



**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 współkonstytuującego 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.