

HABITUS (rzeczownik łac. utworzony od czasownika habere; gr. ἔχειν [échein] – mieć, posiadać) – mienie, posiadanie jakiegoś stanu, uwarunkowania, sposobu bycia, istnienia, nawyku, przyzwyczajenia, zdolności, sprawności, postawy, zachowania, trwałej właściwości, w odróżnieniu od przejściowo posiadanej własności, zw. dyspozycją (łac. dispositio, gr. διάθεσις [diáthesis]).

Termin „habitus” pojawił się w literaturze antycznej na określenie stanu ciała, jego kondycji (zdrowia lub choroby, wyglądu) u Ezopa (*Fabulae*, 194, 1, 2), u Hipokratesa (np. *Epistulae*, 23, 8) i Ksenofonta (np. *Memorabilia*, 3, 12, 3, 4), a także stanu wewnętrznego związanego z kondycją moralną u Ezopa (*Fabulae*, 278, 1, 13), na oznaczenie nabytej sprawności retorycznej czy geometrycznej u Isokratesa (*Panathenaicus*, 29, 9) czy Hipokratesa Matematyka (*Testimonia*, 2, 7), stanu bytu czy sposobu istnienia u Heraklita (*Fragmenta*, 91, 3), Anaksagorasa (*Testimonia*, 59, 6), Ocellusa (*De universi natura*, 4, 13, 10), Empedoklesa (*Fragmenta*, 106, 4). Jako termin techniczny został użyty dopiero przez Platona, a następnie przez Arystotelesa.

PLATOŃSKIE ROZUMIENIA HABITUS. W tekstach Platona można wyróżnić kilka odcieni znaczeniowych lub kontekstów, w których pojawia się termin „habitus” (gr. ἕξις [heksis]); do tych funkcjonujących wcześniej, Platon dodał swoje specyficzne, pogłębione rozumienie.

1) Oznaczenie stanu zdrowia, stanów psychicznych i sprawności intelektualnych; stany te cechują się pewną trwałością, nie podlegając szybkim przemianom, aczkolwiek są podatne na wpływy.

Dusza i ciało mogą mieć swe dobre stany (*Gor.*, 464 A 1), dlatego należy unikać tego, co może je szkodliwie zmienić (*Phaedr.*, 241 C 3), a gimnastyka dotyczy stanów dobrych i złych (*Gor.*, 450 A 5: εὐεξία [eueksía] – καχεξία [kacheksía]). Picie alkoholu niweluje właściwy stan duszy u młodzieńców, sprawiając, że człowiek przestaje nad sobą panować (*Leg.*, 645 E 5), jako że sama z siebie młodzież znajduje się w niezrównoważonej kondycji (tamże, 666 A 7).

Nawet po rozdzieleniu duszy i ciała po śmierci, posiadają one swoje h., które miały za życia, swą naturę, doznania i troski (*Gor.*, 524 B 2 n.). Odpowiedni tryb życia wpływa na stan ciała. Zdolność do wykonywania pewnych czynności intelektualnych opiera się na posiadaniu odpowiednich h. Myślenie

dianoetyczne to h. geometrów i im podobnych, który to h. jest czymś pomiędzy (ὥς μεταξύ [hos metaksý]) doksa i rozumem (*Resp.*, 511 D 2).

Sztuka to h. rozumu (*Cra.*, 414 B 6: ‘τέχνη’ [...] γε „ἕξις νοῦ” σημαίνει [techné [...] ge heksin nóu semáinei]). Niewiedza jest złem i stanem głupoty (*Phil.*, 48 C 2), wiedza zaś jest h., ale Platon zwracał uwagę, że lepiej jest w tym przypadku mówić o „nabytku, pozysku” (*Theaet.*, 197 B 1: καὶ εἰπόμεν ἐπιστήμης κτήσιν [kai éipomen epistemes ktesin]). Posiadanie (w wyniku nabycia) i mienie nie są tym samym (np. jak można posiadać płaszcz, ale aktualnie nie mieć go na sobie – tamże, 197 B 8 n.).

2) Znaczenie kosmoontyczne – świat i rzeczy istniejące mają swoje h. Twórca świata, składając świat z poszczególnych elementów, utworzył wszystko piękne, a co zdarza się złego, to pochodzi z poprzedniego stanu materialnego i chaosu, braku posiadanego uporządkowania, które dokonało się po wejściu elementu materialnego w skład tego świata (*Pol.*, 273 B 6 n.). W dialogu *Parmenides* h. oznacza najogólniejszy termin w rozważaniach ontologicznych, oznaczający różne stany bytowe czy sposoby bytowania (np. *Parm.*, 162 B 9, 163 A 7).

3) Moralne konteksty występowania terminu h. – postępowanie i życie człowieka w odniesieniu do dobra i zła związane jest z nabyciem, posiadaniem czy byciem w odpowiednich stanach duszy. Jednym z głównych zagadnień praktycznych jest pytanie o szczęście, a mianowicie jaki stan duszy i jaka dyspozycja może w tym dopomóc (*Phil.*, 11 D 4). Odpowiedzią jest wskazanie na stan najbardziej podobny do boskiego, polegający na braku pogoni za przyjemnościami i ucieczki przed przykrościami (*Leg.*, 792 C 8). Podstawowe z dóbr boskich to roztropność, drugim jest (wraz z rozumem) powściągliwy stan duszy, a z tych, wraz z domieszką męstwa, jest trzecie dobro – sprawiedliwość (tamże, 631 C 5). H. pojawia się więc przy określeniu cnót, a ogólnie rozumiana cnota (ἀρετή [areté]) to łatwość poruszania się, przechodzenia, swobodny i wieczny (trwały) strumień dobrej duszy – ἀειρέτη [aeiréite], gdyż taki h. jest wiecznie najgodniejszy wyboru, dlatego nazywa się ją „ἀρετή” (*Cra.*, 415 C 10). Podstawową tezę swej etyki, że nikt nie jest zły dobrowolnie (*Tim.*, 86 D 7: κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδέϊς [kakós men gar hekón oudéís]), Platon uzupełniał,

że często dzieje się to z tylko z powodu jakiegoś złego stanu ciała i niewłaściwej edukacji czy wychowania (tamże, 86 E 1).

W tekstach Platona koncepcja sprawiedliwości wyjaśnia niejako przy okazji naturę h. Podstawą tych koncepcji jest rozumienie człowieka jako posiadającego 3 centra funkcjonowania, które nazywał „postaciami” lub „częściami” duszy. W *Państwie* przedstawił słynną analogię funkcjonowania πόλις [polis] (miasta-państwa) i duszy ludzkiej: tak jak w πόλις sprawiedliwość polega na harmonii i współdziałaniu trzech klas ludzi odpowiadającym trzem „częściom” duszy (rządzący – rozumnej, strażnicy – bojowej, rzemieślnicy i rolnicy – pożądlivej), tak analogiczny stan musi występować we wnętrzu człowieka. Kiedy każdy zachowuje swój stan i czyni to, co do niego należy, można mówić o właściwym funkcjonowaniu całości – wówczas ma miejsce sprawiedliwość (*Resp.*, 433 E 12 n.).

Możliwe zatem wydaje się do osiągnięcia pewne uporządkowanie, harmonia, a nawet jedność wewnętrzna podmiotu. Cnota polegałaby na zdrowiu duszy, jej pięknie i dobrym stanie (tamże, 444 D 13). Gdyby w duszy znajdowały się jeszcze jakieś inne jej „składniki” pomiędzy tymi określonymi, to człowiek sprawiedliwy połączy je w całość (tamże, 443 D 7), zachowując swój zrównoważony h. (tamże, 443 E 5), i będzie unikać wszystkiego, co mogłoby zniszczyć taką jego konstytucję wewnętrzną (tamże, 592 A 3).

H. polega więc na odpowiednim porządku i właściwej relacji sił, działań, składników i czynników występujących w życiu psychofizycznym i duchowym człowieka, a także nabyciu niektórych z nich i trwałym utrzymywaniu tego porządku, unikaniu czynników niszczących oraz odbudowywaniu stanów pozytywnych, gdyby ta harmonia wewnętrzna uległa zachwianiu czy rozbiciu.

Od posiadania h. zależy nie tylko życie moralne człowieka, ale całe jego życie, bowiem każda ludzka czynność dobrze wykonywana zakłada posiadanie odpowiedniego h., czy w ogóle utrzymywania siebie w dobrym stanie psychofizycznym. Dlatego sprawą kluczową jest pytanie o sposoby nabywania i utrzymania odnośnych h. Istnieją pewne naturalne determinacje, mogące uniemożliwić powstanie h.: może się zdarzyć, że h. powstanie zły z natury, co Platon ilustrował stanem duszy u większości w stosunku do nauki i obyczajów.

Skoro zatem dobry h. polega na harmonii i proporcji elementów oraz składników czy sił w duszy, a stany duszy u większości są pozbawione tej harmonii, to konieczna dla ludzi staje się pomoc Muz w ich porządkowaniu, toteż Muzy dały w darze rytm i harmonię (*Tim.*, 47 D 7). W ogóle ruch ma własności powodowania i podtrzymywania dobrego stanu ciała – zdrowia, dlatego ruchu nie może brakować (*Leg.*, 789 A n.); odpowiednie ruchy z zewnątrz potrafią przewyciężyć strach i lęk, które są skutkiem złych h. w duszy (tamże, 790 E 8). Szczególna rola w utrzymaniu zdrowia przypada gimnastyce, ponieważ spokój i lenistwo rozkłada h. ciała. Ruchem dla duszy jest uczenie się i różnego rodzaju ćwiczenia duchowe (μελέτη [melete]); dzięki nim nabywa się nauk i utrzymuje już zdobytą wiedzę, a z powodu ich braku traci się ją i popada w głupotę. Ponieważ są to swego rodzaju ruchy, w ten sposób dobro dla ciała i duszy okazuje się rodzajem ruchu, aktywności (*Theaet.*, 153 B 5); np. męstwo polega na śmiałym podejmowaniu od młodości różnych przedsięwzięć, by zwyciężyć napadające nas strachy i lęki (*Leg.*, 791 B 10).

Leczenie i wychowanie (παιδεία [paidéia]) to przejście od jednego h. do innego, lepszego; lekarz sprawia to za pomocą leków, a sofista za pomocą słów (*Theaet.*, 167 A 4). Natomiast wymierzenie odpowiedniej kary powoduje swego rodzaju „przycinanie” pierwiastka zwierzęcego u przestępcy, co w efekcie daje wyzwolenie łagodniejszego i powoduje zmianę na lepsze w naturze duszy i poprawia jej stan przez pozyskanie umiarkowania i sprawiedliwości wespół z rozsądkiem (*Resp.*, 591 B 3).

Platon podkreślał wpływ różnych okoliczności zewnętrznych na kształtowanie się h. u ludzi: np. niewłaściwy stan w duszy wytwarzają mury u mieszkańców miasta – schowani za nimi nie czuwają i nie dają ocalenia swemu miastu; ufając w potęgę fortyfikacji popadają w beczynność obronną, podczas gdy prawdziwa beztraska rodzi się z trudów (*Leg.*, 778 E 7), trudniejsze bowiem wydaje się pokonanie ducha bojowego mieszkańców niż zniszczenie li tylko środków obronnych.

ARYSTOTELESA ROZUMIENIA HABITUS. Arystoteles często używał terminu „habitus”; w jego pismach pojawia się on we wszystkich tych kontekstach, których używał Platon, jednak Arystoteles usystematyzował wiedzę swego mistrza, umieszczając h. wśród dziewięciu kategorii związanych z przypadłościami sub-

stancji. H. ma związek z relacją, gdyż jest posiadaniem czegoś (*Cat.*, 6 b 5: ἡ γὰρ ῥῆξις τινὸς ῥῆξις λέγεται [he gar heksis tinós heksis légetai]), jest także rodzajem jakości (tzn. czegoś, dzięki czemu daną rzecz określa się jako właśnie jakąś), przy czym postawił h. obok διάθεσις [diáthesis] – dyspozycji, która jest chwiejna, zmienna i łatwo przechodząca w swoje przeciwieństwo, zaś h. jest stabilny, długotrwały i trudno podlega zmianom. Dyspozycjami są np. ciepło, zimno, zdrowie, choroba, zaś h. jest wiedza czy cnota. Stany są też dyspozycjami, ale nie odwrotnie, chyba że dyspozycja zostanie w jakiś sposób utrwalona (tamże, 8 b 25 n.). Dyspozycja to swoisty układ (porządek – τάξις [taxis]) przedmiotu złożonego z części, wg miejsca, możliwości czy formy (*Met.*, 1022 b 1).

H. w jednym znaczeniu jest aktem (czynnością, działaniem) posiadającego i czegoś posiadanego (podobnie jak między twórcą i dziełem jest wytwarzanie), w drugim znaczeniu h. jest dyspozycją, dzięki której coś ma się dobrze lub źle samo w sobie lub w relacji do czegoś innego, jak np. zdrowie (tzn. właściwe uporządkowanie w strukturze i funkcjach podmiotu); w trzecim znaczeniu h. oznacza część takiej dyspozycji, np. dobroć (ἀρετή) jakichś części czegoś jest h. całości (tamże, 1022 b 4 n.).

Filozof zestawiał też h. (w znaczeniu: „posiadanie”) z brakiem – στέρησις [stéresis] (*Cat.*, 11 b 18), wskazując, że razem tworzą jedną z czterech par opozycji, obok relacji, przeciwieństwa oraz twierdzenia i przeczenia. Posiadanie i brak odnoszą się do tej samej rzeczy, jak np. ślepotą i wzrok do oczu. Istotny jest fakt posiadania czegoś z natury; o braku mówi się w przypadku czegoś, co z natury powinno być posiadane.

Funkcje h. Arystoteles wyraźnie wskazał na związek różnych funkcji i działań spełnianych przez podmiot, z odpowiadającymi im dyspozycjami. Lepsze h. odpowiadają lepszym działaniom. Najlepsza z możliwych dyspozycja, h. lub możliwość jest cnotą (ἀρετή – czymś najlepszym) danego podmiotu, który je posiada (tamże, 1218 b 37: περί ἀρετῆς, ὅτι ἐστὶν ἡ βελτίστη διάθεσις ἡ ῥῆξις ἢ δύναμις ἐκάστων [perí aretés, hoti estín he beltiste diáthesis e heksis e dýnamis hekaston]). Tak samo jest z duszą, która również spełnia swe charakterystyczne funkcje, stanowiące o życiu. Istotne zatem jest posiadanie najlepszych dyspozycji, bo umożliwi to spełnianie w sposób najlepszy tych czynności, a na spełnianiu najlepszych z nich (tj. czysto ludzkich) polega szczęście

(tamże, 1219 a 38: εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν [éie an he eudaimonía dzoés teléias enérgeia kat' aretén teléian]). Wynika stąd, że posiadanie h. – choć nie jest warunkiem wystarczającym ludzkiego szczęścia, to jednak jest warunkiem koniecznym (bez którego nie będzie ono możliwe).

Arystoteles dzielił cnoty na etyczne, czyli odnoszące się do działania (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie), oraz na dianoetyczne, czyli odnoszące się do poznawania i myślenia (roztropność, mądrość, intuicja, nauka, sztuka) (tamże, 1220 a 5). Mają one za podstawę odpowiednie najlepsze h. Istotną funkcją h. etycznych jest to, że umożliwiają człowiekowi właściwe ustosunkowanie się do uczuć, tzn. uzgodnienie ich z rozumem (tamże, 1220 b 18).

Powstawanie odpowiednich h. wymaga nauczania, doświadczenia i czasu w przypadku dianoetycznych, zaś h. etyczne powstają dzięki przyzwyczajeniu, czyli powtarzaniu odpowiednich czynności (*E. nic.*, 1103 a 14 n.). Specyficzne dla tych drugich jest kierowanie się w działaniu do środka między skrajnościami wyznaczonymi przez nadmiar i niedomiar, jako że skrajności są szkodliwe dla działania. Ponadto podmiot działania musi uwzględnić własną indywidualność i sprawić, by ów środek był środkiem dla nas, a nie tylko wynikiem matematycznej kalkulacji. To zaś nakazuje wiedza i rozum, dzięki którym powstają w nas najlepsze h. (*E. eud.*, 1220 b 27 n.). Arystoteles uwzględnił w swych analizach obiektywny i subiektywny wymiar działania.

H. pełni istotną rolę w wychowaniu, ponieważ zespół nabytych h. tworzy charakter człowieka (gr. τὸ ἦθος [to ethos]). Ponieważ h. to stan lub trwała dyspozycja, zatem charakter sprawia (przy założeniu, że składa się z dobrych dyspozycji – cnót), że człowiek jest stały i przewidywalny w swych działaniach. Arystoteles określił charakter jako właściwość nierozumnej części duszy (będącej siedliskiem h. etycznych), zdolnej iść za rozumem zgodnie z jego wskazaniem (tamże, 1220 b 5 n.). Istotną zatem jest rola rozumnych wychowawców, potrafiących pokierować ludźmi młodymi, którzy nie są jeszcze w stanie dobrze kierować sobą, ponieważ cnoty rozumu wymagają (oprócz nauczania) czasu i doświadczenia.

TOMASZA Z AKWINU DOPEŁNIENIE ANTYCZNYCH KONCEPCJI HABITUS. Akwinata wzbogacił przemyślenia swych poprzedników i systematycznie wyłożył naukę o h. w *Sumie teologicznej* (I–II), zagadnieniom h. poświęciwszy aż 6 kwestii: o naturze, podmiocie, przyczynach powstawania, wzrostu i zaniku oraz rodzajach h. Potwierdził (tamże, q. 49, a. 2) opinię Arystotelesa (*Phys.*, 246 a 10 n.) o przynależności h. do pierwszego i podstawowego rodzaju jakości, wyznaczonego przez sposób istnienia lub determinację podmiotu w odniesieniu do natury rzeczy. Skoro h. jest trwałą dyspozycją powodującą dobre lub złe ustosunkowanie się podmiotu dyspozycji do czegoś, a dobro lub zło czegoś rozpatruje się pod względem zgodności tego z naturą, to h. duszy i ciała są dyspozycjami doskonałymi do bycia jak najlepszym wtedy dopiero, kiedy są zgodne z naturą, ponieważ sama natura czegoś jest celem, dla którego to coś powstaje, a więc czymś najważniejszym w rzeczy; stąd i h. musi być pierwszym rodzajem jakości.

Akwinata podkreślił konieczne przyporządkowanie h. do odpowiadających im aktów (*S. th.*, I–II, q. 49, a. 3), przytaczając opinie św. Augustyna (*De bono coniugali*, XXI): „h. jest czymś, dzięki czemu coś się czyni, kiedy to konieczne” oraz Awerroesa (*Kompendium o duszy*, III): „h. jest czymś, dzięki czemu działamy, kiedy zechcemy”. Wynika to zarówno z istoty h., jak i z istoty podmiotu, w którym jest h. Istotą h. jest odpowiednia (stosowna) relacja do natury rzeczy, ta zaś jako źródło i zasada działania podmiotu jest przeznaczona do swego celu, którym jest albo działanie, albo wytwór tego działania. Dlatego h. w ścisłym sensie zakłada relację nie tyle do natury rzeczy, ale do odpowiedniego jej działania lub celu tego działania. Podobnie można rozpatrywać h. od strony podmiotu, który zawsze posiada swą naturę, a ta zakłada relację do aktu. Wynika stąd, że również h. zakłada relację do aktu. Nawet te h., które wydają się nie odnosić się wprost do aktu, jak np. zdrowie, uroda, są odniesione do aktów działania, gdyż jak powiadał Arystoteles (*Hist. an.*, X): „nazywa się człowiekiem lub jakimś jego organem zdrowym, jeśli może wykonywać działania zdrowego”.

H., będąc jakością, jest aktem, i w tym znaczeniu również zasadą działania; w stosunku zaś do samego działania jest w możności i dlatego nazywa się go aktem pierwszym, samo zaś działanie – aktem drugim. Nadto (jako gatunek

jakości) jest przed władzą działania, o ile natura jest przed działaniem, a istotą h. jest odniesienie do natury. Konieczność posiadania (*S. th.*, I–II, q. 49, a. 4) odpowiednich h. istnieje dla takich bytów, które do swej natury i działań wymagają współwystępowania wielu czynników, które z kolei mogą współdziałać w różny sposób i w stosunku do różnych przedmiotów. Ta różnorodność może skutkować wielorakimi działaniami lub wieloma postaciami (czy sposobami) tego samego działania. H. jest dyspozycją, czyli odpowiednim porządkiem rzeczy mającej części względem miejsca, możliwości czy rodzaju. Odpowiednie ich uporządkowanie jest doskonałością rzeczy, która z kolei prowadzi do doskonałego, zgodnego z naturą podmiotu działania. Brak odpowiednich h. skazuje podmiot na przypadkowość (a tym samym na częste niepowodzenia) w działaniu.

Ciało nie może być podmiotem dla h. (tamże, q. 50, a. 1): w ścisłym sensie jest nim tylko dusza, ponieważ wszystkie działania ciała pochodzą od duszy jako zasady ruchu i życia; jako naturalne, nie wymagają h., gdyż są zdeterminowane do określonego działania; te zaś, które pochodzą od duszy i wyrażają się przez ciało, mają w duszy odpowiadające im h., a tylko wtórnie mogą zaistnieć w ciele, o ile jest ono odpowiednio i dysponowane, i umożliwia natychmiastowe posłuszeństwo działaniom duszy. Nazywamy je wtedy dyspozycjami habitualnymi, ze względu na dyspozycję podmiotu do swej formy, a to ma miejsce między ciałem a duszą. Takimi są np. zdrowie czy piękno, i nie można o nich mówić jako o dyspozycjach w ścisłym sensie, ponieważ ich przyczyny ze swej natury łatwo się zmieniają.

Ponieważ dusza działa przez swoje władze, to h. muszą się znajdować w duszy stosownie do jej możliwości (tamże, a. 2: „*Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias*”). Dalszym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest stwierdzenie, że władze duszy są podmiotem dla h. Wprawdzie przypadłość sama w sobie nie może być podmiotem dla innej (władze i h. same są przypadłościami), ale i wśród przypadłości zachodzi pewien porządek – taki, że podmiot jako zmodyfikowany przez jedną przypadłość, staje się z kolei podmiotem dla innej. W taki właśnie sposób jedna przypadłość może być podmiotem dla drugiej, jak np. powierzchnia dla koloru. Natomiast władze (siły –

virtutes) zmysłowe pożądawcze działają z nakazu rozumu, dlatego mogą być przyporządkowane do różnych przedmiotów i w tych władzach zaznacza się obecność h., jako że mogą być dobrze lub źle dysponowane do swych przedmiotów. Podobnie ma się rzecz z siłami poznawczymi zmysłowymi wewnętrznymi (pamięć, wyobraźnia, władza osądu), w odróżnieniu od zewnętrznych (np. wzrok, słuch), które są zdeterminowane do określonego wykonywania swych aktów (tamże, a. 3).

Niektóre h. mają pochodzenie naturalne (tamże, q. 51, a. 1), jednak Akwinata zastrzegał, że coś może pochodzić z natury albo całkowicie, albo tylko częściowo, a częściowo od zasady zewnętrznej (np. ktoś zdrowieje sam z siebie, a ktoś inny na skutek lekarstw czy innych zabiegów medycznych). Nadto możliwe jest, że coś pochodzi z natury gatunkowej, a coś z indywidualnej, gdyż dyspozycje naturalne wymagane dla gatunku specyfikują się w różnym stopniu u poszczególnych jednostek. Ponieważ podmiotem h. są w człowieku władze (możności) duszy, ta zaś jest formą ciała, to h. będące dyspozycjami do działania same pełnią funkcję aktu pierwszego w stosunku do działań, będących aktami drugimi. Wyklucza to ich całkowicie naturalne pochodzenie zarówno gatunkowe, jak i jednostkowe, bowiem ich zaktualizowanie musiałyby pochodzić od duszy, a ta musiałaby być czymś więcej, niż tylko formą ciała. Całkowicie naturalne pochodzenie h. ma miejsce tylko w przypadku aniołów (tamże, I, q. 55, a. 2); człowiek nie posiada wrodzonego poznania (tamże, q. 84, a. 3).

Naturalne h. – częściowo pochodzące z natury, a częściowo od zasad zewnętrznych – różnią się w odniesieniu do władz poznawczych i pożądawczych; w poznawczych występują na sposób swoistego zapoczątkowania: w przypadku naturalności gatunkowej (czyli ze względu na władze duszy) intelekt, zwracając się do wyobrażeń (zewnętrzna zasada), tworzy z nich pojęcia (np. części i całości) i natychmiast rozumie ich wzajemną relację (że część jest mniejsza od całości). W przypadku naturalności jednostkowej h. poznawczy zapoczątkowany jest przez swoistą dyspozycję organów poznawczych zmysłowych, lepszą lub gorszą u różnych ludzi, aczkolwiek potrzebną każdemu do działań intelektu. We władzach pożądawczych naturalność gatunkowa h. nie występuje na sposób zapoczątkowania, bo inklinacja do właściwych przedmiotów (jako po-

czątek działań) pochodzi od samej władzy, a nie od h., lecz na sposób pewnych zasad (np. zasady prawa naturalnego są zarodkami cnót); ze strony ciała pewne zapoczątkowanie występuje w naturalności indywidualnej h., ponieważ sama konstytucja cielesna (lub temperament) dysponuje kogoś od początku np. do łagodności, czystości, śmiałości.

Co do powstawania różnych h., okazuje się, że jeden akt może spowodować powstanie h. intelektu (wiedzy), jak np. w przypadku jakiegoś zdania oczywistego, podczas gdy mniemania i h. władz pożądawczych wymagają do swego powstania dokonania wielu aktów (tamże, I–II, q. 51, a. 3). Nadto niektóre z nich, patrząc z perspektywy teologicznej, mogą być udzielone (wlane) przez Boga (tamże, a. 4) – dzieje się tak w przypadku tych h., które dysponują człowieka do osiągnięcia celów przekraczających możliwości ludzkiej natury (np. doskonałego szczęścia w wieczności), a człowiek sam nie byłby w stanie doprowadzić do ich powstania. Po drugie, Bóg może spowodować efekty przyczyn wtórnych bez udziału h. (tamże, I, q. 105, a. 6), w celu pokazania swej mocy (jak np. w przypadku zdrowia czy znajomości obcych języków, które normalnie można uzyskać za pomocą lekarstw, zabiegów terapeutycznych lub długich studiów, aczkolwiek nie w sposób doskonały).

H. mogą w różny sposób podlegać wzrostowi i osłabianiu (tamże, I–II, q. 52), mogą też podlegać zniszczeniu wprost przez przeciwieństwo lub pośrednio przez zniszczenie podmiotu, w którym się znajdują (jak np. w przypadku zdrowia). H. istniejące w niezniszczalnym podmiocie mogą być zniszczone tylko bezpośrednio przez swe przeciwieństwo: jeśli dany h. nie posiada swego przeciwieństwa, nie może zostać zniszczony. Tak jest w odniesieniu do pierwszych zasad teoretycznego i praktycznego myślenia. Jednak sama wiedza w postaci wniosków i twierdzeń ma swoje przeciwieństwo – rozumowania sofistyczne i stwierdzenia przeciwne, które mogą zniszczyć h. mniemania czy nawet wiedzy. Podobnie h. we władzach pożądawczych, nabyte pod wpływem aktów rozumu praktycznego, mogą ulec zniszczeniu na skutek przeciwnych im aktów (tamże, q. 53, a. 1). Dodatkowo zaprzestanie praktykowania czynności prowadzących do powstawania czy związanych z używaniem już istniejących h. może doprowadzić do ich osłabienia lub nawet zniszczenia (tamże, a. 3). Wszelkie h. można podzielić ze względu na aktywne zasady każdego z nich

(*principia activa talium dispositionum*), na ich odniesienie do natury podmiotu (zgodne – dobre, niezgodne – złe) i na przedmioty, do których się odnoszą (tamże, q. 54, a. 2).

Ponieważ *h.* zakłada istnienie władz (możliwości), które są jego podmiotami, wszelkie rozumienia człowieka pomijające występowanie złożenia bytowego akt-możliwość w porządku istnienia i w sposobach działania ludzkiego są skazane na istotne modyfikacje bądź zapomnienie koncepcji *h.* jako czynnika doskonalącego podmiot w różnych porządkach i uzdalniającego do nowych jakościowo działań. Dzieje się tak zwł. w poplatońskich (*h.* jako uporządkowania w ciele lub duszy) lub pokartezjańskich (*h.* polega na operacyjności) teoriach człowieka. Pomijanie strony duchowej człowieka likwiduje *h.* tradycyjnie rozumiany i powoduje skoncentrowanie się na sprawnościach ciała (urodzie, zdrowiu czy sile, zdolności do walki itp.).

Zapomnienie klasycznych koncepcji *h.* we współczesnej kulturze, przy jednoczesnym dotkliwie odczuwanym wewnętrznym pragnieniu doskonalenia, często kieruje uwagę ludzi w stronę religii czy medytacyjnych praktyk wschodnich, gdzie ćwiczenia cielesne są sposobem osiągnięcia (różnie pojmowanej) wewnętrznej harmonii czy doskonałości.

F. Ravaisson-Mollien, *De l'habitude*, P 1838, 1999; W. James, *Habit*, NY 1890, Ann Arbor 1981; S. H. Rowe, *Habit-Formation and the Science of Teaching*, NY 1909; Woroniecki KEW; K. Dunlap, *Habits. Their Making and Unmaking*, NY 1932, 1972; P. de Roton, *Les h. Leur caractère spirituel*, P 1934; P. Guillaume, *La formation des habitudes*, P 1936, 1968; R. Garrigou-Lagrange, *De beatitudine, de actibus humanis et h.*, Tn 1951; G. Kalinowski, *La theorie aristotélicienne des h. intellectuels*, RSPT 43 (1959), 248–260; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Hei 1959; M. Ramirez, *De ordine placita quaedam thomistica*, Sal 1963; S. Smoleński, *Perspektywy nowych naświetleń klasycznej definicji cnoty*, *Studia Theologica Varsaviensia* 3 (1965), 471–488; D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, NY 1986; Arystoteles, *Dzieła wszystkie, V: Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, Wwa 1996, 2000²; R. Darge, *H. per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des H. und die Funktion des moralischen H. im Aufbau der*

Handlung nach Thomas von Aquin, Bo 1996; M. Strong, *The Habit of Thought. From Socratic Seminars to Socratic Practice*, Chapel Hill 1996.

Zbigniew Pańpuch