystycznie notowane, a zatem jest przejawem mnożenia bytów nad potrzebę. Niemniej jednak, habitus pozostaje konceptem przydatnym o dużej sile eksplikacyjnej, zarówno na poziomie teoretycznym, jak i empirycznym.

Alain Accardo w swojej książce poświęconej prezentacji koncepcji Pierre'a Bourdieu cały długi rozdział poświęca habitusowi [Accardo 1983; Matuchniak-Krasuska 2010]. Agenci orientują się automatycznie, spontanicznie w przestrzeni społecznej. Prawie każde pole wywiera na agentów wielorakie działanie pedagogiczne (*action pedagogique multiforme*). Stale uczy się czegoś: „nie baw się zapałkami”, „popatrz jakie to piękne”. Równocześnie uczy się czegoś więcej, niż tylko konkretnej czynności – nabywa dyspozycji ogólnych (*dispositions*

générales) do działania, mówienia, myślenia, odczuwania, w taki a nie inny sposób, we wszystkich sytuacjach podobnych do tych, w których przebiegało ich formowanie. Chodzi o ukształtowanie u danego agenta ogólnej, fundamentalnej dyspozycji do reprodukcji pewnego rodzaju praktyk. Accardo podaje przykłady specyficznych habitusów dwóch klas społecznych, pełniących równocześnie funkcje dystynktywne: podobne jest w ramach klasy, różne między klasami. Rozrzutność arystokracji w średniowieczu – luksus, wydatki, szczodrość, były ich strategiami dystynktywnymi. Nowobogaccy zawsze byli skąpi. Agent pochodzący z drobnomieszczańskiej rodziny „drobnych ciułaczy” do końca życia będzie odczuwał przymus oszczędzania; stanie się on cechą jego osobowości. We wszystkich przypadkach agenci społeczni nabywają cech fizycznych, intelektualnych i moralnych związanych z ich pozycją w systemie społecznym.

Osobowość jest całością konstytutywnych dyspozycji. Całość dyspozycji do działania, myślenia, postrzegania i odczuwania w określony sposób tworzy habitus. Ethos – całość dyspozycji moralnych, jest częścią habitusu. Termin pochodzi od łacińskiego *habere* – posiadać. A zatem habitus to „mieć” przekształcone w „być”. Dyspozycje te są zinternalizowane, wcielone, stają się naszą naturą, zdają się nam oczywiste i wrodzone.

Także proces edukacji wdrukowuje w nas pewne dyspozycje, które będą funkcjonowały jako nieświadomiane zasady działania, percepcji i refleksji, produkując reakcje mniej lub bardziej dostosowane do sytuacji, ale za to zgodne z dyspozycjami ogólnymi. Na przykład ambicja pojawiać się będzie u agenta społecznego zarówno w pracy zawodowej, jak i w sporcie czy miłości. Dyspozycje habitusu będą systematycznie przejawiać się we wszystkich praktykach, a ponadto przenosić z jednych praktyk na inne. Habitus jest bowiem systemem spójnym, koherentnym, **stylem osobistym**. Pozwala na przewidywanie zachowań agentów w codziennym życiu społecznym. Systematyczny charakter habitusu zapewnia zgodność naszych różnych praktyk. Określony gust danego agenta społecznego będzie przejawiał się we wszystkich dziedzinach. Każdy wybór jest kierowany przez habitus. Każdy agent jest społecznie zaprogramowany do pełnienia danych ról w

określony sposób. Agenci społeczni nie są jednak komputerami, tylko żywymi istotami, więc to porównanie ma ograniczony charakter. Każdy agent otrzymuje nie jeden, ale wiele programów społecznych, co sprawia, że te wdrożone przez rodzinę mogą pozostawać w sprzeczności z tymi wpojonymi w szkole czy życiu zawodowym. Niemniej jednak nie wszystkie doświadczenia mają równą siłę oddziaływania na naszą osobowość. Najbardziej wpływowe i najtrwalsze są najwcześniejsze doświadczenia z dzieciństwa, formujące **habitus pierwotny**. Sprawiają wrażenie, że cechy osobowości w ogóle nie podlegają wpływom społecznym, są naturalne. Bourdieu używa tu pojęcia amnezji genezy. Dyspozycje uprzednio nabyte warunkują nabywanie kolejnych dyspozycji. Na habitus pierwotny nakłada się **habitus wtórny**, przede wszystkim habitus szkolny, z reguły dublujący habitus rodzinny, zgodnie z zasadą reprodukcji społecznej. Na podstawie złożonej z habitusu rodzinnego oraz habitusu szkolnego nadbudowuje się habitus zawodowy (*habitus professionnel*). Habitus jest więc strukturą wewnętrzną podlegającą ciągłej restrukturyzacji. Niemniej jednak jest prawdą, że habitus staje się drugą naturą, utrzymującą się nawet w warunkach odległych od tych, w których został uformowany. Nie modyfikuje się w pełni do nowych warunków, zachowuje inercję. Ten brak adekwatności habitusu w zmienionej sytuacji widać w postaci niedostosowanych do niej praktyk. Jest to wyraźne u agentów poddanych społecznemu awansowi lub degradacji, zmuszonych do życia w odmiennych od dotychczasowego środowiskach. Literacki przykład Moliера *Mieszczanin szlachcicem* należy do klasyki, a zachowanie parweniusza ma zawsze efekty komiczne. Bardziej współczesnym jest przykład intelektualistów w pierwszym pokoleniu. Pierre Bourdieu używa wobec sytuacji agentów społecznych awansujących określenia „**habitus pełen sprzeczności**” (*habitus en contradiction*). Sytuację tę opisują dobrze idiomy francuskie i polskie: „nie czuje się dobrze we własnej skórze”. **Stary habitus** (*ancien habitus*) z trudnością przekształca się w **nowy**. Opór inercyjny habitusu wyjaśnia także przepaść międzypokoleniową (*fossé des générations*), to jest różnice między **habiturem rodziców** a **habiturem dzieci**.

Habitus jest rezultatem interioryzacji (poprzez różnorodną pracę pedagogiczną) obiektywnych warunków egzystencji. Odtwarza w

formie struktur wewnętrznych – osobowości, zewnętrzne struktury społeczne. Habitus jest związany z pozycją klasową, stąd określenie **habitus klasowy**, „wspólny mianownik” ujednolicający praktyki członków tej samej klasy czy frakcji. Mechanizm ten prowadzi do reprodukcji klas, a tym samym całej struktury społecznej. Ponadto poprzez habitus klasowy realizuje się homologia strukturalna różnych pól, sprawiając wrażenie harmonii społecznej.

Różne habitusy decydują o różnych stylach życia, o wyborach i zachowaniach typowych dla poszczególnych klas społecznych czy frakcji. Zgodny ze zinternalizowanym habitusem klasowym gust jednostkowy przejawia się w preferowaniu określonych artystów, stylów, domów, wnętrz, ubrań, żywności, sportów, całego stylu życia. Nasz stosunek do ciała, w tym do seksualności, żywności, poruszania się, gestykulacji, mimiki, jest uwarunkowany naszym habitusem. Wszystkie wpływy społeczne przechodzą przez ciało, co wykazywał Norbert Elias w dziele *Civilisation des moeurs (Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu)* [Elias 1976, 1980]. Indywidualne to znaczy zbiorowe wcielone, społeczne zinternalizowane. W przypadku większości agentów społecznych, obraz ciała idealnego, prawomocnego (takich jakości jak piękno, młodość, żywotność, wigor, wdzięk, harmonijność) są odległe od rzeczywistości i „ciała realnego”. Są także odmienne w różnych klasach społecznych. Członkowie niższych klas społecznych mniej uwagi poświęcają trosce o ciało i zabiegom pielęgnacyjnym. Odnośne fragmenty dzieła Bourdieu zatytułowanego *Dystynkcja* dostarczają przekonujących ilustracji i dowodów. [Bourdieu 1979, 2001].

Habitus jest wytworem nie tylko warunków społecznych, ale także trajektorii społecznej (*trajectoire sociale*), to jest doświadczenia przez agentów społecznych stagnacji (utrzymywania swojej pozycji), awansu lub degradacji. W zależności od tej dynamiki, inna jest struktura habitusu. Studia historyczne ukazują postępujący od XVI do XVIII wieku zmierzch arystokracji i awans burżuazji. Można zatem przewidzieć działania agenta znając jego pozycję w polu, zwłaszcza w polu klas społecznych, a także trajektorię osiągnięcia tej pozycji. Trajektorja indywidualna może różnić się od trajektorii modalnej, to jest tej najbardziej prawdopodobnej dla agentów z danej klasy społecznej.

Niektórzy profesorowie medycyny są dziećmi robotników rolnych, a niektórzy absolwenci ENA pochodzą z rodzin robotniczych. Ludzi takich Bourdieu określa mianem „*miraculés*” to znaczy „cudowne dzieci”. Warto nadmienić, że Bourdieu zestawia tu skrajne pozycje społeczne. Najniższe miejsca w strukturze społeczeństwa francuskiego zajmują robotnicy rolni, rolnicy oraz robotnicy (układ hierarchiczny także tych pozycji). W polskiej terminologii pozytywistycznej robotnicy rolni to grupa parobków, z której w czasach PRL rekrutowali się pracownicy PGR-ów; natomiast rolnicy to chłopci, gospodarze, o zróżnicowanej pozycji materialnej. ENA – École Nationale d'Administration to jedna z najbardziej prestiżowych *grandes écoles*: szkół wyższych, kształcąca elity polityczne. Także studia medyczne zapewniają prestiż i pieniądze. Bourdieu wykazał istnienie reprodukcji klas społecznych w książce pod takim tytułem, dokonującej się poprzez system oświaty, oficjalnie demokratyczny, to jest zapewniający równe szanse wszystkim członkom społeczeństwa [Bourdieu 1970, 1990]. Istnieje jednak statystycznie istotny związek pomiędzy wykształceniem dziadka, ojca i syna, wskazujący na dziedziczenie odpowiednio niskich czy wysokich pozycji społecznych. Tych ostatnich Bourdieu nazywa „*les héritiers*” – „dziedzicami”. [Bourdieu 1964]. Wspomniane wyżej „cudowne dzieci” (*les miraculés*) przełamują zasadę reprodukcji społecznej, gdyż francuski system oświatowy jest jednak drożny dla genialnych jednostek. Bourdieu poznał kwestie awansu społecznego jako badacz i jako uczestnik życia społecznego. Poddany podwójnej degradacji: rodzinnej (niska pozycja w hierarchii społecznej) oraz terytorialnej (prowincja odległa od stolicy), dzięki walorom osobistym znalazł się na szczycie hierarchii uzyskując tytuł profesora Collège de France w Paryżu. W swoich książkach posłużył się kompetencją socjologiczną i współczynnikiem humanistycznym [Bourdieu 1970].

Zjawisko mobilności społecznej jest jednak zbyt słabe, by zmienić stosunki społecznej dominacji. Z reguły, życie jednostki wpisuje się w kolektywną historię jego klasy, a jej habitus jest strukturalną odmianą habitusu klasowego. Jej styl osobisty (*style personnel*) jest szczególnym przypadkiem stylu życia klasy w danej epoce. Inne są style życia arystokracji dworskiej, inne arystokracji wiejskiej. Każdy habitus indywidualny jest zatem pewnym wcieleniem habitusu klasowego. Tłumaczy to spontaniczne zharmonizowanie praktyk wszystkich

agentów należących do danej klasy społecznej. Pochodzenie społeczne, nie zaś czynniki naturalne, leży u podstaw różnicowania pomiędzy sympatycznym – antypatycznym, akceptacją – odrzuceniem, przyjaźnią – niechęcią, miłością – nienawiścią. Wybór współmałżonka „z miłości”, tak naprawdę jest przejawem endogamii klasowej i czynnikiem reprodukcji klas, choć mówi się „o miłości od pierwszego wejrzenia” (francuskie *coup de foudre* – uderzenie pioruna, grom z jasnego nieba) i o tym, iż „jesteśmy stworzeni dla siebie”. Francuskie przysłowie mówi *les chiens ne font pas les chats* - „psy nie robią kotów”. Każdy stosunek społeczny jest w istocie komunikowaniem się jednego habitusu z innym. Zasada kooptacji polega na dobieraniu podobnego, swojego, co ujmuje powiedzenie francuskie *qui se ressemble s'assemble* – „łączy się podobne”. Zgodnie z tym schematem przebiegają wszystkie rozmowy kwalifikacyjne (*entretiens, interviews*). Następnie dokonuje się racjonalizacji, podając stosowne powody uzasadniające decyzję podjętą dzięki społecznie ukształtowanej wrażliwości.

Podsumowując, należy podkreślić, że każdy wybór, będący rezultatem indywidualnego gustu, zarówno w przypadku kandydata na współmałżonka, jak i dzieła sztuki, mebli czy pożywienia, jest przejawem habitusu. Habitus jest systemem generującym praktyki. Jest całością dyspozycji do działania, postrzegania, odczuwania w określony sposób. To „mieć” przekształcone w „być”. Wcześniej zinternalizowane dyspozycje (habitus pierwotny) warunkują nabywanie kolejnych. Habitus jest strukturą podlegającą ciągłej transformacji, ale zachowującą inercję. Na habitus pierwotny związany ze środowiskiem rodzinnym nakładają się habitusy wtórne, przede wszystkim szkolny, a następnie zawodowy. Są to formy strukturyzacji habitusu, który z kolei wpływa na praktyki; stąd określenie habitusu jako „struktury strukturyzującej i ustrukturuwanej”. Habitus można określić jako system kompetencji w podwójnym tego słowa znaczeniu: *savoir faire* (*know how*) i społecznie uznane prawo do wykonywania tych kompetencji.

Socjologiczny kontekst habitusu w dziełach Pierre'a Bourdieu

- Agent pola (polityki, kultury, sztuki)

Książki Pierre'a Bourdieu weszły do klasyki socjologicznej jeszcze za życia autora; są przedmiotem egzegezy w opracowaniach zatytułowanych „Wprowadzenie do Pierre'a Bourdieu” czy „Słowniczek Bourdieu”, czy „Pierre Bourdieu – życie, dzieła, koncepcje”. [Accardo 1983; Bonnewitz 2002; Chauvire, Fontaine 2003].

Posiłkując się takimi opracowaniami oraz oczywiście dziełami mistrza, czytelnik może zweryfikować swoją wykładnię kluczowych pojęć. Za ważne pojęcia socjologii sztuki można uznać następujące, wymieniane w porządku alfabetycznym terminologii francuskiej: agent (*agent*), kapitał (*capital*), pole (*champ*), dyspozycja (*disposition*), kompetencja (*compétence*), różnicowanie (*distinction*), habitus (*habitus*). Rozpocznijmy od terminów określających i charakteryzujących jednostkę (agent, dyspozycja, kompetencja, habitus, gust), w następnej kolejności przedstawiając jej społeczne usytuowanie (pole, kapitał).

Francuskie słowo **agent** już w średniowieczu, oznaczało osobę działającą, a jej przeciwstawieniem była osoba poddana działaniu (*patient* – cierpliwy, pacjent). W naukach przyrodniczych oznaczało nie osobę, ale czynnik działający, stosowany z dopełnieniem (w polskim tłumaczeniu „czynniki naturalne”, „czynniki terapeutyczne”, nie brzmią najlepiej). Od Renesansu rozpowszechnia się rozumienie terminu „agent” jako osoby zajmującej się sprawami i interesami jakiejś osoby, grupy czy kraju; synonimami są słowa reprezentant, emisariusz. Konotacja ta obejmuje też rzesze różnych urzędników państwowych oraz zatrudnionych w przedsiębiorstwach prywatnych; synonimami są słowa dworzanin, urzędnik. Specjalną kategorię stanowią urzędnicy wojskowi (w tym adiutanci) i policjanci (inspektorzy, „gliny” – *flics*). „Petit Robert” – słownik języka francuskiego z 1978 roku nie powołuje się na Pierre'a Bourdieu i nie podaje przykładu *agent social* – agent społeczny, choć jest on w pełni zgodny z logiką tego języka [Robert 1978]. W przeciwieństwie do francuskiej konotacji słowa – pozytywnej, akcentującej aktywność podmiotu, polska ma negatywny wydźwięk, zwłaszcza przy dopełnieniu „agent służb specjalnych” czy „agent obcego wywiadu”, gdyż akcentuje podporządkowanie komuś czy czemuś.

Jedynie „James Bond - agent 007” brzmi dobrze. W pracach Bourdieu używane jest określenie „agent społeczny”, które odpowiadałoby interakcjonistycznemu terminowi „aktor społeczny” i łączyłoby francuską i polską konotację. Zdaniem Christianne Chauvire i Oliviera Fontaine'a, termin „agent” przekracza tradycyjne opozycje jednostka – społeczeństwo, subiektywne – obiektywne, indywidualizm – holizm i tym podobne [Chauvire, Fontaine 2003].

W wielu koncepcjach filozoficznych, psychologicznych, socjologicznych, jednostka jest pojmowana jako byt autonomiczny (podmiot, a nie przedmiot), a jej myśli i działania są traktowane jako wolne od wpływów zewnętrznych. U Bourdieu „ja” łączy konieczności obiektywne (*contraintes objectives*) związane z istnieniem i funkcjonowaniem w polu (*champ*) z determinantami subiektywnymi to jest strategiami wypracowanymi przez agenta w związku z jego *habitusem*. Cele tych strategii indywidualnych są zbieżne z immanentnymi celami pola, w którym funkcjonuje agent. Pojęcie „agent” podkreśla obecność pierwiastka społecznego, to jest dyspozycji ponad indywidualnej, w jednostce ludzkiej, w jej działaniach, myślach, uczuciach, także tych najskrytszych. „Nawet mentalne jest społeczne” [Chauvire, Fontaine 2003, 10].

Zajmujące określone miejsce w przestrzeni społecznej „agent nigdy nie jest niezależnym podmiotem swoich praktyk” [Bourdieu 1997, 166; Chauvire, Fontaine 2003, 10]. Prowadząc dywagacje nad tożsamością jednostki – „ja”, socjolog przeciwstawia *habitus* jednostki czyli system dyspozycji, filozoficznej koncepcji podmiotu (*sujet*), a ponadto, potrafi udowodnić te zależności poprzez empiryczne korelacje pozycji społecznej oraz postaw jednostki. W obszernym dziele *Distinction. Critique sociale du jugement (Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia)* Bourdieu ukazuje historyczną i społeczną genezę gustu estetycznego. Inni wielcy socjologowie francuscy także wykazywali społeczne implikacje aktów najbardziej subiektywnych: Durkheim – samobójstwa i jego związków z religią, Mauss – wyboru współmałżonka. Według Bourdieu, **gust** – indywidualne preferencje, wiążą się ściśle z trajektorią społeczną i pozycją jednostki; stanowią ponadto wskaźnik tej pozycji (marker, stygmat czy etykietkę). Nie tylko socjologowie, ale przede wszystkim inni agenci społeczni identyfikują

daną jednostkę jako członka określonej klasy czy warstwy (robotniczej, drobnomieszczańskiej, wielkiej burżuazji). Preferencje estetyczne różnych przedstawicieli jakiejś klasy społecznej są homogeniczne; podobnie ich style życia. Stanowią one zatem podstawę społecznego różnicowania i osądu (*distinction*), kreując społeczną inkluzję (do danej grupy) i ekskluzję (z innych grup). Wskutek walk symbolicznych w polu o prawomocną pozycję oraz definicję całej sytuacji, różne gusty estetyczne zostają określone jako „dobre” lub „złe”. Klasy dominujące, w tym ich frakcje dominujące, uznają swoją partykularną kulturę (sztukę, styl życia) za prawomocną, lepszą, a te praktykowane czy „przypisane” klasom zdominowanym – za „gorsze”. Wypada zauważyć, że te ostatnie, akceptując pozycję podporządkowaną, mają tendencję do „autodeprecjacji” wszelkich swoich praktyk i kompetencji. Weberowska koncepcja władzy legalnej znajduje tu pełne zastosowanie. W oryginalnej francuskiej terminologii kultura klas dominujących jest określana jako „legalna” (*légitime*), co na polski tłumaczy się raczej jako „uprawniona” czy „prawomocna”, gubiąc nieco Weberowskie konotacje. Agent społeczny jest zatem podmiotem działającym w polu (a raczej różnych polach) zgodnie z habitusem, to jest dyspozycją uformowaną przez jego pozycję społeczną w polu politycznym (struktury klasowo-warstwowej i władzy). Internalizując normy swojej grupy społecznej będzie dysponował stosownym gustem i realizował odpowiedni styl życia. Odbiorca sztuki z klas wyższych będzie więc zwiedzał muzea, kupował dzieła sztuki i dzieła o sztuce, preferował określonych artystów. Autotelicznym przeżyciom estetycznym będzie towarzyszyło poczucie stosowności społecznej tych praktyk, wzmocnienie więzi z własną grupą i poczucie odrębności w stosunku do innych.

Terminy „pole” i „kapitał” także wymagają wyjaśnienia, aby uniknąć błędu tłumaczenia „nieznanego przez nieznanego” (*ignotum per ignotum*).

- **Kapitał.**

Kapitał jest terminem ekonomicznym, dobitnie świadczącym o wpływie tekstów Marksa na refleksje Bourdieu. Kapitał ekonomiczny oznacza posiadanie dóbr materialnych i finansowych, dzielące

dychotomicznie społeczeństwo na posiadających i nie posiadających. Bourdieu wyróżnia także inne rodzaje kapitału: kapitał kulturowy, kapitał społeczny, kapitał symboliczny. Zajmuje się również konwersją jednej formy kapitału na inną, co pozwala zastosować tę samą operację społecznego różnicowania.

Kapitał kulturowy zawiera całość dóbr symbolicznych i istnieje w trzech stanach czy postaciach. Po pierwsze jest to „kapitał inkorporowany wcielony, zinternalizowany” (*incorporé*) czyli wiedza (*connaissances*), tworząca trwałe dyspozycje jednostki – kompetencję. Przejawia się w formie kompetencji w jakiejś dziedzinie, poprawnym używaniu języka, znajomości konwencji, orientacji w świecie społecznym. Po drugie – „kapitał zobiektywizowany” (*objectivé*), czyli dziedzictwo kulturowe (obrazy, książki, instrumenty, maszyny, itp.). Warto przypomnieć, że tak rozumianego pojęcia obiektywizacji, to jest istnienia dóbr kultury w materialnej postaci, dostępnej intersubiektywnie i dzięki temu podlegającej dyfuzji w przestrzeni oraz transmisji międzypokoleniowej, używał wiele lat temu Stefan Czarnowski, uczeń Emila Durkheima. Trzecią postacią jest kapitał zinstytucjonalizowany (*institutionnalisé*) poprzez uznanie społeczne – tytuły, dyplomy, zwycięstwa w konkursach. Społeczne oznacza tu raczej państwowe nadawanie statusu (magistra, profesora, urzędnika mianowanego). Kapitał kulturowy nie podlega prostemu i pełnemu dziedziczeniu; wymaga indywidualnego wysiłku, długotrwałej pracy agenta zmierzającej do „inkorporacji” czyli internalizacji norm i umiejętności. W procesie tym przekształca się istota społeczna agenta, kreuje jego „habitus”. Kapitał kulturowy to „mieć” przekształcone w „być”. Nabycie kapitału kulturowego wymaga nie tylko osobistej pracy agenta, ale także czasu i kapitału materialnego. Długa skolaryzacja jest kosztowna. Kapitał kulturowy jest zatem wyraźnie powiązany z kapitałem ekonomicznym, jest przejawem jego konwersji. Pozwala na ukazanie nierówności społecznych w systemie edukacyjnym. Wyniki szkolne i sukcesy szkolne uczniów, z różnych klas społecznych oraz ich frakcji, są wyraźnie skorelowane z kapitałem kulturowym tych klas i frakcji (a nie wyłącznie z talentem i pracowitością jednostkową). System szkolny powiela zatem, a nawet zaostrza, nierówności kulturowe wynikające z odmiennych rodzinnych kapitałów kulturowych. Pozwala na dziedziczenie dominującej pozycji społecznej i

reprodukcję struktury klasowej w kolejnych pokoleniach. Używając koncepcji interakcjonistycznej Meada można powiedzieć, że socjalizacja wtórna utrzymuje nierówności wynikające ze zróżnicowania środowisk socjalizacji pierwotnej.

Kapitał społeczny (*capital social*) to całość relacji, kontaktów, więzi, przyjaźni, zobowiązań, których rozmiary i intensywność pozwalają agentowi na działanie w przestrzeni społecznej. To przynależność do różnych grup społecznych i trwała sieć relacji, w które uwikłany jest agent. Kapitał społeczny jest bezpośrednio powiązany z kapitałem kulturowym i ekonomicznym, wzmacnia ich efektywność. Związane z nimi „strategie inwestycji społecznych”, które agent stosuje świadomie lub nieświadomie, pozwalają na wyciąganie korzyści materialnych i symbolicznych. Wzmacnianie więzi społecznych odbywa się poprzez spotkania, przyjęcia, wieczorki, wernisaże, wybrane szkoły, praktyki sportowe, seminaria czy kongresy. Pozwalają one na „prawomocną wymianę” i wykluczają relacje nieprawomocne. Na żadnym z takich spotkań, naukowym czy towarzyskim, nie bywa nikt spoza wybranego środowiska. Społeczna inkluzja jednych oznacza równocześnie społeczną ekskluzję innych.

Kapitał symboliczny (*capital symbolique*) wynika z transformacji przewagi rzeczywistej w dominację symboliczną – w prawomocne nadanie sensu. Zdominowani uznają za naturalną, słuszną, legalną swoją gorszą sytuację i równocześnie za uprawnioną lepszą sytuację innych, dominujących klas społecznych. Kapitał symboliczny nie istnieje bez społecznego uznania, zaufania, przyzwolenia, wiary. Kapitał symboliczny zapewnia legalne panowanie. Nie wystarczy „mieć”, trzeba „mieć prawo mieć”. Bourdieu przywołuje tu znany paradoks Hegła o panu i niewolniku. Przemoc symboliczna wywierana przez klasy dominujące wobec klas zdominowanych, jest społecznie niewidoczna albo uznana za uzasadnioną i to przez agentów i klasy zajmujące przeciwstawne pozycje społeczne. To naturalizacja społecznego ładu. Każdy z rodzajów kapitału: ekonomiczny, kulturowy, społeczny, zmierza do funkcjonowania także w ramach kapitału symbolicznego. Każda dominująca klasa czy frakcja, dysponująca określoną formą kapitału, zmierza do kreowania i posiadania efektów symbolicznych swego kapitału. Niektóre pola społeczne silniej niż inne produkują

kapitał symboliczny; dotyczy to zwłaszcza pola religijnego, artystycznego, uniwersyteckiego i politycznego.

Koncepcja kapitału Bourdieu pozwala na lepsze opisanie struktury społecznej i zróżnicowania społecznego. Zamiast tradycyjnej piramidy obrazującej strukturę społeczną, społeczeństwo jest analizowane i opisywane przy pomocy przestrzeni wielowymiarowej, pól wyposażonych w różne rodzaje i rozmiary kapitału. Ekonomia dóbr symbolicznych (dobra ekonomiczne są ich częścią) pozwala na liczenie strategii akumulacji, reprodukcji, rekonwersji rodzajów kapitału przez jednostkę. Agent działa dla zachowania czy poprawienia swojej pozycji w przestrzeni społecznej. Jest mu tym łatwiej, im bardziej dominującą pozycję zajmuje, i tym trudniej im jego pozycja jest niższa. W egzemplifikacjach autora pojawia się kategoria „ludzi bez przyszłości” – długotrwale bezrobotnych, bezdomnych, nielegalnych imigrantów. Warto przypomnieć, że kategorią ludzi pracy pozbawionych szansy na awans posługiwał się Florian Znaniecki, zaliczając do nich parobków, komornice i gospodynie domowe to jest niepracujące żony pozostające przy mężach. Niestety nikt nie dostrzega w wielkim polskim socjologu orędownika „zdrowego feminizmu” [Znaniecki 1974].

Ważna jest nie tylko typologia kapitału, ale także fenomen konwersji kapitałów, to jest ich wzajemnego przekształcania, pozwalającego agentom społecznym oraz klasom na optymalne inwestycje w polu/polach. Alain Accardo podaje przykłady takich transformacji. Dysponując kapitałem społecznym, to jest siecią kontaktów, potocznie zwanych protekcją (*piston* – tłok w silniku), można łatwiej zdobyć dobrą pracę, umożliwiającą uzyskiwanie kapitału ekonomicznego. Wizyta w teatrze, kinie, lektura książek, wymagają zakupu biletów i książek, to jest przekształcenia kapitału ekonomicznego w kulturowy. W związku z negatywnymi skutkami transformacji systemowej w Polsce (bieda i bezrobocie), wśród determinant uczestnictwa kulturalnego pojawiła się sytuacja ekonomiczna potencjalnych i aktualnych odbiorców kultury. Robotnicy, korzystający w minionych czasach z polityki demokratyzacji kultury (tania, dostępna) zrezygnowali z dóbr kultury zarówno z powodu kosztów jak i braku nawyków kulturalnej partycypacji. Natomiast

zubożali inteligenci ograniczyli znacząco swoje praktyki kulturalne [Grabowska 1992; Dmochowska 2013].

- Pole

Pole, a raczej pola, to przestrzenie społeczne w których funkcjonują określone stawki, to jest dobra, zachowania czy interesy, które się liczą i o które odbywa się walka w polu. Zgodnie z definicją autora, „pole jest specyficznym systemem obiektywnych relacji, które mają charakter sojuszy i/lub konfliktów, konkurencji i/lub kooperacji pomiędzy różnymi pozycjami, społecznie zdefiniowanymi, w zasadzie niezależnymi od fizycznej egzystencji zajmujących je agentów”. W oryginale francuskim, brzmi to następująco: „Un champ est un système spécifique de relations objectives, qui peuvent être d’alliance et/ou de conflit, de concurrence et/ou de coopération entre les positions différentes, socialement définies, largement indépendantes de l’existence physique des agents qui les occupent” [Bourdieu 1980; Accardo 1983, 55]. Dobrą ilustracją tej tezy jest francuski obyczaj z czasów monarchii, dotyczący prezentowania nowego króla po śmierci jego poprzednika: „Król zmarł, niech żyje król!” (*Le roi est mort, vive le roi!*) Używając terminologii Znanieckiego można powiedzieć, że pozycja w polu to rola społeczna, a jej zajmowanie przez konkretnego agenta – to rola osobista. [Znaniecki 1974].

Trzy główne kategorie stawek (*enjeux*), czyli dóbr liczących się w grze w każdym polu mają charakter ekonomiczny (tu główną rolę odgrywają pieniądze), kulturalny (tu liczą się zwłaszcza dyplomy szkolne i uniwersyteckie) oraz społeczny (czyli przynależności do określonych grup: rodziny, grona przyjaciół, kościoła, partii politycznej, stowarzyszeń kulturalnych czy sportowych). System relacji społecznych tworzy równocześnie sieć krążenia dóbr i wymiany, z której każdy z agentów czerpie określone profity, stosownie do swojej kontrybucji w słowach, czynach, czasie czy pieniądzach. Warto nadmienić, że rodzaje stawek odpowiadają typom kapitału. Stawki te są także warunkami „wejścia do gry”, czyli znalezienia się w danym polu i walczenia o utrzymanie czy poprawę pozycji a także o charakter reguł pola. „Prawo wejścia” zakłada ponoszenie kosztów w pieniądzach, dyplomach,

tytułach. Każdy agent stara się podnosić wartość swojej stawki. Każde pole jest zatem rynkiem (*marché*) na którym produkuje się i negocjuje specyficzny kapitał, gdyż jego wartość nie jest stała, ustalona raz na zawsze, ale zmienna, zależna od sił w polu. Nie można także posługiwać się hierarchią typów kapitału (ekonomiczny, kulturalny, społeczny).

Pola dysponują specyficznym kapitałem, mają swoje wewnętrzne reguły i są względnie autonomiczne, choć wyraźnie zależne od dominującego pola politycznego. W polu kulturowym dominującą pozycję zajmuje kapitał kulturalny, to jest kompetencje kulturalne i artystyczne. W polu ekonomicznym (ale także we wszystkich innych polach) decydującą rolę pełni kapitał ekonomiczny, zwłaszcza finansowy. Niemniej jednak widoczna jest zmiana pozycji kapitału kulturowego. Kiedyś, burżuazja, właściciele przedsiębiorstw kpili z dyplomów akademickich, obecnie, podobnie jak menadżerowie, starają się zdobyć te najbardziej prestiżowe. Kapitał ekonomiczny decyduje o przynależności do klasy społecznej oraz do jej dominującej frakcji. Ta nabyta pozycja społeczna ułatwia dostęp do elitarnych szkół i uzyskanie dyplomu potwierdzającego pozycję kulturalną oraz ekonomiczną.

Pierre Bourdieu wyróżnia zatem następujące pola: ekonomiczne, kulturowe, sportowe, literackie, naukowe, uniwersyteckie, religijne, prawne, przedsiębiorstw, polityczne. Analizie jednego pola poświęcona jest na ogół jedna książka. Pole literackie, w dodatku zgodnie z konwencją socjogenetyczną, w określonym miejscu i czasie, omawia w dziele *Les règles de l'art (Reguły sztuki)* [Bourdieu 1992, 2001]. Pole uniwersyteckie obejmujące nie tylko uniwersytety, ale i *grandes écoles*, prezentuje w *La noblesse d'État* [Bourdieu 1989]. Każde z pól wytwarza specyficzny pogląd na świat, konstruujący jego kapitał symboliczny. W danym momencie czasowym, w perspektywie horyzontalnej, pole jawi się jako „ustrukturowana przestrzeń pozycji” zajmowanych przez poszczególnych agentów, niemniej jednak od nich niezależnych. Struktura pola zależy od relacji między poszczególnymi pozycjami oraz siły każdej z nich. Pozycje te zajmowane są przez agentów – jednostki oraz przez instytucje; wszystkie podmioty rywalizują o hegemoniczną pozycję w polu. Każde z pól charakteryzuje specyficzna i prawomocna przemoc symboliczna. Pola są „rynkami kapitałów specyficznych”.

Każdy stara się zachować lub udoskonalić swój specyficzny kapitał: dyplomy, wiedzę, styl życia, pieniądze, kontakty, zdobycze profesjonalne, pochodzenie społeczne, prezentację swojej osoby oraz każdy element ceniony na tym polu. Agenci są „dziedzicami” (*héritiers*) sytuacji społecznej wynikłej z wcześniejszych walk. Agenci wywodzący się z klas i frakcji dominujących łatwiej waloryzują sukcesy edukacyjne mierzone dyplomami. W pozornie demokratycznym systemie oświaty nieliczni są dyplomanci prestiżowych uczelni, wywodzący się z klas zdominowanych: cudowne dzieci - „*les miraculés*”. Logikę pola wyraża habitus, czyli zinternalizowane dyspozycje istotne w danym polu. Pola społeczne nie są więc w koncepcji Bourdieu ustalone raz na zawsze. Wręcz przeciwnie są terenem ustawicznych walk o stawki (mierzone w kapitale specyficznym pola) i reguły pola (wyrażane w kapitale symbolicznym). Bourdieu używa tu określenia *doxa* – opinia powszechna, etymologicznie wywodzącego się od ortodoksja, a dotyczącego ustalonego porządku pola. Dominujący bronią swoich uprzywilejowanych pozycji i reguł pola, zgodnie z którymi nabyli je i utrzymują prawomocnie. Strategie zdominowanych buntujących się przeciw swojej pozycji podporządkowanej oraz strategie nowych agentów próbujących usytuować się w polu poprzez negocjowanie *doxa*, określane są jako heretyckie. Struktura pola jest zatem rezultatem historii pola. Pole ma charakter agonistyczny. Jest wyraźnie podzielone. W polu politycznym tradycyjnie wyróżnia się prawicę i lewicę. W polu dóbr symbolicznych: pole ograniczonej produkcji kulturalnej (czyli awangardy), pole kultury prawomocnej (kanon kultury) oraz pole wielkiej produkcji kulturalnej (kultura masowa, kultura popularna). Na analizie horyzontalne pola nakłada się wizja wertykalna, dotycząca historii pola [Bourdieu 1971].

Usytuowanie w polu artystycznym pozwala na scharakteryzowanie artysty jako „debiutanta” czy „już uznanego”, wskazanie do jakiego ugrupowania należy (francuskie terminy *chapelle* czy *écurie* oznaczają odpowiednio kapliczkę i stajnię), jaką sztukę tworzy: „szlachetną” (*noble*) czy średnią, poślednią (*moyen, mineur*) [Accardo 1983].

Ważnym w historii sztuki oraz społecznej historii sztuki, był **proces autonomizacji sztuki**, to jest istotne przekształcenia w **polu**

artystycznym [Bourdieu 1969]. Proces autonomizacji sztuki, to jest pojawiania się „sztuki dla sztuki” jest związany z przemianą relacji między artystami i nie-artystami, oraz pojawieniem się autonomicznego pola artystycznego, co prowadzi do nowej definicji roli artysty i funkcji sztuki. Początek procesu autonomizacji sztuki można obserwować we Florencji w XV wieku, kiedy to artyści zaczęli wymagać prawomocności artystycznej, to znaczy prawa do tworzenia według swojego stylu, dowolnego kształtowania formy dzieła i lekceważenia tym samym społecznych wymogów (np. interesów politycznych czy religijnych). Proces ten został zahamowany na dwa wieki przez monarchię absolutną, a także Kościół i kontrreformację, i odrodził się w romantyzmie. Także istnienie Akademii było przejawem społecznej kontroli nad sztuką, sprawowanej przez część artystów, uznanych za prawomocnych przez władze polityczno-religijne.

Progresywnemu kształtowaniu się względnie niezależnego pola intelektualnego towarzyszy formułowanie i porządkowanie reguł prawomocności estetycznej (a więc: prymat sposobu wyrazu nad treścią, formy nad funkcją, podporządkowania rematu ekspresji artystycznej tj. grze kolorów, form, słowem akcentowanie specyficznych sposobów kreacji artystycznej.) Świadczy o tym wypowiedź Eugène'a Delacroix: „Każdy temat jest dobry. Młody artysto pytasz o temat? Wszystko jest tematem, temat jest w tobie, to są twoje wrażenia, twoje przeżycia, i twoje spojrzenia na naturę. Patrz w siebie, a nie wokół siebie” [za Bourdieu, 2001, 455]. Tematem dzieła sztuki jest sam artysta, twórca dzieła sztuki, jego styl i dowody profesjonalizmu. Prymat formy nad funkcją jest wyrazem autonomii artysty i jego zamiaru narzucania zasad prawomocności artystycznej. Przejawem tego jest pojawienie się sztuki nowoczesnej, w tym abstrakcyjnej, nie reprezentującej żadnego przedmiotu. Wymaga ona od widza dyspozycji estetycznej w sposób kategoryczny, podczas gdy dawna sztuka czyniła to warunkowo. Kreuje to nowe relacje artysty i publiczności – artysta jest jedynym mistrzem. A sztuka dla sztuki jest sztuką dla artysty, a właściwie dla artystów. Wykluczeni z władzy ekonomicznej i politycznej, wtłoczeni w życie cyganerii, artyści poprzez kontestację symboliczną porządku burżuazyjnego, który ich wykluczył, zmieniają symbolicznie swój stosunek do rzeczywistości obiektywnej. Współczesne dzieło sztuki jest ripostą odpowiadającą sytuacji artysty,

który jest skazany na zajmowanie podrzędnej pozycji w ramach klas dominujących. Traktuje ono jako barbarzyńców przedstawicieli frakcji nie-intelektualnych klas dominujących, czego nigdy nie robiła sztuka wcześniejsza. Jose Ortega y Gasset stwierdził:

nowa sztuka poprzez samo swoje istnienie zmusza *bourgeois* do potwierdzenia tej swojej tożsamości i tego, że jako *bourgeois* jest ślepy i głuchy na czyste piękno i niegodny przeżyć estetycznych. Masy czują się urażone w swoich „prawach człowieka” poprzez tę nową sztukę przeznaczoną dla arystokracji estetycznej [Ortega y Gasset 1980].

Tak więc sposób percepcji estetycznej jest wytworem transformacji systemu produkcji artystycznej. Marcel Duchamp wysyłając pisuar jako swoje dzieło na Salon Niezależnych w Nowym Yorku pokazał, że liczy się wyłącznie percepcja z intencją estetyczną, aplikowana wobec jakiegokolwiek przedmiotu, bez względu na to, czy był on wytworzony z taką intencją czy nie. Dlatego też w tym czasie maski afrykańskie i fetysze Oceanii przeszły z muzeów etnograficznych do salonów sztuki. Kategorie estetyczne estetyki formalnej nie są czymś *a priori*, ale powstają w określonych warunkach społecznych i historycznych.

Podsumowanie

Koncepcja habitusu została wykorzystana przez Pierre'a Bourdieu przede wszystkim w analizach i badaniach pola artystycznego, przy ukazaniu wpływów dominującego pola polityki. Warto podkreślić, że omówione terminy i koncepcje Bourdieu odnoszące się do socjologii sztuki są mocno zakorzenione w filozofii i estetyce, a równocześnie dobrze dają się zastosować do analizy rzeczywistości – sztuki fotografii, instytucji muzeów i publiczności europejskiej, stylów życia i uczestnictwa w kulturze społeczeństwa francuskiego, logiki pól i reguł sztuki, funkcjonowania mediów. [Bourdieu 1965, 1966, 1979, 1992, 1996].

Sytuując się w chronologicznie trzecim – empirycznym nurcie socjologii sztuki (następującym po estetyce socjologicznej i społecznej historii sztuki), francuski socjolog proponuje szerokie ujęcie socjologii sztuki, wykazując, że jest to po prostu socjologia (*sociologie tout court*) [Heinich 2001, Matuchniak-Krasuska 2010].

WYKAZ SKRÓTÓW UŻYTYCH W TEKŚCIE

Bell. Alex. – *Bellum Alexandrinum* – jedna z trzech kontynuacji Cezarowego *Bellum Civile*, pochodząca spod pióra oficerów Cezara;

ARIST. – Aristoteles (Arystoteles): Cat. – *Categoriae* („Kategorie”), Eth. Nic. – *Ethica Nicomachea* („Etyka nikomachejska”), Metaph. – *Metaphysica* („Metafizyka”);

CELS. – *Aulus Cornelius Celsus*: Med. – *De medicina* („O medycynie”);

CIC. – Marcus Tullius Cicero: Arch. – *Pro Archia poeta* („W obronie poety Archiasza”), Brut. – *Brutus de claris oratoribus* („Brutus o sławnych mówcach”), Inv. – *De inventione* („O inwencji”), Verr. – *In Verrem* („Przeciw Weresowi”);

GELL. – Aulus Gellius: Noct. Att. – *Notes Atticae* („Noce attyckie”);

HOR. – Quintus Horatius Flaccus (Horacy): Ars. – *De arte poetica* („O sztuce poetyckiej”), Sat. – *Sermones* („Satyry”);

Titus Livius (Liwiusz): *Ab urbe condita* („Od założenia miasta”);

PLAT. – Plato (Platon): Cra. – *Cratylus* („Kratylos”), Leg. – *Leges* („Prawa”), Parm. – *Parmenides* („Parmenides”), Phaedr. – *Phaedrus* („Fajdros”), Phil. – *Philebus* („Fileb”), Res. – *Respublica* („Państwo”), Theaet. – *Theaetetus* („Teajtet”);

PLIN. – Gaius Plinius Caecilius Secundus (Pliniusz): Epist. – *Epistulae* („Listy”);

SUET. – Gaius Suetonius Tranquillus (Swetoniusz): Cal. – *Caligula* („Kaligula”);

THOM. AQUIN. – S. Thomas Aquinatus (św. Tomasz z Akwinu): Sum. Theol. – *Summa Theologiae* („Suma teologiczna”);

TAC. – Cornelius Tacitus (Tacyt): Hist. – *Historiae* („Dzieje”);

VAL. MAX. – Valerius Maximus: *Facta et dicta memorabilia* („Wydarzenia i powiedzenia godne zapamiętania”);

VERG. – Publius Vergilius Maro (Wergiliusz): Aen. – *Aeneis* („Eneida”).

BIBLIOGRAFIA

- Accardo, Alain, 1983, *Initiation à la sociologie de l'illusionisme sociale*, Bordeaux: Le Mascaret.
- Aquinatis, S. Thomae, 1952, *Summa Theologiae*, Taurini-Romae: Marietti.
- Aristotelis, 1960, *Opera omnia*, Berolini: W. de Gruyter et socios.
- Bonnewitz Patrice, 2002, *Pierre Bourdieu. Vie. Oeuvres. Concepts*, Paris: Ellipses.
- Bourdieu, Pierre i Alain Darbel, Dominique Schnapper, 1996, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européen et leur public*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre i Jean-Claude Passeron, 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit (wyd. pol.: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Elżbieta Neyman, PWN, Warszawa 1990).
- Bourdieu, Pierre i Luc Boltansky, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon, 1955, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1964, *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1971, *Le marché des biens symboliques*, „L'Année Sociologique”, 22, s. 49-126.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit (wyd. pol.: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa 2005).
- Bourdieu, Pierre, 1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil (wyd. pol.: *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków 2001).
- Bourdieu, Pierre, 1996, *Sur la télévision suivi de L'emprise du journalisme*, Paris: Liber/Raison d'agir (wyd. pol.: *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, przeł. Karolina Sztandar-Sztanderska i Anna Ziółkowska, PWN, Warszawa 2009).
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris: Minuit 1980 (wyd. pol.: *Zmysł praktyczny*, WUJ, Kraków 2008).
- Chauvire, Christiane i Olivier Fontaine, 2003, *Vocabulaire de Bourdieu*, Paris: Ellipses.

- Cicero, Marcus Tullius, 1899, *Auswahl aus den Reden*, vol. II, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Dmochowska, Halina (red.), 2013, *Rocznik Statystyczny*, Warszawa: GUS.
- Elias, Norbert, 1976, *Civilisation des moeurs*, Paris: Presse-Pocket (wyd. pol.: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980).
- Grabowska, Mirosława (red.), 1992, *Barometr kultury*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Heinich, Nathalie, 2001, *Sociologie de l'art*, Paris: La Découverte (wyd. pol.: *Socjologia sztuki*, przeł. Agnieszka Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010).
- Horatius Flaccus, Quintus, 1970, *Opera*, Leipzig: B. G. Teubner verlagsgesellschaft.
- Matuchniak-Krasuska, Anna, 2010, *Zarys socjologii sztuki Pierre'a Bourdieu*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ortega y Gasset, Jose, 1980, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. Piotr Niklewicz, Warszawa: PIW.
- Glare, Peter G.W (red.), *Oxford Latin Dictionary*, 1968, London: Oxford at the Clarendon Press.
- Platonis, 1939, *Dialogi*, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Plezia, Marian, 1962, *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa: PWN.
- Rahner, Karl i Herbert Vorgrimler, 1987, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa: PAX.
- Robert, Paul, 1978, *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Tatarkiewicz Władysław, 1970, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa: PWN.
- Woroniecki, Jacek, 1939, *W sprawie polskiej terminologii tomistycznej*, „Polski Przegląd Tomistyczny”, 1, ss. 61-69.
- Znaniński, Florian, 1974, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: PWN.

ABSTRACT

HABITUS IN PIERRE BOURDIEU

The article handles a sociological formulation of the term in the works of the eminent scholar. It also takes into account a wider, explicative context relevant to other terms (field, capital, agent, disposition, competence, distinction) used to analyze French society. It is a synchronic approach to habitus overlapping its diachronic analysis referring to the use of the term habitus in Greek, Roman and Christian philosophy found i.e. in Plato, Aristotle, Cicero, Virgil, Thomas Aquinas works.

KEYWORDS: Pierre Bourdieu, habitus, field, capital, agent, disposition competence, distinction



JOANNA DASZKIEWICZ

UNIwersytet Arystyczny w Poznaniu

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

HABITUS SZTUKI A AUTORZY

ADW: Czy istnieje szczególnie *habitus* sztuki? Skoro, według Pierre'a Bourdieu, *habitus* można rozumieć jako system „nabytych dyspozycji” do doświadczania świata, obejmujących zarówno percepcję, wiedzę, działanie, to *habitus* sztuki byłby wykreowanym przez nią sposobem doświadczania rzeczywistości.

„Wszystkie praktyki (u Bourdieu) są ostatecznie zarządzane przez to, co określiłbym jako «ekonomia miejsca własnego»” [Certeau 2008, 54]. Krytyka teorii *habitusu* Bourdieu, dokonana przez de Certeau, zasadza się na stwierdzeniu, że występuje w tej myśli za dużo określonego miejsca, jako miejsca, które wchłania wszystko wokół [Certeau 2000]. Bourdieu uzyskuje to miejsce (w którym rodzi się *habitus*) nakładając system kultury na system edukacji. Edukacja ma nam pokazywać punkty odniesienia, dla gromadzonej wiedzy o kulturze i sztuce, a więc również o życiu codziennym, które od sztuki jest oddalone.

Brak jest w tym procesie determinacji „miejscem innego”, które mogłoby przełamać *habitus*. Taktyka, jako działanie umożliwiające dostęp do „innego” wymaga wejścia na obcy teren. Wymaga odróżnienia tzw. „obcego terenu” kultury, czy w kulturze.

Kontrapunktem dla ujęcia *habitusu* jako ekonomii miejsca własnego, mogą być twórcy bez wykształcenia, związani z nurtem *art brut*. Ich taktyki przetrwania w obcym, a nawet wrogim społeczeństwie, często polegają na ukrywaniu swojej twórczości. Jest ona zapisem nie tylko indywidualnego doświadczenia (często związanego z chorobą,

nałogiem, traumą) lecz przede wszystkim zapisem destabilizującym opresywne mechanizmy kultury bardzo dobrze osadzone w systemie.

JD: Rzeczywiście, temat twórcy *art brut* wymaga odmiennego nastrojenia oka, podejścia „specjalnego”. W niektórych przypadkach możemy mówić nawet o habitusie „choroby” i wynikającym z niego zaburzeniu relacji z otoczeniem. Miejsce, które Bourdieu uzyskuje z nałożenia systemu kultury na system edukacji tutaj dezercuje. Następuje *przemieszczenie* na rzecz systemu „choroby”. (Biorę tutaj pod uwagę głównie twórców *art brut* z francuskiego kontekstu, a więc twórców, którzy „werbowani” byli ze szpitali psychiatrycznych.)

Źródłem taktyki jest otwarcie na Innego w sobie, wroga, którego trzeba poprzez twórczość oswoić i uporządkować. Następuje rozsypanie szeregów i ucieczka w popłochu, a jedynym scalającym na powrót manewrem okazuje się tworzenie. To gest obronny i gest oporu. Powstające prace są dowodem toczonej bitwy i jako takie, nie są przeznaczone „do oglądania” przez innych. (To historia sztuki przyzwyczała nas do tego, że każdy obraz „służy” oglądaniu, wystawianiu, katalogowaniu, opisywaniu, ma być wystawiony na czyjeś spojrzenie i komentarz).

Twórca *art brut*, tworzy, bo musi, to jego sposób na przetrwanie i szukanie miejsca. Im większy stawia opór, tym bardziej destabilizuje się opresyjny system kultury, który nie wie, jak zakwalifikować i pozbawić poprzez to mocy twórczość, która równocześnie jest i nie jest sztuką.

ADW: Czy nie jest tak, że teoretycy kultury zawłaszczają takie marginalne wydarzenia z zakresu *art brut* („twórczości pod przymusem”) i tworzą nieuprawnioną interpretację „stylistyczną”, określając pewne z nich jako wartościowe artystycznie, a inne jako bezwartościowe, albo tylko „terapeutyczne”?

Czy nie próbujemy w twórczości surowej dopatrzeć się tego, czego tam nie ma? I skorzystać z tego zjawiska, odbić się od niego, jak Jean Dubuffet – twórca celowo bezstylowy. Jego próba odnowy sztuki, polegająca na sięgnięciu w rejony „zakazane”, na tzw. marginesy sztuki, do twórczości ludzi chorych psychicznie i dzieci, czyni z twórczości *art brut* „materiał do wykorzystania”.

Tymczasem to na tym polu Alain Bouillet¹ lokuje kategorię autorstwa [Bouillet 2010]. Autor to ktoś więcej, a zarazem mniej niż twórca, dlatego należy go odróżnić przede wszystkim od artysty. Pojęcie autorstwa jest wyjątkowo niejednoznaczne, i podlega większej ewolucji, zwłaszcza w ostatnich czasach, w przeciwieństwie do pojęcia artysty, które od co najmniej dwóch stuleci wiąże wytwórcę z konkretnymi obiektami uznanymi za dzieła sztuki. Bouillet nazywa twórców *art brut* autorami (w odróżnieniu od artystów), a tych, którzy pasjonują się tą sztuką – amatorami, w przeciwieństwie do kolekcjonerów, zainteresowanych sztuką ze względu na jej wartość wymienną.

Wytwory *art brut*, aby powstały, wymagają zdaniem Bouilleta spełnienia trzech czynników – szczególnie deficytowych w dzisiejszych czasach: są tworzone w ukryciu (tajemnicy), ciszy i samotności. Często wytwory te są po prostu ukrywane przez autorów. Trzeba niejako zasłużyć na ich „doświadczenie”. Bouillet powołuje się na słowa Gilles’a Deleuze’a, który stwierdził, że tworzyć to nie tyle komunikować się, ale raczej bronić się, stawiać opór rzeczywistości.

JD: Bouillet wybierając określenia typu „twórca”, „autor”, „wytwór” w zamian za typowe dla obszaru „art” pojęcia „artysty” i „dzieła sztuki”, nawiązuje źródłowo do definicji *art brut*, stworzonej w 1945 roku przez Jeana Dubuffeta. Dubuffet, krytycznie odnoszący się do „sztuki oficjalnej”, czy w ogóle do obowiązującego systemu kultury, celowo podkreślał inny status tego, co jawiło się na marginesie. Dodajmy „gorzkim” (*brut*) marginesie, dlatego był skłonny mówić nawet o „dokumentach” tam, gdzie pochopnie niektórzy widzieliby „dzieła”.

Tak zaplanowana już od początku, czyli od pierwszej definicji, ucieczka od powszechnej estetyzacji, u Bouillet zogniskowała się na wątku etycznym. Kontakt amatora z twórcą *art brut* przybiera postać „spotkania”, które nie zawsze kończy się porozumieniem i ujawnieniem prac. Jeżeli dochodzi do transakcji, czyli zakupu prac, będzie to tylko

¹ Prof. Alain Bouillet z Université de Paris-X-Nanterre i Université de Paul Valéry (Montpellier III); wypowiedzi o relacji autor – amator zaczerpnęłam z wykładu *O spotkaniu z autorami art brut i jego implikacjach etycznych...*; Międzynarodowa Konferencja o ART - BRUT, Poznań 16.04.2010.

element uboczny wspólnie podarowanej sobie uwagi i czasu. Amator, w odróżnieniu od krwiożerczego kolekcjonera, potrafi być uważny i cierpliwy.

Nie znaczy to, że *art brut* uniknęła procesu zawłaszczania przez obieg komercyjny. Wplątana jest coraz częściej i intensywniej w wielki mechanizm światowego rynku sztuki. Wymienić można chociażby międzynarodowe targi sztuki współczesnej w Paryżu, czy Londynie, przeglądy w Nowym Jorku, czy ostatnio obecność kilku „sławnych” twórców *art brut* na Biennale w Wenecji.

Czy z dobrodziejstwem popularyzacji i komercjalizacji nie wiąże się jednak poważne zagrożenie? Lévi-Strauss utrzymywał, że „Innego” można pozbawić „obcości” na dwa sposoby, wchłonąć albo wydalić z powrotem poza granice.

ADW: Czy więc można postawić ogólniejszą tezę, że „Inność”, nawet w polu sztuki, jest zawsze tym, co ostatnie zostaje przemyślane? I nie chodzi tu tylko o trudność zrozumienia „innego autora”, lecz w ogóle o innowacyjność samej sztuki. Los niezrozumienia dotykał przecież większość artystów. Opisana została zwłaszcza na gruncie literatury. Dlatego Fiodor Dostojewski robi przypis zaraz na początku *Podziemia*, że jego bohater jest postacią fikcyjną. A Vladimir Nabokov tłumaczy się z tematyki *Lolity*, żeby nie zostać posądzonym o pornografię.

A może również twórcy głównego nurtu zwracają się do amatorów, a nie kolekcjonerów? Czyż nie dlatego Umberto Eco postuluje „czytelnika modelowego”? Ów czytelnik nie należy wcale do świata ideału, to po prostu postać rozdwojona, na czytelnika naiwnego, przeżywającego warstwę przedstawieniową, pragnącego w niej pozostać, i czytelnika krytycznego, w jednej osobie, który wciąż zadaje sobie pytanie: jak to jest zrobione? Czy nie jest tak, że zawsze „inność” zostaje przyswojona, by za chwilę znów nas zaskoczyć, czyli proces wchłaniania i wydalania należy potraktować jako życiowy proces obiegu sztuki? System trawienia? Przy czym, w przypadku autorów z zakresu *art brut*, nigdy nie możemy być pewni czy jest to działanie dzieła, a tego wymaga się od „zwykłych” artystów, żeby dzieło mówiło samo za siebie, żeby więziło komunikat estetyczny w idiolekkie (w dziele) sprzężenia niejasności ze zwrotnością [Eco 1996, 80], bo tylko tam rodzi się maniera, styl, model doświadczania świata, do którego

inni chcą i potrafią się odnieść. Tam rodzi się pragnienie napędzające sztukę.

A co zrobić z dziełami typu wyryte na ścianie niszczonego szpitala psychiatrycznego napisy (Fernando Nannetti), które nie tylko mają znaczenie, zawierają jakąś historię, lecz (przy bardzo wnikliwej obserwacji) również stanowią piękne hieroglify. Czy bez amatorów, którzy potrafią je częściowo odszyfrować, miały by jakiegokolwiek działanie estetyczne?

Czy tego typu niejasność prowokuje jakąkolwiek zwrotność? Czy może Dubuffet był pierwszym i ostatnim, który z tej „zwrotności” skorzystał?

JD: Myślę, że warto byłoby w tym miejscu dokonać subtelnej różnicy na to, co „nowe” i to, co „inne” w sztuce. Przytoczone przez Ciebie przykłady z literatury bardziej wpisują się w nurt „odkrycia nowego”, a więc w „innowacyjność” sztuki, co nie koniecznie zawsze nakłada się na „Inność” (bycie „innym”).

„Nowe” jako wieczna „awangarda”, czoło zmian i przemian, bywa „nowym” tylko raz. Po pewnym czasie, w procesie „trawienia” w końcu zostaje wchłonięte i staje się manierą, stylem, modą. „Inne” stawia opór. Tak długo, jak stawia opór i nie pozwala się wchłonąć, pozostaje sobą, czyli „Innym”, „Obcym”, „budzącym niepokój”, a nawet i strach. Mimo zakusów historii sztuki, *art brut* nadal bardziej jawi się jako „rysa” i „drzazga” na ciele sztuki współczesnej², niż jej pełnoprawna część. Możemy oczywiście tutaj dyskutować, czy „zadrapanie” należy do „ciała”, czy raczej mu przeczy, zadaje graniczne pytanie. Chociażby ze względu na możliwość stawiania tych pytań, jest ważne.

Nawiązując więc do Twojej metafory „wchłaniania i wydalania jako życiowego procesu obiegu sztuki” stanę poprzez *art brut* w gardle. Ten nurt nie nadaje się do „trawienia”, można go, owszem, połknąć, ale można się też przy okazji zadławić. To „dławienie” jest chyba najbliższym określeniem towarzyszącym „Inności”. *Art brut*, twórczość nieuczona, samozwrotna i surowo szczerą często „dławi” tych, którzy chcieliby tylko na nią patrzeć. Plan estetyczny jest dalszym planem. W

² Nawiązuję do określenia, którego użyła Madelaine Lommel, współfundatorka organizacji L'Aracine.

centrum stoi człowiek, stoi „Inny”. Dlatego najpierw podejść powinien amator, później dopiero kolekcjoner.

ADW: Jakbyś nakreśliła postać amatora? Co jest jego najważniejszą cechą? Może rozeznanie w niuansach sztuki wcale tu nie jest potrzebne? Może raczej potrzebny jest pewien typ wrażliwości, która na zawsze odróżni go od kolekcjonera? Może nie ma przejścia między amatorem a kolekcjonerem? Zwłaszcza wobec ważnych współczesnych zjawisk w sztuce, które świetnie opisała Maria Anna Potocka, jest to coraz ważniejsze rozróżnienie (na amatora i kolekcjonera)?

Przede wszystkim, ważnym zjawiskiem na rynku sztuki, jest „nagradzanie» artysty za brak zainteresowania uczestnictwem w społecznym obiegu sztuki”. Wprawdzie trudno sobie wyobrazić izolację artysty od gier w obrębie historii sztuki i rynku sztuki, zwłaszcza dzisiaj, lecz artyści, którzy zaczynają tworzyć „pod domniemane zamówienie historii sztuki czy pod bardziej wyczuwalne preferencje galerii”, zostają szybko odsiani od tych prawdziwych, „nieskażonych” interesem prywatnym [Potocka 2007, 79].

Drugim ważnym współczesnym zjawiskiem jest dezorientacja estetyki wobec tzw. dzieł sztuki spowodowana różnymi awangardowymi trendami, która ostatecznie sprzęga się z „demanualizacją sztuki”. Artyści przestają posługiwać się tradycyjnymi technikami, nie tylko proponują gotowe przedmioty, ale na przykład zamawiają wykonanie dzieła u rzemieślnika zamiast własnoręcznie je wykonać. „Dla wielu istota sztuki była zaklęta w tych gestach. (...) Szok demanualizacji ujawnił płytkość odbioru sztuki” [Potocka 2007, 194].

Sztuka była odbierana jako coś do wyuczenia, coś trudnego, kunsztowne realizacje, najwyższe wcielenie rzemiosła w talent, ale to jest właśnie ów „płytki” odbiór, niewłaściwy. Paradoksalnie, zaprzeczenie takiemu odbiorowi nie jest wyjściem z sytuacji, lecz prowadzi do popadnięcia w jeszcze większe niezróżnicowanie. Bezustannie grozi nam mylenie szczerości z surowością, prawdy z brakiem techniki, wiedzy. Może dzisiaj już nie da się odróżnić kolekcjonera (który interesownie wyluskuje wartościowe dzieła) od amatora (który ma bezinteresownie docierać do jakiejś prawdy), bo większość (włącznie z nami) czerpie korzyści z nieustannego

debatowania nad tym bałaganem i odróżniania ziaren od plew, gdy już plony zostały wymłócone.

JD: Mówiąc o amatorze i kolekcjonerze musimy wziąć pod uwagę trzy aspekty: pasji, wiedzy i kapitału. Natężenia i przesunięcia między tymi aspektami wyznaczą nam płynne dość zakresy amatora i kolekcjonera. Czy dzisiaj, w warunkach dominacji rynku i „pomieszania języków” w sztuce ma sens takie odróżnianie? Czy jesteśmy w stanie pochwycić istotne rozłożenie akcentów? Pozostawmy to pytanie na razie otwarte.

Prawdopodobnie u podstaw każdego zbierania (tutaj: dzieł sztuki lub prac marginalnych typu twórczość *art brut*) leży postawa amatora (bezinteresownego „miłośnika” ogarniętego pasją). Ale tam, gdzie ważną rolę odgrywa lokata kapitału, pojawia się profesjonalna wiedza, zespół doradców wraz z całą rynkową procedurą. Przed tym ekonomicznym piętnem chce uchronić siebie oraz autora prac amator. Dlatego też Bouillet, który od ponad 30 lat zajmuje się twórczością *art brut* i gromadzi też pokaźną kolekcję, unika określeń wiążących bezpośrednio z rynkiem sztuki. „Nie jest kolekcjonerem – określenie, którego bynajmniej sobie nie ceni – Alain Bouillet określiłby siebie raczej mianem «amatora» *art brut*” [Bouillet 2010]. Gromadzi zbiór prac osób „mrocznych” ze względu na historię, która zawsze prowadzi od pracy do autora. Historia ta, na którą składają się według Bouillet: przebyta droga, popędy, cierpienie, lęki i konstrukcje egzystencjalne, które autor wznosi, aby im zaradzić [Bouillet 2010], to wszystko porusza amatora i wtrąca w stan niepokoju. Nabyty przedmiot traktowany jest jako rodzaj pozostawionego śladu, a nie oś transakcji. W miejsce prostej relacji czysto rynkowej Bouillet wprowadza „etykę spotkania”. Tym samym chroni siebie (amatora) oraz autorów przed pułapką gotowego wzorca zachowań typu oferent-nabywca.

Pojawia się tutaj jeszcze jeden ważny element: Bouillet unikając celowo procedur rynkowych, podkreśla równocześnie, że twórczość *art brut* to coś więcej niż sztuka i jako taka wymaga specyficznej relacji z odbiorcą/amatorem. Zaproponowany system, na który składają się: „etyka zbliżenia”, „etyka nabywania” i „etyka użytkowania” ma stanowić zaporę przed atakiem krwiożerczego kolekcjonera. W jego ujęciu, amator to też ktoś więcej, niż kolekcjoner,

który tylko wartościowy przedmiot nabywa. Amator oczekuje „spotkania”.

Czy jednak nabyta przez kolekcjonera praca Nikifora, czy Edmunda Monsiela różni się od prac tych samych autorów nabytych przez amatora i włączonych do zbioru?

Czy jest to tylko kwestia różnego rozłożenia akcentów na wątkach pasji, wiedzy i kapitału?

ADW: Pierre Bourdieu próbuje odtworzyć „drogi kapitału symbolicznego”. Globalna wielkość kapitału rozwarstwia się na trzy główne zasoby: kapitał ekonomiczny, kapitał kulturowy i kapitał społeczny [Bourdieu 2005, 149]. I to nie jest tak, że wiedza to typowa jakość kapitału kulturowego, a na przykład pasja – kapitału społecznego, bo kapitały są wymienne, zwłaszcza wymienne są jakości, które stanowią potencjały kapitałów. Kapitał symboliczny stanowi ostateczną ich instancję, dlatego tzw. „przemoc symboliczna” umożliwia rekonwersję na inne kapitały.

Kapitał kulturowy to podstawowa, i często ukryta, bariera na drodze awansu społecznego. *Distinction* (granica między polami, np. sztuką i nie-sztuką, znawcami i nie znającymi się na tejże) polega na podtrzymywaniu dystansu i podkreślaniu różnicy pomiędzy klasami dominującymi i podporządkowanymi np. za pomocą zgromadzonego kapitału kulturowego (np. dzieł sztuki czy tytułów związanych z promowaniem tejże czy jej określaniem).

Ale w polu symbolicznym działa jeszcze bardzo silnie tzw. efekt odwrócenia, opisany już przez innego myśliciela, Raymonda Boudona, który mówi o tym, że schematycznie rozumiana gra popytu i podaży często zawodzi, a potencjał zasobów społecznych uwalnia się niekiedy w zaskakujący sposób. Systemy społeczne pełne są enklaw alternatywnych porządków – tzw. anomalii czy osobliwości, które stają się przyczółkami nowych, nieprzewidywalnych i żywiołowych procesów. W procesach ekonomicznych opisanych przez Marksa, istnieje „sprzeczność” między dwoma zmiennymi określającymi zysk. W interesie właścicieli (kapitalistów) leży wzrost produkcji, a więc reinwestowanie części zysków ma usprawniać proces produkcji i minimalizować jej czas. W ten sposób przyczyniają się oni jednak do obniżenia wysokości bezpośrednich zysków i prowadzą system kapitalistyczny ku procesowi kończącemu się redukcją zysku.

Według mnie Marks był socjologiem stale interpretującym zmianę społeczną jako rezultat zestawienia działań osób zajętych wyłącznie bezpośrednim zaspokajaniem swoich interesów w kontekście pozwalającym podmiotom nie zwracać uwagi na to, jak ich działania wpływają na innych ludzi [Boudon 2008, 249].

Współczesny (nie marksowski) kapitalista, żeby utrzymać kapitalizm przy życiu (czyli nieustannie maksymalizować zyski), musi więc dbać o robotnika jakby sam nim był (bo jest).

Ten przydługi wstęp do mojego pytania został napisany po to, aby ustawić amatora i kolekcjonera na jednej linii. Jeden potrzebuje drugiego, jeden musi myśleć o drugim, żeby proces recepcji *art brut* miał sens ogólnospołeczny i każdemu z nich przynosił zyski. „Spotkanie”, o którym piszesz jest więc ściśle reglamentowane. Coraz rzadziej zdarza się „wpaść bez przygotowania” na autora. O jego „autorstwie” wciąż decydują posiadacze kapitału kulturowego, więc inni „autorzy”, tyle, że odpowiednio wykształceni, którzy panują dodatkowo nad „ilościowymi” kolekcjami kolekcjonerów i „jakościowymi” kolekcjami amatorów. A może w przypadku materii tak delikatnej, marginalnej, jaką stanowi *art brut*, decydująca walka rozgrywa się nie na poziomie społecznym („spotkania”) lecz właśnie na poziomie kulturowym („ocena”, „zapośredniczenie” spotkania)?

JD: Aby lepiej przyjrzeć się temu pytaniu, powróćmy znów do Jeana Dubuffeta, który skonstruował definicję *art brut*. Łączy on w sobie trzy funkcje: „odkrywcy”, „amatora” i „kolekcjonera”. Przy okazji obok pary amator – kolekcjoner pojawia się jeszcze „odkrywca”, który może, ale nie musi pokrywać się z zakresem pozostałych.

Dubuffet budując definicję *art brut*, włączył twórców z marginesu społecznego w obieg pola artystycznego. Oczywiście istnieli oni wcześniej, ich aktywność plastyczna była analizowana przez psychiatrów, ale dopiero wysoko wykwalifikowany gracz pola artystycznego (Jean Dubuffet) mógł nadać losom tej twórczości nowy bieg. Włączył ich niszę w krwiobieg kultury.

„Odkrywcą”, a więc tym, który powołuje do społecznej „widzialności” jest w tym przypadku właśnie wysoko wykwalifikowany i wyrafinowany posiadacz kapitału kulturowego (tutaj: artysta). A więc, tak jak piszesz, decydująca walka odbyła się na poziomie kulturowym.

Idźmy dalej: zafascynowany i pełen pasji Dubuffet zaczyna szukać przykładów twórców i prac *art brut*. Ujawnia się jego postawa amatora, miłośnika i adoratora. W efekcie gromadzenia prac, powstaje pokaźna kolekcja, która po wielu wędrówkach i okresach bezdomności, trafia w końcu w 1972 roku do Lozanny³, gdzie nadal aktywnie funkcjonuje. W momencie zyskania popularności i pojawienia się mody na *art brut*, zjawiają się też kolekcjonerzy, odmiana szczególnie drapieżna szukająca przede wszystkim wysoko wycenionych prac, aby lokować swój kapitał. Równoległe, jak grzyby po deszczu ujawniają się pseudo-twórcy, naśladowujący świadomie prace *art brut* w celach komercyjnych.

Zauważmy, że cała ta gra toczy się ponad głowami tych, których twórczość Dubuffet nazwał *art brut*. Ich izolacja społeczna, autystyczne zabarykadowanie w samym sobie wykluczają ich z aktywnego, czy profesjonalnego uczestnictwa w relacji i transakcji. Musimy tutaj pamiętać o specyfice tego miejsca, o tym, że dla niektórych autorów prac ich wartość materialna, czy wymiana na konkretną kwotę ma małe znaczenie, lub nie ma go wcale. To właśnie tutaj otwiera się szczelina dla nieuczciwego i krwiożerczego gracza. Tę szczelinę próbuje zakryć Bouillet „etyką spotkania”.

Nawiązując do Twojego ustawienia amatora i kolekcjonera na jednej linii, zobrazuję to tak: aby prosta, komercyjna relacja mogła przenieść się na poziom handlu samymi pracami, będącymi już w obiegu rynku, amator musiał najpierw wydobyć te prace od autora w trakcie „spotkania” (ofiarując w zamian przede wszystkim swój czas i zainteresowanie, ale też i pieniądze). Przed nimi zaś pojawił się „odkrywca”, nadając pracom wartość „obiekta” w ramach kapitału kulturowego.

ADW: Teraz to ma sens. Przyjrzałabym się tylko w kontekście teorii Bourdieu o *habitusie* sposobowi, w jaki odkrywca nadaje pracom wartość obiektu.

Mamy dziś wyjątkowo trudny czas w estetyce, obserwujemy współwystępowanie, a nawet paralelizm, intelektualizmu i

³ Tu powstaje słynne i najważniejsze w Europie muzeum *art brut*: *La Collection de l'Art Brut*, otwarte po raz pierwszy dla publiczności w 1976 r.

antyintelektualizmu estetycznego. Ten drugi najbardziej kojarzony jest z Kantowskim założeniem o bezinteresowności smaku.

Intelektualizm estetyczny coraz częściej upomina się o dobro, o przywrócenie sądom smaku aspektu poznawczego, o wypełnienie sztuki sensem. Z kolei Kant, postulował, i trudno się z nim nie zgodzić, że sztuka piękna nie musi być poprzedzona określonym poznaniem, ani do takiego prowokować, bo jej polem działania jest doświadczenie zmysłowe.

Jarosław Barański zauważa, że Kant

autonomię sztuki powiązał z siłą wolnej wyobraźni, której przedmiotem nie są konwencje artystyczne, lecz pozornie pozakonwencjonalna percepcja jakości zmysłowych przedmiotów. A przecież autonomia sztuki, samozapłodnianie i samorodność konwencji artystycznych, nie jest tożsama z nieskrępowaną konwencjami artystycznymi autonomią wyobraźni... (...) Kantowski artysta jest właśnie naiwnym odkrywcą konwencji, czyli artystą nieświadomym własnego tworzywa, który wszelkie własne wytwory wiąże z indywidualną zdolnością – nie do wytwarzania piękna, lecz do wytwarzania sztuki w ogóle. Oparta na tej konsekwencji estetyka byłaby co najwyżej estetyką określonych arbitralnie dzieł twórców, uznanych nie mniej arbitralnie za artystów [Barański 2000].

Czy nie możemy w ten sposób powiedzieć o twórcach *art brut*? Że są określani arbitralnie, bo bardziej określa ich „spotkanie” (dotknięcie „innego”, niezrozumiałej Natury, szaleństwa i genialności) niż jakaś „rzeczywista”, bo wyczytana z dzieła wartość? Czy więc Dubuffet nie mówi raczej o sobie, o swoim spotkaniu z innym, który jest nawet nie na drugim, lecz na jakimś dodatkowym planie, o swoich inspiracjach, a więc o **swojej** twórczości? O sobie samym. Czy nie jest jednak bardziej krwiożerczym kolekcjonerem niż amatorem i odkrywcą? Może dopiero jego kolekcja inspiruje „prawdziwe spotkania”? „To nie przypadek, że kiedy staramy się odtworzyć «logikę 'estetyki' ludowej», jawi się ona jako negatyw estetyki kantowskiej” [Bourdieu 2005, 55]. Negatyw, czyli konsekwencja. „«Estetyka» ludowa stanowi «estetykę» zdominowaną, która nieustannie musi się definiować w stosunku do estetyk dominujących” [Bourdieu 2005, 55].

Estetyka ludowa definiuje się „szczerością gustów”, próbuje zrobić walor z braku wykształcenia, szuka „sensu i dobra” w sztuce. Tylko natychmiast pojawia się pytanie o „szczerść” tych poszukiwań,

nie u niewykształconych odbiorców, lecz u kolekcjonerów czy amatorów tejże sztuki, jeżeli można być wykształconym amatorem sztuki ludowej.

Mam wrażenie, że *art brut* jako oczywiście nie-sztuka ludowa (!), lecz jako „prawdziwy margines” sztuki, próbuje przywrócić ją na właściwe tory dyskursywności, gdzie czerpać można zarówno z intelektualizmu jak i antyintelektualizmu estetycznego, gdzie można docenić autorski, w pełni artystyczny gest twórcy niedostępnego na innym poziomie dyskursywności. Jednego mi tylko do uznania tego karkołomnego sądu brakuje – wyobrażenia i opisu mitycznego „spotkania”. Jak ono w praktyce wygląda?

JD: Dla porządku, jeszcze raz zaakcentujmy tutaj mocno, że *art brut* nie należy do zbioru sztuki ludowej. Owszem, w warunkach polskiego kolekcjonerstwa i specyfiki geopolitycznej, bardzo często pojawiał się rys przechodzenia fascynacji od sztuki ludowej, do marginalnej. Tak było np. w przypadku Leszka Macaka, jednego z największych i najciekawszych polskich kolekcjonerów twórczości tego typu. Sztuka ludowa – w odróżnieniu od *art brut* - oparta jest na powtarzanych pokoleniowo wzorach i zachowuje ciągłość tam, gdzie w *art brut* następuje rozsypanie na nie mające ze sobą nic wspólnego indywidua.

Ale wróćmy do kategorii „spotkania”, które nazwałabym w tym przypadku nie „mitycznym”, ale „modelowym”. Jak powinno przebiegać idealne „spotkanie” amatora z autorem prac? Jak można ustrzec jednego i drugiego przed drzemącym w każdym z nas instynktem drapieżcy? Nawiążę tutaj znów do koncepcji Bouillet, który sam - narażony wielokrotnie na pokusy szybkiego posiadania prac, przeszedł proponowaną przez siebie drogę.

Przez „spotkanie”, mówi Bouillet, „rozumiem całokształt przebytej drogi, która prowadzi amatora od pragnienia spotkania z autorem, aż do użytku, jaki może zostać zrobiony z wytworów nabytych u niego, nie zapominając o kluczowym momencie transakcji – który prawdopodobnie istnieje w wyobraźni nabywcy” [Bouillet 2010]. Pieniądze, a więc najważniejszy element w transakcji rynkowej, tutaj są zaledwie „wierzchołkiem góry lodowej”.

W tym ujęciu „spotkanie” jest niekończącym się procesem, rozciągniętym w czasie i przestrzeni. Zaczyna się od chęci i

zainicjowania spotkania, etap ten Bouillet nazywa „etyką zbliżenia”, która dla amatora oznacza „dawanie”. Amator ofiaruje tutaj autorowi swoją energię, czas, cierpliwość, gotowość na zaskakujące reakcje i zwierzenia. Jest gotowy na przyjęcie „inności” bez uprzedzeń. Wchodzi w intymny i bardzo emocjonalny krąg łączący autora z jego pracą. Wtedy może nastąpić „obdarowanie” jedną lub kilkoma pracami, moment kolejny „spotkania” nazwany przez Bouillet „etyką nabywania”. Amatorowi przez cały ten czas musi towarzyszyć świadomość, że nie wszystko jest na sprzedaż, i nie z każdą pracą autor może się rozstać. „Tylko ekonomiści rynku wierzą” – mówi Bouillet – „że wymiana sprowadza się do wymiany monetarnej. Tak naprawdę najczęściej te wytwory zostały powierzone amatorowi osobiście: w określonym momencie, w danej atmosferze na skutek wymiany werbalnej, która krok po kroku, przeszła w gest” [Bouillet 2010]. Tak więc bardziej niż posiadaczem tych przedmiotów, konkluduje Bouillet, czuje się on przez nie posiadany.

I tutaj płynnie przechodzimy do trzeciego etapu „spotkania” wyznaczonego przez „etykę użytkowania”. Amator czuje się bardziej depozytariuszem nabytych prac niż ich właścicielem, tym samym zobowiązuje się o nie dbać (konserwacja, wystawianie, opatrywanie komentarzem, słowem, które otacza i przedłuża perspektywę) – jest to rodzaj odwzajemnienia, złożenia hołdu, wdzięczności autorowi.

Jak już zaznaczyłam, mamy tutaj do czynienia z modelowym „spotkaniem”, które w praktyce nie zawsze (raczej rzadko) w ten sposób przebiega. A nawet, kiedy uda się zachować ten postulowany trójdzielny układ: „dawanie-przyjmowanie-odwzajemnianie”, pozostanie w tej historii zawsze smak włamania i siłowania się z autorem.

Możemy za Bouillet przenieść się na kolejny poziom zagadnienia i zapytać: „Przed czym więc chroni mnie etyka, którą rozwijam, opisując trzy momenty spotkania, jeśli nie przed poczuciem winy z powodu przekroczenia granicy świata, który nie do końca jest mój, u granic którego krążę, ponieważ mnie on przyciąga [...]” [Bouillet 2010].

ADW: Arystoteles, krytykując *Państwo* Platona, ukazuje zwłaszcza absurdalność pomysłu wspólnej własności. Własność wspólna rozprasza odpowiedzialność i prowadzi do zaniedbań.

Arystoteles proponuje najlepsze rozwiązanie – własność jest prywatna, a wspólna staje się przez użytkowanie. To etyka ma determinować podział społeczny, dlatego niektóre systemy społeczne są dobre (służą rozwojowi ogółu), a inne złe [Arystoteles 2006]. Demokracja to jeden z tych złych, zwyrodniałych systemów, według Arystotelesa, a my dziś obserwujemy jej najbardziej agresywną formę, bez etyki.

Teza Leszka Kołakowskiego na temat współczesnych bezetycznych czasów brzmi, że nastąpił „odwrót od wiary w wartość cierpienia” [Kołakowski 1994, 100]. Cierpienie stało się czymś, co należy znieść, wyłączyć, zablokować. Skojarzone zwłaszcza z bólem fizycznym, stało się czymś nieznośnym, nadmiarowym, co trudno przemienić w pracę. Kultura zbudowana na takim (w sumie „prostym”) odczytywaniu cierpienia to kultura analgetyków (znieczulonych na ból). Dziś, pozostajemy wprawdzie zobowiązani do sprawnego wypełniania zadań związanych ze społeczną rolą i wyuczonym zawodem, ale jeśli się zaniedbamy, istnieją instytucje powołane do tego, by chronić nas przed błędem i jego konsekwencjami. Za tymi procesami ubezpieczenia od wszelkich błędów i nieszczęść, podąża zanik profesji, które kiedyś wiązano z powołaniem, jak zawody lekarza, pielęgniarki, pedagoga, artysty, wojskowego [Kołakowski 1994, 98].

Negatywne odniesienie, jakie się wiąże z doświadczeniem cierpienia, którego nie można odreagować, nie musiałoby paraliżować działania, ale działanie to miałoby raczej ponadindywidualny wymiar, najczęściej tragiczny. Tragedia to nie tylko wydarzenie bez pozytywnego rozwiązania, lecz wydarzenie nadające ogólnoludzki, uniwersalny sens, działaniom jednostki. Tragedia według Deleuze’a interpretującego myśl Nietzschego, umiera, „gdy dramat staje się konfliktem osobistym, a cierpienie ulega interioryzacji” [Deleuze 1993, 137].

Jesteśmy dziś znieczuleni na nieszczęście, jak i na sztukę, a *art brut* to wyjątkowe połączenie tych jakości.

Przytaczasz słowa Bouillet’a, że etyka amatora chroni przed poczuciem winy z powodu przekroczenia granicy świata autora, który jest inny. Poczucie winy to też jeden z ciekawszych współcześnie tematów. Anthony Giddens wysunął tezę, że dziś zatraciliśmy poczucie winy na korzyść wstydu. Wina bowiem to spotkanie z innością, a wstyd to bardziej „tożsamościowa” emocja. Może kolekcjoner doznaje wstydu, gdy wyobraża sobie, że źle ocenił wartość „dzieła”, a amator ma

poczucie winy, że narusza granice autora? I dlatego wciąż nie widzę możliwości porozumienia między nimi i dostania się dzieł autorów w szlachetny etyczny obieg, gdzie jest możliwe, chociażby na mikroskalę, wspólne użytkowanie tychże.

JD: Myślę, że pewien rodzaj niepokoju etycznego, który wyczuwalny jest również w naszej rozmowie, podskórnie zawsze uaktywnia się w zetknięciu z tematem *art brut*. Czy kolekcjoner bardziej na ten niepokój odporny jest od amatora? Często osoby zajmujące się aktywnie *art brut*, wśród swoich celów wymieniają obok promowania i upowszechniania również „ochronę” przed tym, co następuje – de facto – po efektywnej promocji.

Już Bourdieu, pośrednio, wskazał na czyhające niebezpieczeństwo bezwzględnego wykorzystywania autorów z tego obszaru. Skoro w polu artystycznym nie ma miejsca dla tych, którzy ignorują jego zasady gry (nie są w stanie ich pojąć, a co dopiero używać), pole powołuje ich jako „naiwnych”, jako „twórców-przedmioty”, twórców stworzonych (*createur creature*) przez innych [Bourdieu 2007, 376]. Stają się wtedy igraszką mistyfikacji – Bourdieu analizuje przypadek Celnika Rousseau, zatrzymując się przy twórcach *art brut*, jako granicy wyznaczonej przez to, że tych ostatnich nigdy nie będzie można mianować artystami. Uogólniając, „twórca-przedmiot” zawsze zależy od swojego „użytkownika”, czy będzie nim amator, kolekcjoner, czy badacz, poszukujący kontekstu i obarczający swoją nadinterpretacją.

Niepokój etyczny wydaje się więc być wpisany w ten temat na stałe.

Ale zadam kolejne pytanie: czy pod obserwowaną powszechnie „redukcją estetyczną”, która skłania do traktowania „przedmiotu” o wielu wymiarach jako tylko „obrazu do oglądania”, coś jeszcze się skrywa? Dlaczego z uporem w ogóle roztrząsamy przypadek *art brut* jako szczególny, skoro rynek sztuki już dawno się z tym tematem uporał, wchłaniając wszystko, na czym można zarobić?

ADW: Ja myślę, że stąd może przyjść odnowienie, odrodzenie sztuki, oderwanie jej od rynku. Myślę nie tyle o rewolucji, bo ta kojarzy się ideologicznie, ale o eksplozji w Łotmanowskim ujęciu. Zdaniem Jurija Łotmana, procesy samoorganizowania się systemu kultury są

zawsze dalekie od równowagi, odpowiadają subtelnej grze przypadku i konieczności. Przypadek w ujęciu potocznym to wydarzenie bez wyraźnej przyczyny, w ujęciu Łotmana, to zjawisko pochodzące z innego ciągu przyczynowego. Często eksplozję w kulturze powoduje ingerencja elementu z jakiegoś innego systemu. Łotman podkreśla, iż w punktach bifurkacji, czyli rozdzielenia procesu w jakimś systemie, działa nie tylko mechanizm przypadku, ale również mechanizm świadomego wyboru. Kiedy jakaś dziedzina kultury podlega szczególnie mocnym fluktuacjom, może ona „zarażać” swoją dynamiką inne sfery, niekoniecznie bezpośrednio z nią związane [Łotman 1999].

Procesy wybuchowe i stopniowe występują jednocześnie w rozmaitych sferach kultury. Oba spełniają ważne funkcje: jedne gwarantują nowatorstwo, inne – ciągłość. Tekst artystyczny, dopóki jest żywo odbierany przez swoje audytorium, stanowi system dynamiczny, zdolny do wybuchów. Wybuch musi być potwierdzony wyborem przyszłości. Wybuch odznacza się bardzo wysokim stopniem informacyjności, zamieszaniem, dezorientacją. Czyż nie to obserwujemy na rynku sztuki? Moment wyboru jest, w teorii eksplozji Łotmana, odcięciem zbyt wielu możliwości, prawa związków przyczynowo-skutkowych znów nabierają swojej mocy. W związku z tym, że dominującym elementem, który powstaje w rezultacie wybuchu i określa przyszły ruch, może zostać dowolny element systemu lub nawet element innego systemu, pomyślałam, że *art brut* jako oaza szczerości (w nieustającym niebezpieczeństwie bycia zagarniętą przez krwiożerczych nieszczerých „intelektualistów”) wpłynie najpierw na etykę społeczną, a wtórnie i pewnie z dużym opóźnieniem odrodzi rynek sztuki.

JD: Dlaczego „odnowienie i odrodzenie” sztuki wiążesz z oderwaniem jej od rynku? O jakim rynku tutaj mówimy, polskim, czy naszych zachodnich sąsiadów? Jak cały czas wskazują specjaliści, polski rynek sztuki dopiero się rodzi i wpływ na to ma wiele czynników. Wyznaczają go nie tylko mechanizmy finansowe (np. stopień zamożności klasy średniej), ale i szerokie spektrum edukacji, wychowanie do odbioru sztuki, rozwój instytucji kultury itp. I zaraz drugie pytanie: czy artysta nie powinien otrzymywać zapłaty za swoją pracę? Czy nie jest koniecznością, aby istniały takie miejsca w panującej

strukturze społecznej, gdzie uzyska on gratyfikację finansową? Czy artysta musi być ubogi?

Niezależność finansowa artysty nie powinna być od razu kojarzona z jego niewolniczą zależnością od rynku. Jak pisze Anna Maria Potocka,

traktowanie artysty jako doskonałego się rzemieślnika, który sprytnie korzysta z innowacji innych producentów i stosuje triki zapewniające odpowiednią pozycję w katalogu osiągnięć, jest całkowicie niezgodne ze sposobem, w jaki artysta podchodzi do sztuki [Potocka 2007, 78].

Najistotniejsza jest „niewinność” osobowości, wsłuchanie się we własne, twórcze „ja”. Pozycję artysty determinuje więc relacja artysta – dzieło, a nie artysta – odbiorca (kimkolwiek, bo on nie był; tu również w rozumieniu rynku sztuki). Na sztukę nie ma więc większego wpływu manipulacja rynkowa, motorem sztuki są mimo wszystko nieprzewidziane wybory.

Nazywasz *art brut* „oazą szczerości”, mówisz o potencjalnym punkcie zapalnym dla kultury. A ja znów zapytam, co to jest dzisiaj „*art brut*”? Czy możemy francuski wynalazek z połowy ubiegłego wieku przekładać bezkrytycznie i bezpośrednio na realia polskie? Mam tutaj poważne zastrzeżenia. Kraje anglojęzyczne posługują się terminem *outsider art*, wprowadzonym przez Rogera Cardinal w 1972 roku. W tradycji polskiej raczej używane było określenie sztuka naiwna, nieprofesjonalna, samorodna [Jackowski 1995]. Jak widać z samym terminem mamy kłopot, nie mówiąc o braku jasnych kryteriów, wyznaczających, co do tego obszaru możemy z całą pewnością zaklasyfikować.

Celowo wskazuję na te „luki” i wątpliwości, do których dochodzi jeszcze jedna refleksja: im więcej tej twórczości w obiegu kultury, tym mniej „samotności, skupienia i ciszy”, a są to przecież warunki, w których może się ona rozwijać. Czy warto więc z niszy uczynić oko cyklonu? Aleksander Jackowski, który napisał w 1995 roku sumę dorobku nieprofesjonalnego w Polsce, zakończył ją już wtedy stwierdzeniem: „Nie ma już Nikiforów i nie sądzę, by się jeszcze gdzieś mogli uchować, a tym bardziej powstawać. Cywilizacja dotarła do najdalszych wiosek. Czas też nie sprzyja naiwności, nawet w sztuce” [Jackowski 1995, 23].

ADW: Masz rację, zbyt skrótowo się wyraziłam, oczywiście nic nie może zostać na trwałe oderwane od rynku, chodziło mi o tymczasowe zakłócenie na linii: rynek – kupujący. Eksplozja jaka może się dokonać w punkcie *art brut* czy *outsider art*, czy w sztuce samorodnej, zwłaszcza na polskim gruncie, z oddźwiękiem na rynku sztuki, to ustanowienie nowych związków przyczynowo-skutkowych między twórcą a odbiorcą sztuki. Chodzi mi o oddziaływanie dwóch mechanizmów rynkowych, mechanizmu „niewidzialnej ręki” rynku i funkcjonowania „dóbr publicznych”. Mechanizm „niewidzialnej ręki” według Smitha występuje wszędzie tam, gdzie jednostka poszukując własnej korzyści, zwiększa przy okazji bogactwo narodowe. Rynek działa tu nie na zasadzie bezosobowej korporacji, gdzie każdy próbuje uzyskać jak najwięcej dla siebie, ale na zasadzie wspólnoty interesów [Aldridge 2006, 24]. Rynek jest jednak zainteresowany tzw. „dobrami normalnymi”, których ilość jest ograniczona, czyli ich konsumpcja przez jedną osobę ogranicza ich konsumpcyjną ilość dla innych.

Dobra publiczne to przeciwieństwo dóbr normalnych, stanowią wspólną własność. Instytucje oferujące takie dobra (galerie sztuki, muzea, parki, drogi) nie są konkurencyjne ani wyłączne. Ludzie mogą płacić za ich używanie, ale mogą nie płacić, wtedy wspólne dobro nie będzie dostatecznie używane. Mówi się, że aby takiej sytuacji uniknąć, dobra publiczne powinny być darmowe (finansowane przez opodatkowanie lub altruistyczną działalność). Gdyby pozostawić je w mechanizmach rynkowych, nie było by na nie podaży [Aldridge 2006, 94].

Współcześnie zmieniło się rozumienie altruizmu. To nie pomaganie biedniejszym (w szerokim sensie tego słowa, również mniej wykształconym, gorzej przystosowanym), aby równali do bogatszych, lecz przebywanie (spotkanie) z nimi, w ich warunkach, obserwowanie. Mamy dziś do czynienia z „głodem doświadczenia”, który sprawia, że np. niewykształcony, żyjący w izolacji autor, tworzący dzieła pod każdym względem dorównujące wykształconemu, jest ciekawy. Sytuacja autorów *art brut* zmienia proporcję odbioru: więcej mówi „wspólne doświadczenie” niż wywieszony w galerii dzieło. Tendencję zainteresowania biografią na równi z dziełem zapoczątkował prawdopodobnie Van Gogh, ale wcześniej nie mieliśmy możliwości realizacji „spotkania”, chociażby zapośredniczonego medialnie, na

przykład nie mogliśmy rejestrować osobowości autorów na taśmach filmowych. Promocja *art brut* odbywa się na fali popularności art-terapii i mody na różnego rodzaju wizualizowanie doświadczenia. Pozostaje nauczyć się rozróżniać tego typu działania od sztuki. „Oaza szczerości” ma się dopiero narodzić w „spotkaniu” autora z amatorem, przy czym to amator jest na razie brakującym w kulturze ogniwem, wymagającym szeregu wtajemniczeń.

JD: Nawiązałaś tutaj do dawnego sporu estetycznego: czy biografia autora powinna wspierać dzieło, czy wręcz odwrotnie, to dzieło samo ma mówić za siebie. W omawianym przez nas przypadku niszowy, jakim jest *art brut*, sytuacja wydaje się oczywista. Nie możemy odrywać osoby od jej twórczości. Zapoznanie się z biogramem stanowi też jeden z kilku ważnych elementów weryfikacji i przynależności do zbioru *art brut*. Lucienne Peiry pisze wręcz, że „kryteria artystyczne i biograficzne idą w nierozzerwalnej parze, ponieważ pojęcie *art brut*, opiera się na bazie estetycznej i socjologicznej” [Peiry 2012, 163].

Mamy więc tutaj do czynienia z nierozzerwalnością życia od dzieła, z kurczowym trzymaniem się jednego przy drugim. Dlatego też obok estetycznego aspektu tak mocno uaktywnia się wątek egzystencjalny i etyczny. Ciekawość budzi nie tylko niewykształcony artystycznie autor, którego prace można eksponować na tych samych prawach, co artyści profesjonalnego, ale tym samym dochodzimy do pytania źródłowego: czy sztuki można się nauczyć? Jakie jest jej miejsce i zakorzenienie w labiryncie osobowości? Jakiego typu „tajemnicę” chcą nam przekazać, czy tylko mgliście zasygnalizować „mroczni” autorzy *art brut*?

I zaraz dodajmy, że ten nieoszlifowany diament (*brut diamant*), ten wytrawny szampan (*brut champagne*) i surowy (*brut*) margines nie jest polem poszukiwań i odkryć dla wszystkich. Musi, jak piszesz, znaleźć swojego amatora⁴.

⁴ Jean Dubuffet zanim poświęcił się całkowicie własnej twórczości i *art brut*, zajmował się handlem winami. Słowo *brut* (z franc. = wytrawny, surowy, cierpki, gorzki) prawdopodobnie przeszło z jednego obszaru do drugiego.

BIBLIOGRAFIA

- Aldridge, Alan, 2006, *Rynek*, przeł. Maciek Żakowski, Warszawa: Sic!
- Arystoteles, 2006, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, przeł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa: PWN.
- Barański, Jarosław, 2000, *Intelektualizm estetyczny*, [w:] „Nowa Krytyka”, 11, ss. 95-112 na: <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article87>; dostęp 6 stycznia 2015.
- Boudon, Raymond, 2008, *Efekt odwrócenia. Niezamierzone skutki działań społecznych*, przeł. Agnieszka Karpowicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bouillet, Alain, 2010, *De la rencontre avec les auteurs d'art brut et de l'éthique qu'elle suppose.../O spotkaniu z autorami art brut i jego implikacjach etycznych...*, tłumaczenie własne J.D., niepublikowany artykuł przygotowany na Międzynarodową konferencję poświęconą ART BRUT, Poznań 15-16.04.2010.
- Bourdieu, Pierre, 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. Piotr Biłos, Warszawa: SCHOLAR.
- Bourdieu, Pierre, 2007, *Reguły sztuki*, przeł. Andrzej Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Certeau, Michel, 2000, *Heterologies, Discourse on the Other*, transl. Brain Massumi, London, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Certeau, Michel, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, 2008, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wyd. UJ.
- Eco, Umberto, 1996, *Nieobecna struktura*, przeł. Adam Weinsberg, Warszawa: P. Bravo, KR.
- Deleuze, Gilles, 1993, *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak, Warszawa: Wyd. SPACJA, PAVO.
- Łotman, Jurij, 1999, *Kultura i eksplozja*, przeł. Bogusław Żyłko, Warszawa: PIW.
- Jackowski, Aleksander, 1995, *Sztuka zwana naiwną*, Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- Kołąkowski, Leszek, 1994, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

Peiry, Lucienne, 2012, *L'enrichissement des collections*, [w:] Lucienne Peiry (red.), *Collection de l'Art Brut. Lausanne*, Paris: Collection de l'Art Brut Lausanne/Skira Flammarion.

Potocka, Maria Anna, 2007, *Estetyka kontra sztuka, Kompromitacja założeń estetycznych w konfrontacji ze sztuka nowoczesną*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

ABSTRACT

THE HABITUS OF ART VS AUTHORS

The French term *art brut* (English - outsider art), meaning "raw art" or "rough art", is a label created by French artist Jean Dubuffet to describe art created outside the boundaries of mainstream culture. In the centre of our discussion is the category of the author (the creator) and the category of the fancier (the recipient loving art). These two categories were analysed by Alain Bouillet - a researcher of *art brut* of 30 years, who has accumulated an impressive collection of this kind of art. Pierre Bourdieu in *Distinction* (1979), argues that judgments of taste are related to social position. From time to time, the focus of the dominant class changes from education to experience. Especially today, the involvement in the creation process becomes more important. We have to introduce various issues in art in a different manner. What kind of experience the art opens us up to? It is largely contradictory to the educational experience.

KEYWORDS: art brut, author, fancier, education, experience.

SŁOWA KLUCZOWE: art brut, autor, amator, edukacja, doświadczenie.



RAFAŁ ILNICKI

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

WIRTUALNY HABITUS CYBERKULTURY

Do rozpatrywania cyberkultury jako rzeczywistości związanej z wykorzystywaniem urządzeń technicznych i oprogramowania przyzwyczał nas, jej użytkowników, marketing. Jego funkcja polega na składaniu obietnic, a następnie ich dotrzymywaniu. Przymusza on użytkownikom, że cyberkultura będzie coraz bardziej przyjazna, to znaczy usunie wszelki wysiłek związany z jej użytkowaniem, zastępując go przyjemnością – przyjemnością czerpaną z samego bycia w cyberkulturze. Obietnica marketingu dotyczy wytworzenia wirtualnego habitusu, który zatroszczy się o użytkowników i nie będzie ich zmuszał do wyobrażania sobie urządzeń i oprogramowania jako nieprzezroczystych technologii. Paradygmat łatwości użycia oraz przyjazności dla użytkownika wyznacza sposób działania cyberkultury, w ramach którego urządzenia uczą się dyspozycji działania od ludzi. W efekcie powstaje kultura, która nie wymaga dodatkowego tłumaczenia – coraz szersze jej zakresy są przenoszone do zautomatyzowanych, zewnętrznych, wirtualnych habitusów, zwalniając tym samym ludzi z wysiłku jej rozumienia i stając się czymś niepokojąco oczywistym.

Filozofia ma szansę przeciwdziałać tej oczywistości, o ile podda krytycznej analizie wirtualny habitus, jaki wiąże się z byciem człowieka w przestrzeni cybernetycznej. Habitus ten jest pomijany, ponieważ kojarzy się głównie z rozrywką lub kwestiami czysto technicznymi. Łatwość obsługi urządzeń i przyjazność ich interfejsów zniechęcają myślicieli do pochylenia się nad tą sferą ludzkiego doświadczenia. Gdy zaś wirtualny habitus cyberkultury zostaje już poddany analizie filozoficznej, jawi się on wówczas jako przynależny sferze codzienności. Oznacza to, że po demitologizacji marketingu, myśliciel staje naprzeciw innego rodzaju oczywistości – ta zaś przesłania mu właściwy sens habitusu.

Choć wirtualny habitus cyberkultury jest integralną częścią marketingu i codzienności, to jednak ostatecznie je przekracza i nie daje się do nich zredukować. Dzieje się tak wtedy, kiedy staje się on ogólną dyspozycją człowieka i wyznacza jego podstawowe doświadczenia kulturowe. Nie daje się więc ograniczyć do jakiejś partykularnej sfery, którą można by wziąć w nawias, powracając z cyberkultury do świata naturalnego nastawiania. W cyberkulturze umiejscowione są pieniądze człowieka, składowane na elektronicznych kontach, to z niej człowiek czerpie informacje, w niej poszukuje produktów i usług, w niej i za jej pomocą komunikuje się też z innymi ludźmi. To zaskakujące, że przez tak długi czas cyberkultura nie znajdowała się w centrum dociekań filozofów. Jeszcze bardziej wprawia w zdumienie to, że tendencja ta nadal się zasadniczo utrzymuje. Wynika ona między innymi stąd, że filozof, docierając do świata naturalnego nastawienia, świata życia, pozostawia go już analizie prowadzonej w ramach dyscyplin szczegółowych. Sam nie dostrzega w cyberkulturze niczego, co byłoby godne filozoficznego namysłu. Błąd zawarty w tym przekonaniu można naprawić tylko poprzez analizę roli, jaką wirtualny habitus odgrywa w życiu ludzkim.

Czym jest cyberkultura?

Cyberkulturę można najprościej określić jako kulturę cybernetyczną. Co to oznacza? Otóż kultura ta ma związek z cybernetyką, czyli ogólną nauką o sterowaniu. Sterowanie to uniwersalny proces rzeczywistości, odpowiedzialny za działanie organizmów żywych i nieożywionych. Cybernetyka posiadała własną kulturę ekspercką, to znaczy kulturę cybernetyków, naukowców zajmujących się problemem sterowania. Nie miała ona jednak wiele wspólnego z cyberkulturą użytkowników, powstałą w latach 90., a związaną z rozwojem globalnych sieci telekomunikacyjnych. Z drugiej strony, to właśnie badacze zapoczątkowali rozwój dyscyplin szczegółowych, dzięki którym mogła powstać globalna cyberkultura lat 90.

Celem moich rozważań nie jest jednak dociekanie istoty samej cyberkultury, lecz pomyślenie jej od strony habitusu, czyli z perspektywy jej bezpośredniego, choć w znacznej mierze nieuświadomionego wpływu na życie człowieka. Znaczące jest to, że współcześnie pojęcie

cyberkultury zanika – używa się go coraz rzadziej, a nawet wtedy, gdy pojawia się w języku potocznym czy naukowym, jego rozumienie rzadko bywa precyzowane. Cyberkultura stała się oczywistością niewymagającą wyjaśnienia. To niedopatrzenie sprawia, że trudno jest interpretować w szerszej perspektywie szczegółowe dane nauk społecznych i humanistycznych, badających wpływ technologii na życie człowieka. Brakuje im wspólnej ramy interpretacyjnej. Istnieje szereg pojęć, mających pełnić funkcję uogólniającą, najczęściej cechują się one jednak podobnym brakiem precyzji, jak pojęcie cyberkultury. Można do nich zaliczyć takie pojęcia, jak społeczeństwo informacyjne czy społeczeństwo sieci. Zapomniano już, że współczesne technonauki, takie jak biotechnologia, nanotechnologia, informatyka, czy kognitywistyka wyrosły z cybernetyki, która straciła status ogólnej nauki podstawowej, a jej idee oraz sposoby wykorzystania rozproszyły się na szereg dyscyplin szczegółowych. Gdy używa się pojęć informacji, komunikacji, czy programu, wiążąc je ze społeczeństwem lub kulturą, nie dostrzega się, że są one bezpośrednią pochodną cybernetyki. Stosowanie ich w miejsce pojęcia cyberkultury prowadzi jednak na manowce – nie pozwalają one wziąć pod uwagę tego, że oddziaływanie technologii na człowieka znajduje wyraz w całej kulturze i nie daje się opisać za pomocą odniesień do szczegółowej dziedziny technologicznej.

Brakuje zatem rozumienia cyberkultury jako kultury, a nie tylko rzeczywistości tego, co opisuje cybernetyka. Co dzieje się z kulturą, która nie opiera się na materii i tradycji, lecz ahistorycznej cybernetyce? Na to pytanie nie udzielono dotąd satysfakcjonującej odpowiedzi, a można i należałoby jej oczekiwać właśnie od filozofów. Badając cyberkulturę, nie powinniśmy skupiać się jedynie na jej poszczególnych aspektach, ale mieć także na uwadze to, co dzieje się pod jej wpływem z warunkami istnienia kultury w ogóle. Nie wystarczy zestawić ze sobą różne aspekty cyberkultury – należałoby jeszcze wyjaśnić ich zróżnicowanie za pomocą wspólnej ramy interpretacyjnej. Nie dysponując nią, musimy wyprowadzać wielość aspektów cyberkultury z kontekstu samej technologii, to zaś nie może być zadowalające. Nie mówi bowiem nic o tym, jak działa cyberkultura jako kultura. Jeśli założymy, że społeczeństwo jest poddane oddziaływaniu technologii, ale w wyniku tego oddziaływania nie tworzy się żadna specyficzna kultura o zasięgu, którego granice wyznaczają, z jednej strony lokalność, z drugiej strony globalność, to technika nadal będzie ujmowana jako dominujący czynnik,

wyznaczający możliwości kulturotwórczej aktywności człowieka. Humanistyka złożyła bowiem broń w walce o takie zrozumienie cyberkultury, które oprócz oczywistej funkcji hermeneutycznej, otwierałoby także możliwość refleksyjnego bycia w cyberkulturze, realizowanego poprzez tworzenie i modyfikowanie habitusów. Ich tworzenie i modyfikowanie jest konieczne, aby człowiek mógł bardziej świadomie kształtować swoje bycie w kulturze i nie poddawać się naporowi gotowych habitusów, zaprogramowanych w urządzeniach technicznych.

Powstawanie, funkcjonowanie i zanikanie wirtualnych habitusów w cyberkulturze ma zarówno znaczenie kulturowe, jak i filozoficzne. Współczesny człowiek czerpie wyobrażenie o przysługujących mu dyspozycjach do działania w taki sposób, jakby otaczający świat był używanym przez niego oprogramowaniem. To już nie tylko sugestywna metafora, uzasadniona wzrastającą rolą technologii w życiu ludzkich zbiorowości, ale także kwestia sposobu trwałej przemiany percepcji. Człowiek dokonuje zmiany habitusów, przekształca stare i uczy się nowych, głównie za sprawą technologii. Nie chodzi tu o marginalizowanie innego rodzaju doświadczeń życiowych, lecz o dostrzeżenie tego, że cyberkultura jest w coraz większym stopniu miejscem lub kontekstem ich zaistnienia. Coraz więcej codziennych czynności jest wykonywanych, na nowe sposoby, za pomocą zaawansowanych urządzeń technologicznych – poradę kulinarną podpowiada nam internet, optymalną trasę przejazdu samochodem podaje nam program komputerowy itp. W efekcie tych procesów, habitus jako taki staje się wirtualny. Oznacza to, że może pojawiać się i znikać w zależności od określonej konfiguracji urządzeń i oprogramowania oraz ich połączeń z otaczającym światem, w tym życiem użytkownika. Wirtualny habitus jest o tyle trwałą dyspozycją, o ile jest podtrzymywany przez dane technologie – gdy interfejsy zmieniają się, automatycznie zmienia się też habitus. Dla używających go w swych działaniach osób, zmiana ta jest w dużej mierze niezauważalna, właśnie dlatego, że odbywa się automatycznie.

Człowiek zaczyna traktować otaczający go świat na wzór tych sposobów bycia, które podsuwa mu technologia. To dlatego cyberkultura jest dziś w o wiele większym stopniu podstawą kulturowej orientacji człowieka niż kultura symboliczna. Cyberkultura posiada wirtualny habitus, zintegrowany z jej użytkownikiem i pozwalający mu

kształtować swoją egzystencję poprzez przyswajanie oraz modyfikację różnych antropotechnik, czyli systemów zarządzania własnym życiem i jego doskonalenia. Wirtualny habitus jest konkretyzacją cyberkultury jako technologicznie wytwarzanej i zapośredniczonej formy kultury, łączącej człowieka ze światem. Jego udział w życiu każdej jednostki może być zróżnicowany, zależny nie tylko od używanych urządzeń i oprogramowania, ale także sposobu ich wykorzystania oraz adaptacji do istniejącego środowiska fizycznego, społecznego i kulturowego.

Cyberkultura jest pojęciem bardzo szerokim. Obejmuje większość kultury wytworzonej i podtrzymywanej za pomocą technologii. W tak szerokim ujęciu, cyberkulturą staje się także stechnicyzowane miasto, które nie może sprawnie funkcjonować bez technologicznej infrastruktury komunikacyjnej. Cyberkultury nie daje się więc sprowadzić do sieci komunikacyjnej, a szczególnie do przestrzeni internetu, do którego często bywa redukowana. W tak szerokim ujęciu, staje się ona podstawą bycia człowieka w świecie i jest środowiskiem, w którym można odnaleźć wszystkie podstawowe problemy filozoficzne. Cyberkultura utrzymuje się, konkretyzuje i działa za pośrednictwem wirtualnego habitusu, który wymaga analizy nie tylko kulturowej, ale też filozoficznej. Tego rodzaju analiza obejmowałaby udział urządzeń technicznych oraz oprogramowania w formowaniu się wirtualnego habitusu i miała nie tylko cel poznawczy, ale też praktyczny i egzystencjalny: namysł nad możliwością zmiany tegoż habitusu. Gdy cyberkultura staje się podstawową płaszczyzną, na której ludzie odnoszą się do siebie nawzajem, w obrębie której wykonują czynności związane z pracą i rozrywką, tworzą społeczności, wytwarzają światooobrazy itp., wówczas taki rodzaj filozoficznego badania nie daje się już uznać za formę szczegółowego namysłu nad problemami technologii, lecz urasta wręcz do rangi najważniejszego wyzwania dla filozofii. Z tego powodu, pominięcie habitusu przynależnego cyberkulturze można uznać za podobny rodzaj zaniedbania, co lekceważenie jego fizycznego odpowiednika – habitusu rodzącego się w wyniku społecznościowych praktyk kulturowych, skupionych wokół materialnych przedmiotów oraz symbolicznych rytuałów.

Habitus i antropotechniki

W dotychczasowej, wstępnej analizie habitusu cyberkultury kładłem nacisk na jego wirtualny charakter. Wirtualność habitusu w ogóle, związana z jego nietrwałością, daje o sobie znać w definicji sformułowanej przez Pierre'a Bourdieu:

aktorzy społeczni posiadają habitusy wpisane w ciała przez minione doświadczenia. Owe systemy schematów postrzegania, oceny i działania pozwalają na dokonywanie aktów praktycznego poznania, opartych na wychwytywaniu i uznawaniu warunkujących i zwyczajowych bodźców, ponieważ ukształtowane są tak, aby właśnie na nie reagować; bez świadomego ustalania celów i racjonalnego doboru środków, pozwalają także na tworzenie dopasowanych i nieustannie odnawianych strategii, czynią to jednak w granicach przymusów strukturalnych, których są wytworem i które je określają [Bourdieu 2006, 197-198].

Habitus składa się zarówno z nieświadomych dyspozycji intelektualnych, jak i cielesnych. Nie jest czymś fizycznie obecnym, przez co nie może być rozpatrywany jako przedmiot. Nie jest także podmiotem, to znaczy nie obowiązuje jedynie w zakresie praktyk podmiotu. Bourdieu mówi, że „aktor nie jest nigdy w pełni podmiotem tych praktyk” [Bourdieu 2006, 198], to znaczy działań związanych z formowaniem i podtrzymywaniem, obowiązywaniem habitusu. Ten ostatni zachowuje taki ambiwalentny status we wszystkich perspektywach, z jakich można go analizować. Nawet perspektywa naukowego oglądu i analizy zwiera w sobie pewien wirtualny habitus, który nie podlega pełnemu uświadomieniu i nie poddaje się on obiektywizacji.

Skonkretyzowaną i zaktualizowaną postać habitusu zyskuje dopiero w antropotechnikach. To one stanowią płaszczyznę kultury, która jest bezpośrednio związana z działaniem i to one sprawiają, że jego wirtualność zostaje umocowana w relatywnie trwałych warstwach kultury. Według Petera Sloterdijka, antropotechniki to „formy samoodnośnych ćwiczeń i prac nad własną formą witalną” [Sloterdijk 2014, 48], to „mentalne i fizyczne procedury treningowe, za pomocą których ludzie najróżniejszych kultur próbowali w obliczu niejasnego ryzyka życia i palącej pewności śmierci optymalizować swój kosmiczny i

socjalny status immunologiczny” [Sloterdijk 2014, 16]. Nie oznacza to, że antropotechniki są tożsame z pojedynczymi procedurami treningowymi czy też ćwiczeniami. Odnoszą się raczej do ich zespołów, do pewnych kompleksowych sposobów funkcjonowania. Sytuują się pomiędzy ćwiczeniami a habitusem, który podtrzymują i aktualizują. Antropotechniki służą ochronie ludzkiej egzystencji. Człowiek zatem ćwiczy się w tworzeniu systemu immunologicznego, który zwrócony jest do wewnątrz, to znaczy ku niemu samemu. Ich funkcję łatwo zrozumieć gdy zestawimy je z fenomenami kultury symbolicznej, stanowiącymi główne pole odniesień Sloterdijka. Antropotechniki obejmują wszystkie możliwości ćwiczeń, od treningu siłowego, aż do szkolenia się w osiąganiu doświadczenia mistycznego. Człowiek ćwiczy, aby nie musieć wkładać wysiłku w każdy element procesu samodoskonalenia. Będzie dążył do tego, aby poprzez grupowanie ćwiczeń, wykształcić możliwie trwałe dyspozycje, utrzymujące tendencję do tworzenia coraz lepszego systemu ochrony własnego życia. Konsekwencją tego rodzaju praktyk jest wyłonienie się habitusu. Pełni on rolę rezerwuaru antropotechnik, które stały się tak zintegrowane z życiem jednostki, że nie wymagają już świadomego stosowania, lecz stają się trwałymi dyspozycjami.

Sytuacja ta komplikuje się w przypadku cyberkultury. Opisywane przez Sloterdijka nawyki, wyłaniające się z powtarzania ćwiczeń zgrupowanych w antropotechniki, zastępuje techniczna automatyzacja ludzkiej aktywności. Gdy wyszukuję w internecie potrzebne mi informacje, wówczas ćwiczę siebie, to znaczy doskonałą swoją zdolność odnajdywania potrzebnych danych, ale jednocześnie ćwiczę się algorytm programu odpowiedzialny za ich odnajdywanie. Zarówno ja wykorzystuję system techniczny, jak i on wykorzystuje mnie. Jest to relacja tyłu symbiotyczna, co wzajemnie pasożytnicza. Algorytm uczy się dyspozycji człowieka, a raczej różnych dyspozycji wielu użytkowników systemu. Dlatego też, gdy następnym razem będę poszukiwał danej informacji, może wygenerować takie wyniki, które nie zgadzają się z wzorcem przypisanym do moich nawyków. To jednak nie wszystko. Za weryfikację i ciągłą modyfikację wirtualnego habitusu cyberkultury nie odpowiada już jedynie jednostka, ani nawet wspólnota, lecz także odpowiednio zaprogramowana infrastruktura technologiczna. Habitus tworzy się pomiędzy jednostką a technologią. Wirtualne habitusy poszczególnych osób, jak i całych technologicznych platform, są ze sobą powiązane sieciowo. Algorytmy nie służą tylko jednostkom, lecz

funkcjonują w globalnej infrastrukturze technologicznej. To, czego uczą się o swoich użytkownikach, wykorzystują nie tylko dla wytworzenia optymalnych indywidualnych wirtualnych habitusów, lecz także gromadzą w bazach danych. Użytkownik przyjmuje wirtualny habitus cyberkultury automatycznie, nie zdając sobie sprawy z wielości operacji, jakie ten wykonuje przy jego niewiedzy. Być może poszczególne wirtualne habitusy uczą się także od siebie nawzajem – to jednak mógłby stwierdzić jedynie obserwator ujmujący z zewnątrz wszystkie istotne dla funkcjonowania człowieka relacje. Taka zewnętrzna pozycja obserwacyjna jest jednak niemożliwa, ponieważ na wirtualny habitus składa się nie tylko technologiczna infrastruktura cyberkultury, ale także ciało człowieka, jego interakcje ze środowiskiem oraz wszystkie zdarzenia, których technologie – póki co – nie rejestrują; nawet zaś gdyby je zarejestrowały, nie potrafiłyby ich zrozumieć.

Ta złożona sytuacja dotyka zarówno producentów urządzeń technicznych oraz oprogramowania, jak i użytkowników cyberkultury. Zakres habitusów obu grup powiększa się. Ich przedstawiciele zainteresowani są optymalizowaniem go w taki sposób, służył ich preferencjom. Konflikt, jaki się między nimi wywiązuje, wykracza poza sprzeczność ich grupowych i partykularnych interesów. Dotyczy on raczej istoty kulturowego bycia człowieka, jego wolności, zdolności do komunikacji i tworzenia społeczności. Podmiot zrzeka się części swoich metafizycznych prerogatyw na rzecz otwarcia się na automatyzację wirtualnego habitusu cyberkultury, bowiem przynosi mu to szereg bezpośrednich korzyści: wiele czynności zostaje zniesionych lub odciążonych, a kultura, w jakiej się porusza, staje się coraz bardziej spersonalizowana, to znaczy dostosowana do jego indywidualnej perspektywy. Wydaje się więc, że można uniknąć konfliktu pomiędzy technologiczną postacią automatyzacji wirtualnego habitusu a ludzką potrzebą wolności. Tak się jednak nie dzieje, ponieważ zdając się na automatyzację, człowiek podporządkowuje się w coraz większym stopniu technologii. Przeocza zatem rozszerzanie się wirtualnego habitusu cyberkultury, który obejmuje coraz więcej aspektów jego życia. Proces ten jest często doświadczany jako zyskiwanie wolności oraz wzrost poczucia panowania nad otaczającym światem, który dostosowuje się do potrzeb podmiotu – chociażby poprzez ciągłe dostarczanie mu nowych, spersonalizowanych ofert. Użytkownik cyberkultury może kształtować swój habitus za pomocą antropotechnik,

ale jednocześnie z nich rezygnuje, pozwalając, aby kontrolę nad nimi przejęła technologiczna infrastruktura cyberkultury. Nie mamy tu jednak do czynienia z widocznym zniewoleniem, lecz z serią autoryzacji dokonanych przez użytkownika. Zgadza się on, aby urządzenia i oprogramowanie, składające się na infrastrukturę technologiczną cyberkultury, wyznaczały mu antropotechniki, które będzie on odtąd wykonywał w seriach ćwiczeń. Doskonalenie jego bycia w cyberkulturze oznacza więc wyposażenie antropotechnik w funkcję poszerzania wirtualnego habitusu. W wyniku tego procesu człowiek nie zostaje bardziej wyalienowany, lecz bardziej zintegrowany z cyberkulturą.

Z tego, że antropotechniki podtrzymują wirtualne habitusy, nie wynika, że podporządkowujący im się człowiek ćwiczy się jedynie w byciu w cyberkulturze. Dochodzi tu jednak do istotnej zmiany w zakresie pierwszeństwa – bycie w cyberkulturze poprzedza inne sposoby realizowania się człowieka. Na przykład, wybierając się na przedstawienie teatralne, użytkownik cyberkultury sprawdzi w internecie, kiedy się ono odbywa. Prawdopodobnie przeczyta tam również jego zapowiedzi lub recenzje. W ten sposób bycie w cyberkulturze naznaczy sam sposób jego odbioru tego przedstawienia.

Niektóre interfejsy usuwają możliwość realizowania antropotechnik innych niż cyberkulturowe. Przykładem są media społecznościowe, które przyciągają do siebie wszelkie aktywności życiowe człowieka mające miejsce poza cyberkulturą. Nie chodzi bowiem o to, żeby człowiek był przykuty do interfejsu, jak więzień znajdujący się w celi, lecz o to, aby uczynić cyberkulturę docelowym miejscem praktykowania wszelkich antropotechnik. Jej użytkownik, odwiedzając różne miejsca, będzie w czasie rzeczywistym zostawiał ślady tych bytności w mediach społecznościowych. Jego bycie zostanie skorelowane z koniecznością rejestrowania tam fragmentów codziennej egzystencji. Nowy sposób obsługi urządzenia powoduje, że użytkownik cyberkultury zmuszony jest inaczej wykonać spoczywające na nim zadanie. Dlatego habitus zmienia sposoby rejestracji zdarzeń oraz sposób, w jaki te zarejestrowane zdarzenia są dostępne innym użytkownikom. W tym sensie wirtualny habitus, osadzony na infrastrukturze technologicznej cyberkultury, ćwiczy jej użytkowników w dostosowywaniu się do nowych, narzucanych przez niego warunków bycia. Człowiek wciąż na nowo uczy się więc cyberkultury, ale nie

doświadcza tego procesu w taki sposób, w jaki doświadcza się zinstytucjonalizowanych form nauczania.

Antropotechniki, które opisuje Sloterdijk, służą samodoskonaleniu człowieka. Mają one na celu wzniesienie jego ćwiczenia się w danej czynności na wyższy poziom, przy czym odniesieniem nie jest to, czego można dokonać, lecz „niemożliwość”: sam Sloterdijk określa ten poziom, za Nietzschem, jako „górną niemożliwość” [Sloterdijk 2014, 264-288]. W ten sposób pokazuje on, że człowiek powinien transcendować samego siebie, przekroczyć własne ograniczenia w procesie nieskończonego ćwiczenia się i doskonalenia. Aby to osiągnąć, musi stworzyć dla siebie pewien habitus. W przypadku cyberkultury, człowiek również transcenduje samego siebie, ale nie jest to jego własne osiągnięcie, bowiem proces ten jest silnie związany z urządzeniami oraz oprogramowaniem. Jeśli człowiek może rejestrować więcej danych, wykonywać na nich operacje, jakich był do tej pory pozbawiony, to technologia, pozwalając mu transcendować samego siebie, umożliwia „niemożliwość” – i to w łatwy do osiągnięcia sposób. Silne zintegrowanie użytkownika z cyberkulturą powoduje, że możliwości nowych interfejsów odbiera on jako sposoby transcendencji własnych ograniczeń. Przekroczenie „niemożliwości” nie dokonuje się za pomocą długotrwałych i ciężkich ćwiczeń, lecz w akcie konsumpcji nowego urządzenia lub oprogramowania, które oferuje użytkownikowi cyberkultury nowe możliwości bycia. Wirtualny habitus umożliwia „niemożliwość” poprzez stopniowe implementowanie nowych wymogów użytkownikom. Ci jednak nie zdają sobie z tego sprawy. Nie wiedzą, że są ćwiczeni, ponieważ różne funkcje i możliwości wpisane w wirtualny habitus stają się ich nawykowymi zachowaniami. Urządzenia, którymi się posługują, dyktują te wymogi tak silnie, że trudno je przeoczyć, a jednocześnie tak dyskretnie, za pomocą tak prostych czynności, że nie zwracają znanadto uwagi człowieka. W ten sposób wirtualny habitus cyberkultury rozszerza się. Ze względu na to, że jest on zależny od wielu czynników technologicznych, kulturowych, społecznych i indywidualnych, nie można w pełni przewidzieć jego funkcjonowania.

Automatyzacja bycia użytkownika cyberkultury nie przekłada się zatem na jego ochronę. Ktoś może doskonale opanować obsługę danej gry komputerowej, ale jednocześnie nie mieć uruchomionego oprogramowania, które przypomni mu o zażyciu lekarstwa, niezbędnego dla jego zdrowia. Cyberkultura nie ma bowiem zaprogramowanego

optimum funkcjonowania człowieka, nie jest systemem troski o jego dobrobyt, a w każdym razie w takim stopniu, w jakim cel ten realizowała kultura symboliczna. Ta ostatnia narzucała konieczność istnienia praktyk społecznych, wytwarzających sprawnie działające systemy immunologiczne.

Wirtualny habitus pojawia się i znika. Użytkownicy cyberkultury rzadko odczuwają tą zmianę jako coś radykalnego. Dzieje się tak dlatego, że nowym urządzeniom towarzyszy nowy, zaprogramowany w nich habitus. Nowy telefon komórkowy posiada już wbudowany system obsługi, połączenie z wieloma aplikacjami, wykorzystywanymi na innych urządzeniach, a także intuicyjny interfejs, zapamiętujący indywidualne preferencje człowieka. Im większa jest integracja pomiędzy użytkownikiem a jego urządzeniami i uruchomionym na nich oprogramowaniem, tym intensywniej zachodzi proces ucieleśnienia wirtualnego habitusu w działaniach i życiu użytkownika. Zostaje on bowiem włączony do podstawowego sposobu reagowania na wydarzenia życiowe. Szybko następująca zmiana habitusu najczęściej nie jest poddawana refleksji. Człowiek reaguje na nią wówczas zgodnie z antropotechnikami dyktowanymi mu przez system. Tam, gdzie możliwość refleksyjnego odnoszenia się do zmiany habitusu jednak się pojawia, tam człowiek lokuje źródło swojej wolności w cyberkulturze. Dzieje się to na przykład wtedy, gdy użytkownik dostrzeże błąd w programie, który może wykorzystać, traktując go jako pole dla własnej aktywności. Przestaje wówczas traktować taką usterkę jako zwykłą technologiczną anomalię i stara się nadać jej pewien sens kulturowy. Możliwa jest nawet sytuacja wykształcenia i stosowania pewnych antropotechnik, mających na celu świadome wyszukiwanie tego rodzaju błędów. Są one jednak stosowane przez względnie niewielu użytkowników. Najczęściej, bycie w cyberkulturze sprowadza się do poszukiwania optymalnej konfiguracji różnych możliwości bycia człowieka, dzięki odpowiednim ustawieniom urządzeń i oprogramowania. Jest to jeden z kontekstów, w których zasadne staje się pytanie o to, w jakim zakresie wirtualny habitus jest stwarzany, a w jakim stwarza człowieka oraz warunki jego kulturowo-technologicznego myślenia i działania.

Gdy od ciała człowieka odłączy się zintegrowany z nim, wirtualny habitus, człowiek staje się bezradny i zdezorientowany. Nie potrafi odnaleźć się w rzeczywistości. Tak silnie przyzwyczyił się do tego, że

codzienne gadżety, z którymi silnie zintegrował własne bycie, dostarczają mu orientacji w świecie, że zaprzestał stosowania wielu antropotechnik niezwiązanych z byciem w cyberkulturze. Tłumaczy to, dlaczego ludzie pragną mieć przy sobie określone urządzenia, nawet jeśli ich nie używają. Nie chodzi wówczas o (zbyt) łatwe do zdiagnozowania uzależnienie człowieka od bycia w cyberkulturze ani też nowy typ syndromów psychologicznych, takich jak lęk przed opuszczeniem istotnych wydarzeń. Chodzi raczej o fakt, że to w nich zawarty jest wirtualny habitus.

Jak powstaje wirtualny habitus?

Podczas instalacji systemu Windows, począwszy od wersji 95, użytkownik jest zapoznawany z jego możliwościami. Nie są one przedstawiane po prostu jako opcje, które można wykorzystywać – silnie akcentuje się ich konieczność integracji z podstawowymi operacjami technicznymi, wykonywanymi przez człowieka. Instalacja systemu operacyjnego Windows pokazuje zatem, że program ten, będący podstawą dla uruchomienia innych programów, ma być traktowany inaczej: trzeba wytworzyć wobec niego pewne trwałe dyspozycje. W zależności od poziomu zaawansowania, użytkownik może od razu wdrożyć ten habitus lub uczyć się go powoli. W pierwszym wypadku, odbywa się to na bazie poprzedniego habitusu. Wyjątkiem jest sytuacja, kiedy użytkownik „przełącza się” z systemu Dos na Windows po raz pierwszy; nie istnieje wirtualny habitus, związany z wcześniejszą wersją systemu Windows i mogący służyć za podstawę modyfikacji. W drugim wypadku, nauczenie się habitusu, to znaczy wytwarzanie w użytkowniku trwałych dyspozycji, jest realizowane przez sam system operacyjny, a ściślej dzięki złożonemu mechanizmowi podpowiedzi systemowych. Wykonując różne działania w obrębie systemu, człowiek napotyka ikony w rodzaju: „czy wiesz że?”, które udzielają mu porad i podpowiadają, jak może ułatwić sobie pracę. W późniejszych wersjach systemu operacyjnego Windows nie posiadały one już tak wyrazistej postaci, ponieważ u większości użytkowników wytworzył się już odpowiedni habitus, stopniowo modyfikowany przez kolejne wersje oprogramowania.

Użytkownicy często odczuwają dyskomfort, gdy muszą uruchamiać te same programy szczegółowe na różnych systemach operacyjnych lub różniących się wersjach danego systemu. Są bowiem silni zintegrowani z wirtualnym habitusem związanym z konkretną postacią systemu operacyjnego. Firmy produkujące oprogramowanie dbają o to, żeby głęboko zakorzenić w użytkownikach wirtualny habitus, będący podstawą dyspozycji myślenia i działania w środowisku komputerowym. Użytkownicy mają odbierać to środowisko jako swój naturalny habitat. Jakakolwiek zmiana w tym środowisku, na przykład w wyglądzie czy sposobie uszeregowania okienek, może być odczuwana jako niepożądana i wywoływać dyskomfort.

System ulega zmianom w swych kolejnych wersjach: pewne opcje obsługi znikają, inne zostają dodane bądź rozwinięte. Trudno więc mówić o jakiejś stałości i tożsamości szczegółowych dyspozycji składających się na wirtualny habitus. Co więcej, jak potraktować sytuację, w której jednocześnie istnieje wiele różnych wersji danego programu? A czy habitusy poszczególnych programów, uruchomionych dzięki systemowi operacyjnemu Windows, są mu podporządkowane i wchodzą w jego skład, czy też tworzą inny habitus bądź wielość habitusów? Pytania te stanowią wyzwanie dla namysłu filozoficznego. Próbując dokonać pierwszoosobowej, na przykład fenomenologicznej analizy interfejsów, umożliwiających bycie człowieka w cyberkulturze, napotykamy na liczne trudności. Urządzenia stawiają opór tego rodzaju analizie, niechętnie odsłaniają tajemnice swojego technologicznego bytowania.

W przypadku gier komputerowych, wirtualny habitus często powstaje za sprawą systemu szkoleń użytkownika. Dotyczy to szczególnie bardziej złożonych produktów, których obsługa wymaga poznania funkcji przypisanym wielu klawiszom oraz możliwości działań niezbędnych do ukończenia gry. Popularność takich gier, jak *Minecraft*, pozbawionych zaawansowanej grafiki i polegających na budowaniu obiektów za pomocą kilofa, można odczytywać z perspektywy filozoficznej nie tyle w kategoriach fascynacji kulturą materialną, ile w kategoriach udostępniania użytkownikom utraconego przez nich habitusu narzędziowego. Cyberkultura oferuje jego emulację – doświadczenie możliwości konstruowania świata, wytwarzania własnego otoczenia, wywierania wpływu na materię. Popularność nie tylko *Minecrafta*, ale także takich gier, jak *The Sims* czy otwartego

środowiska *Second Life*, można tłumaczyć potrzebą odtwarzania w cyberkulturze narzędziowego habitusu właściwego dla kultury materialnej i symbolicznej. W cyberkulturze nie pełni on jednak tej samej funkcji, co w obrębie tych ostatnich. Urządzenie przyjęcia dla wirtualnych awatarów – aranżowanie pokoju, przygotowanie potraw, wybór muzyki itd. – nie jest tym samym, co spotkanie towarzyskie pozbawione tego rodzaju technicznego zapośredniczenia. Wirtualne habitusy można jednak traktować jako formy treningu. Każda gra narzuca użytkownikowi pewne wymagania, które musi on poznać i których musi przestrzegać, aby zyskać możliwość rozgrywki. Działanie zgodne z tymi wymogami jest pewnego rodzaju ćwiczeniem. W przypadku *The Sims* użytkownik wykonuje więc ćwiczenia z uspołecznienia. Cyberkultura nie przynosi zapomnienia o rzeczywistości poza technologią. Przeciwnie – jest formą technicznej anamnezy. Pozornie banalne gry komputerowe oraz środowiska wirtualne, powtarzają stereotypowe formy habitusów właściwe dla ludzi żyjących w kulturze nie poddanej jeszcze intensywnej technicyzacji. *Minecraft* przypomina o utraconym paradygmacie narzędziowym w jego najbardziej dosłownym sensie. Użytkownicy tej gry na powrót odnajdują się w habitusie, o którym pisał Heidegger w *Byciu i czasie* [Heidegger 2004, 87-145]. Z kolei *The Sims* można potraktować jako cyberkulturową kopię filozofii społecznej i rodzinnej Arystotelesa, poszerzonej o formy socjalizacji związane z rozwojem społeczeństw konsumpcyjnych. Tym, co łączy je z myślą Stagiryty, są silnie skonwencjonalizowane relacje międzyludzkie, wyraziście zarysowane hierarchie społeczne oraz łatwe do określenia warunki społecznego powodzenia lub porażki. Jest to jednak arystotelizm okrojony, pozbawiony chociażby etyki, a w efekcie sprowadzony do pustego wirtualnego habitusu zamieszkujących w nim awatarów, symulujących *politikon zoon*.

Wirtualny habitus nie powstaje jedynie w wyniku interakcji technologii ze społeczeństwem. Posiada on także wiele subtelniejszych form ekspresji, które z osadzonych w kulturze antropotechnik może wydobyć namysł filozoficzny. Nie wszystkie spośród jego form powinno się traktować jako godne analizy, ale nie wolno redukować ogółu fenomenów cyberkultury do ich wymiaru rozrywkowego czy utilitarnego. Nie oddaje to bowiem złożoności interakcji pomiędzy wirtualnymi habitusami. Ich wzajemny wpływ wytwarza nowe możliwości działania, które domagają się wyjaśnienia i interpretacji.

Często odstępuje się jednak od ich badania, ze względu na to, że ich złożoność, ulotność i brak wspólnego klucza interpretacyjnego. Łatwo wtedy o utożsamienie cyberkultury z postmodernizmem i zwrot w stronę badania habitusów, które są mniej ulotne. Problem polega na tym, że coraz częściej to wirtualny habitus uzasadnia, koordynuje i weryfikuje działanie człowieka w rzeczywistości materialnej. Wymaga to raczej bliższego przyjrzenia się mechanizmom nakładania się wirtualnych habitusów na te skupione wokół materialnych praktyk człowieka.

Wirtualny habitus pozostaje także osadzony w ciele użytkownika cyberkultury. Urządzenia techniczne łączą się bezpośrednio z wnętrzem człowieka – uzupełniają i zastępują jego pamięć, wyobraźnię i myślenie operacjami technicznymi. Bycie w cyberkulturze osadza się także w strukturze neuronalnej mózgu. Za mit należy uznać popularne przekonanie, że ludzkie ciało, łącząc się z cyberprzestrzenią, ulega tymczasowemu uśpieniu czy zawieszeniu. Gdy weźmie się pod uwagę świadomość użytkowników podłączonych do interfejsu, to faktycznie można dojść do przekonania, że podlegają oni swego rodzaju przejściu do innej rzeczywistości, „na drugą stronę lustra”. Cyberkultura nigdy nie była jednak odłączona od świata materialnego. W miejsce systematycznej refleksji filozoficznej na jej temat, powstawały mityczne opowieści, w których świadomość użytkowników podłączonych do urządzeń technicznych zyskiwała wymiar omnipotencji, a samo bycie w cyberkulturze jawiło się jako bycie w świecie cudownych wydarzeń. Teoretykami cyberkultury byli bowiem nie tyle filozofowie, ile inżynierowie, aktywiści, inżynierowie, osoby nią zafascynowane. Wirtualne habitusy cyberkultury nigdy nie były jednak odłączone od świata, całkowicie odcieleśnione i pozbawione połączenia z rzeczywistością materialną. Filozoficzny namysł nad cyberkulturą byłby zatem w sposób nieuchronny jej demitologizacją i próbą opisu faktycznych sposobów jej oddziaływania na człowieka.

Instrumentalny i bezinteresowny wirtualny habitus

O tym, że żyjemy w zinstrumentalizowanej kulturze pisali przedstawiciele szkoły frankfurckiej, między innymi Theodor Adorno, Max Horkheimer oraz Herbert Marcuse [Adorno, Horkheimer 2010;

Marcuse 1991]. W ich ocenie, cała kultura była habitusem poddanym kontroli rynku, silnie dehumanizującym, pozbawiającym ich wolności za sprawą podporządkowania logice wyborów ekonomicznych. Habitus ten był więc silnie zinstrumentalizowany – wszelka bezinteresowność wynikała w nim z kalkulacji, a więc była fałszywa. Przeciwno zinstrumentalizowanej kulturze występował także Bourdieu, pisząc o bezinteresowności jako namiętności, która miałaby realizować się w habitusie [Bourdieu 2009, 123]. „Bezinteresowność jest możliwa socjologicznie tylko wówczas, gdy *habitusy* predysponowane do bezinteresowności znajdują się w światach, w których bezinteresowność jest wynagradzana. Wśród tych uniwersów najbardziej typowe są, poza rodziną i ekonomią wymian domowych, różne pola produkcji kulturowej: pole literackie, pole artystyczne, pole naukowe itd.” [Bourdieu 2009, 125]. W cyberkulturze habitusy stają się coraz bardziej precyzyjne i wymierne. Pole literackie mierzone jest ilością „lajków”, recenzji, odniesień. Dotyczy to również pola artystycznego. Nawet pole naukowe, przez długi czas funkcjonujące na obrzeżach cyberkultury, zostało podporządkowane wirtualnym habitusom, przeliczającym popularność publikacji naukowców. Wynika to z merkantylnej strategii kolonizacji wirtualnych habitusów przez usługi cyberkultury. Nie chodzi o to, aby nie być bezinteresownym, lecz o to, aby realizować działanie na rzecz innych na określonej platformie, tak aby bezinteresowność stała się kwestią kalkulacji – i praktycznie zawsze, zysków.

Czy istnieje bądź może istnieć habitus pozbawiony instrumentalizacji? Skoro na wirtualny habitus tak silnie oddziałuje rynek, reprezentowany przez interesy ekonomiczne producentów urządzeń i oprogramowania, które utrzymują technologiczną infrastrukturę cyberkultury, to dlaczego człowiek nie funkcjonuje wyłącznie jako bierny materiał, na który można zdalnie oddziaływać? Wynika to z chytryści cyberkultury. Instrumentalizacja habitusu powodowałaby jego przejście z formy niejawnej do wyraźnej i wyrażalnej dyskursywnie. W pełni zinstrumentalizowany, wirtualny habitus cyberkultury stawałby się dla jej użytkowników czymś zewnętrznym, zbiektywizowanym i nie zaspokajałby ich elementarnej potrzeby wyrażenia człowieczeństwa. Gdyby urządzenia techniczne oraz oprogramowanie oddziaływały na człowieka w sposób czysto dehumanizujący, to wywierany przez nie wpływ byłby natychmiast rozpoznany. Nie byłby zatem habitusem. Z tego powodu producenci

cyberkultury, czyli głównie wielkie korporacje zajmujące się wytwarzaniem i utrzymaniem infrastruktury technologicznej, starają się zaprojektować narzędzia, które mają jakoby służyć urzeczywistnianiu ludzkiej bezinteresowności. Doskonałym tego przykładem jest cyberkulturowa rewitalizacja kultury daru. Ludzie obdarzają się bezinteresownie wirtualnymi przedmiotami – dowodami uznania, emotikonami, komentarzami, ale dzieje się to w środowisku silnie zinstrumentalizowanym i poddanym mechanizmom ekonomicznym. Użytkownicy dostarczają w ten sposób danych, które pozwalają zarabiać danemu producentowi urządzeń i oprogramowania. Chytrłość cyberkultury polega zatem na tym, że instrumentalna postać jej habitusu obejmuje także bezinteresowne akty jej użytkowników, które niezależnie od ich woli są dalej przetwarzane przez właścicieli platform czy portali internetowych. W interesie twórców cyberkultury nie leży hamowanie bezinteresowności jej użytkowników, lecz przekształcanie jej w habitus bezinteresowności zinstrumentalizowanej rynkowo.

Cyberkultura istnieje poprzez wirtualne habitusy, te zaś są konstruowane przez antropotechniki użytkowników przy współdziałaniu technicznej infrastruktury. Antropotechniki są wypadkową wielu operacji technicznych i kulturowych, które człowiek realizuje jako ćwiczenia. Nie postrzega ich jednak w ten sposób, ponieważ z dużą prędkością przełącza się pomiędzy różnymi sferami cyberkultury, a także pomiędzy cyberkulturą a znajdującą się poza nią rzeczywistością materialną. W efekcie, nabywany przez niego habitus jest w dużej mierze nieuświadomiony. W tej sytuacji, czynnikiem korygującym i modyfikującym habitus są urządzenia i oprogramowanie. Czynią to z perspektywy optymalizacji. Gdy użytkownik wpisuje tekst za wolno, dyscyplinujący go program może polecić aplikację, pozwalającą przyspieszyć proces działania. Na tym polega ćwiczenie, usprawnianie danej czynności i w tym usprawnionym już zakresie wchodzi ona do stale zmieniającego się zestawu antropotechnik, w ramach których może usprawniać inne ćwiczenia, oszczędzać czas, działać efektywniej. Wirtualny habitus ulega także radykalnym transformacjom po wprowadzeniu interfejsów, które odciążają użytkownika. Automatyczne uzupełnienie słów oraz autokorekta zwalniają użytkownika z konieczności śledzenia pisanego tekstu. Dzięki temu użytkownik może pisać szybciej. To jednak stwarza nowego typu problemy, mogące spowalniać, a nie przyspieszać proces działania. Na przykład, ilość czasu

poświęconego na korektę korekty wykonywanej automatycznie przez oprogramowanie może przekroczyć czas potrzebny do do starannego napisania tekstu. Wszystko to rodzi konieczność filozoficznej krytyki wirtualnych habitusów cyberkultury i oferowanych przez nie udogodnień. Filozofia powinna odgrywać tu rolę hermeneutyki podejrzeń. Powinna być hermeneutyką podejrzeń wycelowaną w habitusy.

Dlaczego to właśnie filozofia miałaby odgrywać szczególną rolę w interpretacji wirtualnych habitusów? Dlatego, że pozwala przemyśleć relacje człowieka i świata, zatrzymać to, co jest zmienne i wskazać na warunki konstytuowania się poszczególnych antropotechnik i ich konfiguracji. Analiza filozoficzna nie będzie sprowadzała się do opisu cyberkultury, ale zwróci się w stronę odkrywania sposobów kształtowania habitusów jej użytkowników, dzięki czemu pozwoli zbadać technologicznie uwarunkowanych przemiany człowieczeństwa, wyodrębnić to, co dziś czyni nas ludźmi. Dopiero wtedy przeciwstawienie się automatyzacji zyska sens krytyczny i pozwoli wypracować odpowiednie strategie oporu. Nie można jej zupełnie wykluczyć i nie powinno się tego robić, bowiem sama może zostać użyte jako narzędzie oporu: aby dobrze funkcjonować w cyberkulturze, człowiek musi nadążać za nią swoim namysłem, to zaś wymaga stosowania jej narzędzi i habitusów. Sytuacja ta inicjuje nowe zadanie dla filozofii. Trzeba się przeciwstawić tezie Heideggera, że filozofia zostanie zastąpiona przez cybernetykę [Heidegger 1999, 80]. Cyberkultura, powstała na skutek rozproszenia się cybernetyki na szereg nauk szczegółowych i jej ucieleśnienia w otwartej konfiguracji połączonych sieciowo urządzeń technicznych, jest dziś szansą dla filozofii na uzyskanie nowego sposobu bycia w stechnicyzowanej kulturze. Może się ona stać nową filozofią życia, opierającą się na syntezie operacji intelektualnych i technicznych. Ta zmiana w myśleniu nie będzie jednak dowodem na to, że Heidegger całkowicie mylił się w swojej diagnozie. Miał on rację o tyle, o ile wywodząca się z cybernetyki cyberkultura wydaje się, jako całościowa sfera egzystencji człowieka, nie wymagać namysłu filozoficznego. Filozofia cyberkultury powinna być w pierwszym rzędzie krytyką tego niebezpiecznego pozoru. Nie może się zatem, jako taka, ograniczyć do roli intelektualnego ćwiczenia akademickiego, ale musi mieć też wymiar praktyki społecznej i kulturowej. Dlatego w ramach filozoficznego

namysłu nad cyberkulturą należy uwzględnić sposób, w jaki sam ten namysł miałby być on komunikowany społecznie.

Nie chodzi o to, aby odrzucać cyberkulturę – co zresztą ze względu na stopień jej zintegrowania z człowiekiem jest niemożliwe – ale o to, aby tworzyć w jej ramach nowe sposoby bycia człowieka, poszerzające jego człowieczeństwo. Tego zaś można dokonać jedynie drogą kształtowania wirtualnych habitusów i połączonych z nimi antropotechnik, a ściślej ujawniania tych już istniejących i podjęcia prób ich transformacji. Nowe zadanie filozofii ma w tym kontekście zarówno wymiar analityczno-krytyczny, jak i praktyczno-postulatywny. Jedno jest pewne – dopóki cyberkultura będzie rozpatrywana jako rzeczywistość niegodna filozoficznego namysłu, dopóty człowiek będzie skazany na błądzenie w jej wirtualnych labiryntach.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. i Max Horkheimer, 2010, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Polityczny.
- Bourdieu, Pierre, 2009, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. Joanna Stryczyk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, Pierre, 2006, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. Krzysztof Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Heidegger, Martin, 2004, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger, Martin, 1999, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. Krzysztof Michalski, Janusz Mizera, Cezary Wodziński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Marcuse, Herbert, 1991, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. Wiesław Gromczyński i in., Warszawa: PWN.
- Sloterdijk, Peter, 2014, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski, Warszawa: PWN.

ABSTRACT

CYBERCULTURE'S VIRTUAL HABITUS

Cyberculture is not only a technologically disembodied information sphere but also a contemporary dominant form of culture. This thesis is presented by arguing that cyberculture forms virtual habitus that is highly unconscious for its users. At the same time, virtual habitus functions as a technology that gathers information about its users. It can be said that it also learns about the preferences of its users. This is established by a set of algorithms that are highly interconnected at a certain level, one to which users of cyberculture do not have any access. The article examines the consequences of functioning of humans in this kind of technologically mediated culture. There is a connection between virtual habitus (mostly unconscious) and antropotechnics (mostly conscious) – this intersection within cyberculture is presented as a basic mechanism that governs the being of its users. There article also features interpretations of ways of creating virtual habitus and their growing importance within contemporary society. In the conclusion, there is disputed a necessary role of philosophy in deconstructing the automatic character of cyberculture.