

## Vani Roščić

Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet, Teslina 12, HR-21000 Split  
vroscic@yahoo.it

# Pojam navike kod Aristotela

### Sažetak

*Aristotelov nauk o navici, osim toga što je važan i bogat u sebi, predstavlja temelj potpunijeg shvaćanja njegove teorije o vrlinama, a time i njegove cjelokupne etike. Osnovne ideje ove problematike kroz cijelu povijest filozofije često su budile interes, a i danas njegov nauk tvori jezgru razmišljanja o navici, te je neminovno polazište suvremenih spekulacija. Stoga ćemo se uz obradu glavnih tekstova o navici u Aristotelovim djelima osvrnuti i na interpretaciju talijanskog filozofa Luigi Pareysona, koji smatra da je Aristotelova originalnost u ideji vezivanja dvaju različitih pojmova *éthos* i *héxis*. Pareyson osobito osvjetljava vezu u kojoj *éthos* završava da bi dao mjesto *héxisu* te objašnjava kako *héxis* može proizići iz *éthosa*.*

*U prvom redu iznijet ćemo razliku i odnos između *héxis* i *éthosa* te kako oni mogu biti izvor navici, koja je kao takva rezultat i uvjet čovjekova djelovanja. Po Aristotelu, preko ponavljanja čina navika omogućava da čovjek bude onakvim kakvim se sam čini, pri čemu se događa prijelaz sa slobode na neophodnost, te s truda na spontanost. Drugim riječima, one radnje koje su samoj volji u početku predstavljale napor i trud, nakon postizanja navike iste radnje obavlja spontano i lako. Ovu vlastitost navike Aristotel smatra vrlo važnom u odgoju i politici radi čega se može reći kako je ova tema i u današnjem vremenu vrlo aktualna.*

### Ključne riječi

*habitus, navika, krepost*

Unutar Aristotelova jedinstvenog shvaćanja stvarnosti, čovjek nije odijeljeni stih, čije bi se ponašanje moglo proučavati izolirano od svega ostalog. Čovjek je dio cjeline u kojoj živa bića zauzimaju posebno mjesto; a među njima se čovjek ističe po specifičnim karakteristikama, koje su izvor jednog izuzetno i svojstveno organiziranog načina života, kao što je politička zajednica. U samim temeljima tog organiziranog načina života Aristotel vidi važnost navike. Zbog karakteristike koja se nalazi u ponavljanju i po kojoj stječe određene sklonosti, navika je sredstvo po kojem duša postaje narav da bi se još više afirmirala kao duhovna supstancija, navika je sredstvo preko koje se djelatnost automatizira, kako bi se još više mogla razviti kao djelatnost. Navika je i sredstvo preko kojeg se sloboda čini automatskom kako bi još više potvrdila svoje kraljevanje, te po Aristotelu postaje dodirna točka etike, pedagogije i zakonodavstva. O pojmu navike govori u raznim djelima, najviše u *Nikomahovoj etici*, dok se u *Kategorijama*, *Metafizici* i *Retorici* nalaze neke važnije smjernice.

## 1. Različite dimenzije habitusa

U svojim spisima Aristotel često povezuje dva različita pojma *éthos* i *héxis*, što suvremeni talijanski filozof Luigi Pareyson ističe kao autorovu original-

nost. U svojoj interpretaciji Aristotelove navike,<sup>1</sup> ovaj autor, pažnju usmjerava prema dvostrukom značenju pojma *héxis*, ovisno o tome odnosi li se na tranzitivno ili netranzitivno značenje glagola *écho*. U tranzitivnom smislu *écho* znači imati, po tome *héxis* znači posjedovanje. »Neki čin onoga koji ima i onoga što ima«, to jest »akt imatelja i imanoga«, kao »neka vrsta djelovanja i kretanja«, »jer kad nešto tvori a nešto je tvorevina onda je među njima tvorba, tako je između imatelja odjeće i imane odjeće, imanje«. <sup>2</sup> Za nas važnije značenje *héxisa* nalazi se u netranzitivnom značenju glagola *écho*, koji svoje odgovarajuće značenje u latinskom ima u mjestu *aliquo modo se habere*, u ovom shvaćanju glagol *écho* znači: naći se, stati, biti. Dok *héxis* znači: stanje, uvjet, dispozicija. U tom smislu *héxis* u latinskom prelazi u *habitus* koja se uvriježila i u našem jeziku.

Aristotel iznosi različite dimenzije habitusa. U prvom redu habitus jest raspoloženje ili dispozicija koja je jedan način bivovanja, način stanja, ponašanja, uvjeta, stava. Ovdje ne bi trebali zaboraviti Aristotelovo pojašnjenje:

»Habitus jest dispozicija, ali sve dispozicije nisu neophodno habitus. Habitus se od dispozicije razlikuje utoliko što je trajniji i neprestaniji.«<sup>3</sup>

Habitusi kao trajne dispozicije mogu biti naravni i zadobiveni. Kada su zadobiveni, proizlaze iz običaja, stečenih sklonosti, ponavljanjem i privikavanjem. Dispozicije koje Aristotel postavlja kao tipične i najviše primjere habitusa jesu znanost i krepost.<sup>4</sup> Znanost je demonstrativni habitus *héxis apodeiktiké*, to jest trajna dispozicija spoznaje. Krepost Aristotel vidi kao izabrani habitus *héxis proairetiké*, to jest kao permanentnu dispoziciju odlučivanja.

Aristotel ne pridodaje ništa drugo pri teoretiziranju ove razlike, međutim, analizirajući ovo mjesto Pareyson primjećuje kako nestabilnost jednostavnih dispozicija proizlazi iz njihova vanjskog uzroka, te nemaju niti jedan princip koji bi opravdao njihovu permanentnost, te se njihovo trajanje nalazi u inerciji.<sup>5</sup> Stanje prouzrokovano od nekog uzroka zadržava se sve dok ne naiđe neki novi uzrok. Stoga, kada su habitusi prirodni, tada je njihova sama narav ona koja garantira njihovu permanentnost. Kada su habitusi zadobiveni, oni se u samom subjektu ukorjenjuju na temelju namjerne djelatnosti koja je usmjeravala čine prema nekom određenom cilju, ovisno o tome je li subjekt dobro ili loše disponiran. Zbog toga svrha i namjera djelovanja, kao duhovni karakter aktivnosti, jesu ono što garantira ukorijenjenost i trajnost samih habitusa. Etička krepost, kao habitus proizveden iz navike, gdje *éthos* završava kako bi dao mjesto *héxisu*, jest od temeljne važnosti za proučavanje pojma navike, te je najbolji primjer konvergencije habitusa i navike.<sup>6</sup>

Aristotel smatra kako je habitus uvijek pozitivna kvaliteta te je oprečna lišenosti.<sup>7</sup> Odsutnost neke bitne kvalitete nije samo nedostatak nego istinska i prava lišenost. Takva je sljepoća, više kod čovjeka nego kod krtice, jer ako krtici nedostaje vid to je po snazi njezine vrste, dok nasuprot tomu kod čovjeka koji po naravi ima vid, sljepoća označava ograničenost njegove prirode.<sup>8</sup> Permanentnost habitusa, bilo zadobivenog bilo naravnog, daje da taj habitus postane dio ustrojstva subjekta, te od njega postaje neodjeljiv. Habitus nije samo akcidentalno stanje, neka prolazna kvaliteta, nego uistinu postaje bitna vlastitost, istinski način bivovanja, te postaje jedno sa samom naravi subjekta. U ovom smislu Aristotel ponekad habitus izjednačuje s formom.<sup>9</sup>

Posljednja karakteristika habitusa jest u tome što on ne treba uvijek biti u aktu, može se u subjektu nalaziti na latentan način, ne očitujući svoje djelovanje.<sup>10</sup> Ovdje je potrebno razlikovanje habitusa od čina, imanje od korištenja ili vježbe. Može se posjedovati neka kvaliteta a da se ne koristi, to jest da je

se ne prevede u vanjski i očiti čin. Kao onaj tko je hrabar, ali se ne nalazi u situaciji pokazati svoju hrabrost, jer okolnosti nisu takve da bi od njega tražile vršenje te kreposti. Kao što ni liječnik u okruženju zdravih ne može pokazivati svoje znanje.

»Može postojati habitus, ali ne mora imati priliku izvršiti neko dobro, kao kod onoga koji spava ili je na neki drugi način neaktivan.«<sup>11</sup>

Tako ni na Olimpijadi ne moraju pobijediti oni koji su uistinu snažniji i ljepši, ako ovi nisu sudjelovali na samom natjecanju, te nisu imali priliku vršiti i pokazati njihove kvalitete. Prisustvo urođenog habitusa u čovjeku jest bitni dio njegova stabilnog i permanentnog karaktera. Upravo jer je habitus permanentan, nema potrebu stalno biti u aktu, neko se može čuvati za onaj trenutak u kojem će biti zgodno i neophodno vršenje samog habitusa. Moglo bi se reći kako je habitus sigurna i uvijek spremna rezerva, iako je trenutno skrivena i nepokretna. Zapravo bitni dio čvrstoće i trajnosti habitusa jest ova sposobnost povučeniosti i mirovanja, radi toga, nedostatak vršenja habitusa kao u ovom slučaju, nije uzrok rasipanja ili gubljenja, nego je znak stabilnog i definitivnog posjedovanja.

## 2. Navika

Dok, s jedne strane, Aristotel, spominje mnoge elemente kod definiranja pojma 'habitusa', s druge strane vrlo malo govori o pojmu *éthosa*. Za sada se nećemo osvrnuti na Aristotelov *éthos* u smislu etičke dispozicije (koja bi bila *éthos*), nego na pojam *éthosa* kojeg preuzima u njegovu uobičajenom značenju: steći naviku, priviknuti se, uobičajeno, običaj, navada, navika. *Éthos*, kao

1  
Luigi Pareyson, *Iniziativa e liberà*, Mursia, Milano 2005., str. 157–169. U ovom djelu koje je tiskano posthumno, donesena su autorova predavanja iz filozofije pedagogije, gdje se najvećim dijelom osvrće na vrlo važan filozofski i pedagoški pojam 'navike'. Prilično dug uvodni dio ide za individualiziranjem osobne filozofske koncepcije samoga autora o pojmu *navike*. Filozofski vid navike stavlja u odnos s drugim disciplinama kroz jednu originalnu obradu. Kada govori o navici i slobodi, tada ovu drugu ne vidi sputanom od prve, jer je navika sredstvo preko kojeg se aktivnost automatizira, kako bi se mogla proširiti upravo kao aktivnost u kojoj se sloboda čini instinktom, po kojem postaje još slobodnija. Na slijedećim stranicama samu temu produbljuje kroz obradu pojma navike kod Aristotela, Montaignea, Pascala i Humea.

2  
Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 1022b, 5–10. (Dalje u tekstu pisat će se samo naslov djela *Metafizika*.)

3  
Aristotel, *Kategorije*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 8b, 25–28. (Dalje u tekstu pisat će se samo naslov djela *Kategorije*.)

4  
*Kategorije*, 8b, 29.

5  
Usp. L. Pareyson, *Iniziativa e liberà*, str. 158.

6  
Giovanni Reale također u svojim spisima razvija odnos između habitusa i navike, naglašujući ovu dimenziju proizlaženja neke navike iz ponavljanja, dok je rezultat navike habitus. Usp. Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, sv. IX, Tascabili Bompiani, Milano 2004., str. 87.

7  
Usp. *Metafizika*, 1055a, 33.

8  
Usp. isto, 1022b, 22.

9  
Usp. isto, 1044b, 29–33.

10  
Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., 1099a. (Dalje u tekstu pisat će se samo naslov djela *Nikomahova etika*.)

11  
Aristotel, *Nikomahova etika*.

običaj koji se ustalio u nekoj zajednici, izvor je osobnih navika. Dok *éthos*, kao navika, svoj uzrok, izvor i princip ima u ustaljenosti: »navici se duguje ono što se čini preko čestog činjenja«. <sup>12</sup> Iako na prvi pogled može izgledati kako Aristotel iznosi puku danost iskustva, on ovoj definiciji *éthosa* pridaje duboko značenje time što potvrđuje aktivni karakter navike, čime tvrdi kako je navika u isto vrijeme rezultat i uvjet same djelatnosti. Očito je kako samom pojmu ponavljanja trebamo proširiti granice, te ga usko vezati uz pojam aktivnosti. Proces po kojem se formira navika nalazi se u ponavljanju čina, a ponavljanje čina slijedi samo jedan efekt koji je okarakteriziran aktivnošću.

Kako bismo bolje shvatili ovu važnu točku u Aristotelovoj teoriji o navici, potrebno ju je upotpuniti s argumentima u kojima on tvrdi kako prirodne stvari nemaju sposobnost stvaranja navike. Po njemu, postoji razlika između efekta ponavljanja i navike, jer svako ponavljanje ne proizvodi naviku. Tako, na primjer, kamen koji se po naravi giba na dolje, ne može se naviknuti da se giba na gore, pa makar ga tko god na to privikavao bacajući ga nagore i deset tisuća puta; niti se oganj može naviknuti da gori na dolje, niti se bilo koja od stvari što po naravi imaju jedan način mogu priučiti na neki drugi. <sup>13</sup> Pravilnost ljudskog djelovanja i njegova određenost razlikuje se od prirodnog, iako se u oba djelovanja nalazi ponavljanje. Razlikovanje onoga što je prirodno ili naravno od onoga što je ljudsko, jest tema koja se često pojavljuje u Aristotelovoj etici. Slična se tematika može pronaći i u *Metafizici*, gdje autor razlikuje ono što je prouzrokovano od naravi, te se odlikuje stalnošću, od onog što je proizvedeno odlukom i izborom. Ponavljanje shvaćeno kao aktivnost, kao navika razlikuje čovjeka od svih ostalih prirodnih stvari. Aristotel tumači ovu razliku preko izvora samog djelovanja. Ono što je naravno u sebi nosi princip gibanja, dok se princip čovjekova djelovanja nalazi u subjektu to jest »u intelektu ili u vještini ili drugim moćima«, <sup>14</sup> drugim riječima, princip praktičnih djelatnosti nalazi se u onome koji djeluje, u njegovoj volji. U tom smislu ono što je naravno, jest ono što je zadano, te nema mjesta za čovjekov slobodan izbor ili za odlučivanje. Po istoj liniji Aristotel razlikuje prirodne dispozicije, od onih koje su čovjekove u pravom smislu riječi, to jest onih habitusa koji su prouzrokovani ne od naravi nego po ljudskom djelovanju. Ako je prirodno ono što ne ovisi od subjekta, čovjekovo djelovanje, upravo stoga što o subjektu ovisi, ne može biti prirodno. Prirodne se stvari ne mogu suprotstavljati navikama koje bi bile drukčije od onih koje imaju po naravi, niti im je dovoljno ponavljanje kako bi utisnule neku drukčiju sklonost ili težnju. Iz čega proizlazi kako narav prirodnih stvari ili narav životinjskog instinkta u sebi nema mogućnost proizvođenja navike. <sup>15</sup>

Govoreći o naravnim fenomenima, Aristotel podcrtava pravilnost. Međutim, iako narav djeluje uvijek na isti način, ne proizvodi uvijek, nego samo općenito, iste efekte. Iz čega bi se moglo zaključiti kako i u prirodnim habitusima postoje promjene, koje bi mogle sličiti na promjene koje se odvijaju i kod navike. No, naravna ili prirodna djelovanja impliciraju također i materiju, te nepravilnosti do kojih može doći u prirodnim procesima, po Aristotelu, potječu upravo iz materijalne komponente, <sup>16</sup> dok su kod navike promjene preko ponavljanja uzrokovane duhovnom stvarnošću. Stoga ponavljanje samo kod čovjeka može proizvesti naviku, jer ona ovisi o inteligenciji i o samoj volji, jednom riječju, ovisi o čovjekovoj slobodi. Formiranje navike ne može nastati drugdje nego u duši; samo duhovnost dopušta da ponavljanje proizvede promjenu. Osim permanentnosti samoga habitusa, duhovni karakter navike jedna je od važnijih Aristotelovih tvrdnji, te je temelj njegove teorije o habitusu. Po kojoj, ukratko, habitus može proizlaziti iz prirode prije negoli iz navike, a navika može proizvesti i druge stvari osim habitusa. Točka konvergencije

između habitusa i navike osvjetljava jedno i drugo u njihovu pravom karakteru, gdje se mogu shvatiti kao usko povezani, jer habitus proizlazi iz navike i navika proizvodi habitus.

### 2.1. Navika kao druga narav

Ponavljanje pojedinačnih čina pretvaraju iste u habitus, kod navike ponavljanje nekog djelovanja pretvara se i postaje bit. U etičkom se životu neprekidno odvija preobražaj jednog djelovanja u neko *biti*. Čovjek postaje ono što čini od samoga sebe, a ono što uspijevamo učiniti od nas ovisi o našoj etičkoj aktivnosti. Efikasnost navike nalazi se u dvostrukom gibanju, koje ide od djelatnosti prema karakteru, te od karaktera prema djelatnosti.<sup>17</sup> Radi toga, upravo po snazi navike, vrijednost onoga što se realizira ovisi o onome što onaj koji djeluje *jest*. Luigi Pareyson smatra kako se iz Aristotelovih tekstova o navici mogu izvući linije za dvostruku definiciju navike. Prije svega, ona je preobražaj djelovanja u bitak, što je jedna vrsta druge naravi, na drugom mjestu navika je rezultat i ujedno uvjet aktivnosti i u tom smislu prijelaz od slobode u neophodnost, te iz truda na spontanost.

Navika je preobražaj nekog djelovanja u jedno biti, čime ona postaje neka vrsta druge naravi. Navika preko ponavljanja daje da čini, koji su nepovezani i kratkotrajni, postaju čvrste i trajne dispozicije, tj. habitusi. Preko navike čovjek mijenja svoje djelovanje u svoj karakter, mijenja sveukupnost svojih čina u svoju duhovnu supstanciju. Drugim riječima, čovjek jest posredstvom onoga što čini. Ovaj obrat etičke aktivnosti u etičku supstanciju jest konkretno manifestiranje navike koja sa svojom prisutnošću ustanovljuje, učvršćuje i čuva čine u habitusima. Izvor nekog čina ne nalazi se samo u vršenju istog nego taj čin niče u nakani onoga koji djeluje, dok navika nosi sobom sigurnu i trajnu sposobnost.

Aristotel ukazuje i na razliku između djelovati i biti. Tako, recimo, da bi netko bio dobar gramatičar nije mu dovoljno samo ponekad baviti se gramatikom, može se dogoditi da mu gramatika ide dobro samo slučajno. Kako bi se bilo dobrim gramatičarom, potrebno je u sebi sasvim asimilirati gramatiku, navik-

12

Aristotel, *Retorika*, ITP, Naprijed, Zagreb 1989., 1369b, 7. (Dalje u tekstu pisat će se samo naslov djela *Retorika*.)

13

Usp. *Nikomahova etika* 1103a, 15–25.

14

*Metafizika*, VI 2, 1027 a 13.

15

Kod viših vrsta životinja, memorija pomaže za stvaranje određenih shema, po kojima ne samo da proizvode čine, nego imaju i elementarni način ponašanja. Kod čovjeka postoji nešto daleko složenije, njegovo je ponašanje i djelovanje uvjetovano znanjem i spoznavanjem onoga što čini (*tékhne*). Čovjekovo ponašanje svoj izvor ima u subjektu, radi toga ne može biti svedeno na prepuštanje instinktu ili slučajnosti nego je sposoban za odluku i na izbor. Tako nešto sasvim je različito od nerazumnih bića koji su toga lišeni, te je nemoguće ljudsko ponašanje svesti na biološku nuž-

nost, te poistovjetiti etiku s prirodnom znanosti. Aristotel čovjeka vidi kao onog koji ne samo da je obdaren posebnim načinom bitka, nego mu se svijet predstavlja kao onaj koji je obdaren inteligibilnošću i strukturama koje ne ograničavaju njegovo djelovanje, ali ga svakako usmjeruju. Usp. Xavier, Zubiri, *Natura Storia Dio*, Augustianus, Palermo 1985., str. 159.

16

Odnos između naravnog i čovjekova djelovanja iscrpno je obradio Ignacio Yarza, *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su 'Etica Nicomachea'*, Armando Editore, Roma 2001., str. 70–77.

17

Slijedeći Luigi Pareysona, ovaj segment dvostrukosti same navike vrlo dobro je obradio Alessandro di Chiara, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il nuovo Melangolo, Genova 1999., str. 72–75.

nuti se učiti je, te posjedovati kao znanost. Na sličan način, nije dovoljno učiniti dobar čin, da bi netko bio dobar, nego mu je potrebno imati habitus dobrote. Iz ovog izvire velika važnost navike u etici, ali i na području bilo kojeg drugog umijeća, jer je samo navika u stanju dati krepost i vještinu, to jest jedino je navika u mogućnosti transformirati djelatnost u habitus. Radi toga Aristotel naviku ponekad shvaća kao drugu narav, ako ovaj izražaj i nije sasvim njegov, ipak dobro obuhvaća njegov pojam. Govoreći o naravi u smislu karaktera, pojašnjava kako ta »narav može biti po rođenju ili po navici«,<sup>18</sup> priznajući na taj način kako postoji prva narav, narav u pravom smislu riječi, te druga narav koja se postiže preko navike. Druga narav jest, dakle, navika, ona je neko djelovati koje je pretvoreno u biti. Aristotel se ne umara bilježiti analogije između navike i naravi – »navika se proizvodi kao naravna jer navika ima neku sličnost s naravi«. <sup>19</sup>

»Navika je poput naravi, kao što Euen kaže: 'Velim ti to je dugotrajan druže trud. Što na koncu ljudima narav postane.'<sup>20</sup>

Doista, kada navika nastane, ukorjenjuje se čvrsto s permanentnošću prve naravi, zamjenjujući je i mijenjajući je, te također okrepljujući je na trajan i definitivan način. Aristotel, pokazujući poneke sličnosti između naravi i navike, kaže kako je navika poput naravi »preciznija i bolja od bilo kojeg umijeća«,<sup>21</sup> aludirajući time na karakter njezine nepogrešivosti koju narav ima po sebi, a koju navika zadobiva preko ponavljanja i vježbe. Na drugome mjestu, govoreći kako su arhitekti cjenjeniji od radnika, jer arhitekti imaju znanje, dok radnici imaju iskustvo, radi te vrste spoznaje Aristotel ih uspoređuje s neinteligentnim bićima, »čine, ali ne znaju da čine ono što čine«<sup>22</sup> s jedinom razlikom što neinteligentna stvorenja nešto čine po naravi dok radnici po navici. Ovim primjerom Aristotel osvjetljava još jedan karakter same navike, a to je *nesvjesnost*. Nakon što se neka navika ponavljanjem ustalila, progresivno se smanjuje trud što, osim toga, implicira postupno smanjivanje pozornosti i spoznaje. Osim ovog, navika je slična naravi po ponavljanju. Međutim, ponavljanje navike nalazi se u onom činiti nešto često, dok je bit ponavljanja naravi u onome što to čini uvijek.

»Navika ima neku sličnost s naravi: jer je često blizu onom uvijek, a to uvijek pripada naravi dok je često od navike.«<sup>23</sup>

U svakom slučaju narav i navika sliče, jer se ponavljaju; međutim, dok je za narav to ponavljanje manifestiranje i efekt jedne trajne i korijenite ustaljenosti, dotle je ponavljanje za naviku njezina sama bit. Navika se rađa preko ponavljanja a ponavljanje je ujedno i uzrok i efekt same navike. Drugim riječima, ponavljanje je proizvod i manifestiranje navike samo ako je ona bila izvor i početak tog ponavljanja.

Kroz podcrtavanje srodnosti između navike i naravi, Aristotel osvjetljava i njihove razlike. Tako na primjer kaže kako navika slična naravi po teškoći kojom se mijenja i s kojom se iskorjenjuje, pokazuje također kako je nepromjenjivost i neiskorjenjivost naravi mnogo veća od one koja se nalazi u navici.

»Oni koji su neuzdržni po navici lakše se liječe od onih koji su takvi po naravi; naime, lakše je izmijeniti naviku nego narav; a zbog toga je takvo što teško i s navikom, jer je ona poput naravi.«<sup>24</sup>

S jedne strane, Aristotel potvrđuje promjenjivost navike, time što navika za razliku od naravi ima za izvor i pretpostavku aktivnost, aktivnost je ona koja je može promijeniti i zamijeniti. Tako se narav ničim ne da promijeniti, a na-

vika se izbija drugom navikom. S druge strane, autor prepoznaje kako navika postaje onoliko nepromjenjivija koliko se više približi samoj naravi i snažnija koliko se pretvori u samu narav.

## 2.2. Navika kao aktivnost i spontanost

Na drugom mjestu, u gore spomenutoj Aristotelovoj definiciji, nalazi se navika koja je rezultat i ujedno uvjet aktivnosti. Navika je sazdana od pojedinačnih čina koji su joj izvor i preko kojih se jedino može pokazivati. Navika ne može nastati doli iz aktivnosti, te se može vježbati i vršiti samo kao aktivnost. Kako smo već vidjeli, ponavljanje je uzrok i efekt navike, ona se ucjepljuje samo preko ponavljanja čina i ne može se pokazati niti na jedan drugi način nego preko ponavljanja samih čina. Navika je dispozicija koja je prouzročena od običaja,<sup>25</sup> ali je i uzrok samog običaja. Proces preko kojega su se pojedinačni čini učvrstili u habituse, a neko se djelovanje ucijepilo u bitak, sada se obrće, te bitak postaje princip djelovanja, a habitusi se ispoljavaju u činima. Navika je spremište aktivnosti, u kojem se je aktivnost akumulirala kako bi se kasnije nanovo mogla razdijeliti. Navika jest aktivnost koja se pretvara u pojedinačne čine, ali se u njima ne raspršuje. Ona je aktivnost koja se kondenzirala u neku vrstu sigurne i nepresušne rezerve, kako bi se održala što duže, te kako bi se odvijala sa što većom lakoćom.

Aristotel tvrdi kako svaki habitus prethodno iziskuje određenu aktivnost, jer se samo preko ponavljanja čina stvara habitus. Dapače, kvaliteta habitusa, bilo dobrog bilo lošeg, određena je kako smo bili vidjeli, kvalitetom čina iz kojih je nastao.

»Jednom riječju: iz jednakih djelatnosti nastaju i jednaka stanja (habitusi). Stoga djelatnosti moraju imati stanovitu kakvoću.«<sup>26</sup>

Tako, ponavljanje nema nikakav utjecaj na naše fizičke ili naravne moći, dok kod stvaranja navike – ima. Osjetilne kvalitete postoje u nama na potencijalan način prije negoli smo ih počeli koristiti, te prelaze u akt kada ih počnemo koristiti, dok s navikama nije tako, njih zadobivamo upravo preko aktivnosti i vježbe. Navike nemamo prije negoli smo počeli djelovati, zadobivamo ih korištenjem. Osjete posjedujemo prije negoli ih počnemo koristiti, dok je to kod navike obratno, prvo se u njoj vježbamo pa je zadobijemo. Aktivnost koja se akumulirala u habitusu daje novi predznak samo činu koji iz njega izlazi. Djelatnost koja je napravljena po navici jest drukčija od one koja se obavljala prije navike. Luigi Pareyson primjećuje kako Aristotel, svjestan utjecaja navike nad djelatnostima, iznosi različite aspekte tog utjecaja. U prvom redu Aristotel smatra kako aktivnost po navici prelazi sa slobode na nužnost. U svojoj *Etici* donosi:

18  
*Nikomahova etika*, 11543a, 33.

19  
*Retorika*, 1370a, 6–7.

20  
*Nikomahova etika*, 1152a, 30–32.

21  
*Nikomahova etika*, 1106b, 14–15

22  
*Metafizika*, 981b, 1–5.

23  
*Retorika*, 1370a, 5–9.

24  
*Nikomahova etika*, 1152a, 30.

25  
*Običaj* se ovdje shvaća kao ustaljeni tradicionalni način ponašanja u određenim životnim prilikama neke ljudske zajednice.

26  
*Nikomahova etika*, 1103b, 20–25.

»Ali djelatnosti nisu jednako voljne kao i stanja (habitusi); djelatnosti su u našoj moći od početka sve do kraja, jer znamo pojedinosti; a od stanja samo početak.«<sup>27</sup>

Drugim riječima, čini i habitusi nisu voljni na jednak način. Navika koja se malo po malo počinje ukorjenjivati u čovjeku, tvoreći na neki način njegovo biti, teži prema umanjivanju čovjekove volje, ugrađujući na mjesto slobode nužnost. Čovjek je, od početka pa do kraja, gospodar svojih čina, dok je kod habitusa gospodar samo na početku. Tako, onaj koji u početku voljno ponavlja neke nepravedne čine, na kraju postaje nepravedan.<sup>28</sup> Čini koji su u početku bili voljni, kasnije postaju neophodni kao da su mu postali druga narav. Preko navike, aktivnost se udaljava od volje, te čini koji su se prije obavljali slobodno preko izbora i odluke, postaju mehanički i automatski.

Na ovoj točki Aristotelu se javlja pitanje odgovornosti nehوتيčnih čina koji proizlaze iz habitusa. Ovaj etički problem on rješava preko aktivnog karaktera habitusa. Kako smo gore vidjeli, habitus je neka vrsta akumuliranja aktivnosti, gdje pojedinačni čini habitusa teže prema tome da sve više postanu nehوتيčni; međutim, početni čini koji su formirali habituse bili su voljni i tom voljom boje sve čine koji slijede. Po tome se i one čine koji proizlaze iz navike može smatrati voljnima.<sup>29</sup> Radi toga se može reći kako kreposti i poroci ovise o nama, te kako je svatko odgovoran za svoje navike.

Slijedeći aspekt navike jest da se preko ponavljanja čina od truda dolazi do lakoće spontanosti. Prelazeći sa slobode na nehوتيčnost, nosi sa sobom umanjivanje truda, a čini koji se sve više udaljavaju od carstva volje postaju spontanima, te poprimaju karakter lakoće i užitka. Radnje koje su se u početku obavljale s mukom preko navike počinju se obavljati spontano i dragovoljno. Čovjek je skloniji prema onome što više odgovara njegovoj naravi, slična se stvar događa i kod »druge naravi«, koja se stvara preko navike. Ova je značajka navike Aristotelu vrlo važna za odgojitelje, »jer nije od male važnosti je li se tko od mladosti naviknuo na ovakve ili onakve običaje«.<sup>30</sup> Također je važna i za zakonodavce, »jer oni preko navika građane čine dobrima«.<sup>31</sup> Zakonodavac bi sa zakonima koje stvara trebao ići za tim kako bi građani mogli postati kreposni, te ostvariti svoj posljednji cilj. Obradujući ovaj dio Aristotelove etike, Giuseppe Abbà smatra kako bi političko društvo preko svojih zakona trebalo garantirati i promovirati čovjekovo dobro, ne na izravan i neposredan način, nego favorizirajući odgoj u krepostima i traženje ljudskog dobra.<sup>32</sup> Ono što olakšava ovu veliku zadaću – bilo odgojitelja, bilo zakonodavaca – jest upravo karakteristika navike koja će učiniti spontanim i dragovoljnim ono što je bilo nametnuto prisilom, te je koštalo truda, muke i nevoljkosti. Luigi Pareyson smatra kako upravo navika, kao ona koja ima sposobnost preko potpuno dobrih čina preokrenuti narav na dobro, stvara prostor za krepost u pravom smislu te riječi.<sup>33</sup>

### 3. Navika i kreposti

Aristotel se može smatrati najznačajnijim predstavnikom antičke filozofije koji je pisao o krepostima. Točka s koje Aristotel promatra kreposti jest čovjekovo djelovanje. Posebnost ovakvog promatranja jest u tome što se gledište nalazi unutar subjekta koji djeluje, unutar njegova intencionalnog dinamizma. Aristotel smatra kako svaka vještina, svaki izbor i svako djelovanje uvijek cilja nekom dobru koje izgleda dostojno dostizanja i realiziranja. Uviđa kako njegovo promatranje ne može imati definitivan karakter, jer je svjestan raznolikosti i bogatstva nepredvidive originalnosti ljudskog života. Radi toga niti krepost nije jednostavni mehanički proces preko kojega bi subjekt poprimio



determinirane načine ponašanja. Svaka etička krepost sobom nosi induktivni proces promišljanja koji subjektu daje shvatiti istinska čovjekova dobra, te usmjeriti njegovo ponašanje prema istinskoj sreći. Bez prisutnosti kreposti, vjerojatno bi bilo pogrešno i ono temeljno iskustvo, iz kojeg izvire indukcija koja vodi prema spoznaji univerzalnih principa, što bi subjektu otežalo ili sasvim zapriječilo shvaćanje i ostvarivanje svrhe koja je njemu vlastita i koja je ujedno i njegovo dobro.<sup>34</sup>

Aristotel ovo vrlo sintetički izražava u momentu kada opisuje krepost hrabrosti. Čovjek bi se trebao odlučiti na hrabar čin »radi onoga što je lijepo, a ne radi gnjeva«. <sup>35</sup> Čovjekovo dobro predstavlja se kao lijepo, jer je vrijednost u sebi. Djelovanje u vidu etičke ljepote, vršiti ono što je lijepo, dapače, Aristotel najprikladnije odredište nekog života življenog u svoj svojoj punini vidi u sretnom životu. Ova tvrdnja u sebi nosi i činjenicu kako se čovjekov život, njegovo ponašanje, jedinstvo svih čina, ne mogu objasniti, ako se ne objasne s točke čovjekova posljednjeg cilja, to jest sreće. Do posljednjeg se cilja pak ne može doći bez suradnje i truda svih dimenzija ljudske osobe: inteligencije, volje i osjećaja, što se na van očituje po zadobivenim navikama. Vidjeli smo kako habitus prije proizlazi iz prirode negoli iz navike, a navika može proizvesti i druge stvari osim habitusa. Upravo točka konvergencije između habitusa i navike osvjetljava jedno i drugo u njihovu pravom karakteru, gdje se mogu shvatiti kao usko povezani, jer habitus proizlazi iz navike i navika proizvodi habitus. Ova se dimenzija posebno očituje kod etičkih kreposti.

27

*Nikomahova etika*, 1114b, 30.

28

Usp. *Nikomahova etika*, 1114a, 13–21.

29

Usp. *Nikomahova etika*, 1114b, 22–24; 1115a, 1–2.

30

*Nikomahova etika*, 1103b, 20–25. C. Mazzarelli smatra kako se kreposnim postaje odgojiteljskim i zakonskim prisilama. Preko njih se formiraju dobre navike, koje, iako se zbog intelektualne nezrelosti ne shvaćaju, ipak odgajaju za otvorenosti prema slijeđenju i shvaćanju određenih vrijednosti. Usp. Claudio Mazzarelli, »Introduzione«, u: Aristotele, *Etica Nicomachea*, Russconi, Milano, <sup>2</sup>1994., str. 23.

31

*Nikomahova etika*, 1103b, 5. Ignacio Yarza smatra kako racionalnost, koja po Aristotelu vodi zakonodavca u njegovu zadatku stvaranja zakona, jest praktična racionalnost koja je dijelom podložna etičkoj racionalnosti, jer jedna i druga imaju isti princip koji ih pokreće, a to je čovjekovo dobro. Činjenica da etika i politika dijele jedan od najvažnijih principa, Aristotelu ne znači negiranje autonomije samoj politici. Iako je točno kako za Aristotela politička znanost nije samodostatna, jer je njezin kriterij vrednovanja čovjekovo dobro, međutim vlastiti principi političke znanosti ne mogu biti u potpunosti riješeni s etikom. Ignacio Yarza, »L'attualità dell'etica di Aristotele«, u: Stephen L. Brock (ur.), *L'attualità*

*di Aristotele*, Armando editore, Roma 2000., str. 48–49.

32

Vidi Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989., str. 266–270.

33

Usp. Luigi Pareyson, *Iniziativa e liberà*, str. 168.

34

Dobro, u pravom smislu te riječi, mora biti takvim radi sebe samoga, sva ostala dobra biti će samo korisna ili će biti kao sredstva u službi drugoga. Dobro se identificira sa svrhom: dobro u sebi jest ono što u sebi ima i svrhu. Aristotel stoji pri hipotezi savršenog i posljednjeg cilja kojem su usmjerene sve ljudske djelatnosti. Samo ako postoji jedan apsolutni cilj, mogao bi se opravdati govor o analognim ciljevima. Ako postoje različiti ciljevi, to je stoga jer postoji jedan najviši cilj. Ignacio Yarza smatra kako ova postavka implicira da svaki drugi cilj koji nije onaj najviši, biva subordiniran ovom posljednjem, te niži ciljevi postaju sredstva posljednjem. Ako Aristotel insistira na mogućnosti postojanja posljednjeg cilja, onda je to radi omogućivanja mnogovrsnosti dobara i ciljeva, a time i opravdavanja ljudskog djelovanja. Usp. Ignacio Yarza, *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, str. 196.

35

*Nikomahova etika*, III, 8, 1116b, 11.

Promatrajući krepost u općenitom smislu, ona može biti prirodna ili pak zadobivena preko navike. Na sličan način postoje habitusi koji proizlaze iz naravi ili običaja, a jesu li loši ili dobri proizlazi iz lošeg i dobrog karaktera ili navike. Alessandro Di Chiara ističe kako za Aristotela prirodna krepost nije etička krepost, niti su s druge strane loši habitusi, ako proizlaze iz naravi pravi poroci. Krepost i porok pretpostavljaju razum, volju i slobodu, a time i naviku.<sup>36</sup> Istinska krepost, to jest etička krepost, proizlazi iz navike i pretpostavlja običaj. Promatrajući brojnost etičkih kreposti, može se reći da ih ima onoliko koliko ima impulsa i osjećaja koje razum treba staviti u red. Čovjek je po svojoj naravi potencijalno sposoban formirati etičku krepost, a preko ponavljanja i vježbe tu potencijalnost pretvara u akt.<sup>37</sup>

Kreposti su usko povezane s razumom. Zbog toga, Aristotelu kreposti nisu strasti, jer strasti nisu one radi kojih nas se prosuđuje kao dobre ili loše, nego je netko dobar ili loš po načinu dominiranja strastima ili podlaganju istima. Kreposti nisu ni sposobnosti, jer one proizlaze iz naravi, a djelovanje po naravi u sebi ne nosi odlučivanje ili izbor. Ovdje se nazire razlog radi kojeg Aristotel kreposti naziva habitusima koji se zadobivaju preko navike, a po navici se stvaraju upravo one kvalitete po kojima smo zvanj dobrima ili zlimima.<sup>38</sup> Aristotel primjećuje: »neki misle kako postajemo dobri po naravi, drugi po navici, treći po pouci«,<sup>39</sup> prvi su, kaže on, manjina, dana im je dobra narav, ali ova njihova krepost nije etička krepost. Posljednji su također manjina, jer se glas razuma ne sluša uvijek, razmišljanje i pouka nemaju isti efekt na sve: potrebno je prije svega pripremiti dušu na slušanje.<sup>40</sup> Dijanoetičke kreposti su one koje se zadobivaju i usavršavaju preko pouke i instrukcije, dok su etičke kreposti one koje imaju drugi izvor, naviku.<sup>41</sup> Većina ljudi tako postaje dobrima preko navike, to jest življenjem etičkih kreposti. Giovanni Reale izdvaja kako je etička krepost za Aristotela habitus izbora sredine između dvije ekstremne pozicije. Etička krepost bitno je određena ispravnim razumom, a on je opet sukladan s mudročću, jer samo mudrost može ukazati na ciljeve što ih je potrebno ostvariti.<sup>42</sup> Pojmom izbor, Aristotel želi očitovati kako je temeljni čin etičke kreposti ispravno izabiranje, odluka učiniti ono što bi ovdje i sada bilo poželjno učiniti. Budući da etičko dobro na području konkretnog djelovanja poprima mnogostruku raznolikost, ovisno o okolnostima, krepost ne može proizlaziti iz navike koja bi bila shvaćena kao puki automatizam, jer je krepost, nasuprot tome, sposobnost razlučivanja i izabiranje onoga što je prikladnije određenoj situaciji. Kreposti se zadobivaju i povećavaju preko ponavljanja određenih čina koji se, kada postanu trajni, pretvaraju u habituse. Radi toga je etička krepost najbolji primjer konvergencije habitusa i navike, a time postaje i nezaobilazni argument za shvaćanje teorije o navici.

## Zaključak

Bez obzira koliko smo izdvojeno analizirali pojmove vezane uz teoriju navike, nemoguće je ne primijetiti kako ono što bitno karakterizira Aristotelovu etiku jest shvaćanje čovjekova života u njegovoj cjelovitosti. Temeljno etičko iskustvo od kojeg on polazi u svojim spisima jest to što čovjek vlastiti život spontano shvaća i vidi, ne u odijeljenim segmentima, nego u njegovoj ukupnosti. Čovjek u svom životu stvara projekte na temelju ideala kojeg je sam odredio preko vlastitih izbora i djelovanja, a cilj koji mu orijentira i pokreće svaku aktivnost, jest *dobro*.

Jedan od sljedećih stožera čovjekova djelovanja, po Aristotelu, nalazi se u aktivnom karakteru navike, koja je u isto vrijeme rezultat i uvjet same djelat-

nosti. Dok se izvor svake navike nalazi u ponavljanju, ona može nastati samo kod čovjeka, jer ponavljanje može proizvesti promjenu samo na duhovnom području; to jest, navika ovisi o inteligenciji, volji i slobodi. Preko navike čovjek mijenja svoje djelovanje u svoj karakter, mijenja sveukupnost svojih čina u duhovnu supstanciju. Ovaj obrat aktivnosti u etičku supstanciju jest konkretno manifestiranje navike koja svojom prisutnošću ustanovljuje, učvršćuje i čuva čine u habitusima. Budući navika ima sposobnost preokrenuti narav na dobro preko dobrih čina, ona stvara prostor za etičku krepost. Navika nosi sobom progresivno smanjivanje truda, dok se proporcionalno tome sve više u djelovanju povećava spontanost i ugodnost, što olakšava veliku zadaću odgojitelja i zakonodavaca.

Aristotel u svojim etičkim istraživanjima često usmjerava pogled prema političkoj zajednici, prema njezinim zakonima, običajima i navikama, jer vidi kako samo u ispravno organiziranoj zajednici čovjekova narav preko vlastitog djelovanja uspijeva aktualizirati sve svoje mogućnosti; te samo ondje gdje je *polis* dostigao svoju puninu čovjek može u potpunosti realizirati svoju bit.

### Literatura:

Abbà, G.: *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989.

Aristotel: *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

— *Kategorije*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

— *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

— *Fizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

— *Retorika*, ITP, Naprijed, Zagreb 1989.

Brock, S. L. (ur.): *L'attualità di Aristotele*, Armando editore, Roma 2000.

Di Chiara, A.: *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, Il nuovo melangolo, Genova 1999.

Ghisleri, L.: *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Milano 2003.

Luño, A. R.: *Etica*, Lemonnier, Firenze 1992.

— *La scelta etica. Il rapporto libertà-virtù*, Ares, Milano 1988.

36

Usp. A. di Chiara, *L'iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*, str. 75. Analizirajući pojam želje u Aristotelovoj doktrini, Antonio Malo na sličan način osvjetljava etičnost ili ne-etičnost naravne kreposti i habitusa. Vidi u: Antonio Malo, *Antropologia dell'affettività*, Armando Editore, Roma 1999.

37

Usp. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Aristotele e il primo peripato*, sv. 4., str. 171–175.

38

*Nikomahova etika*, II, 5.

39

*Nikomahova etika*, X, 9.

40

Intelektualni habitusi osposobljavaju za dobro djelovanje, ali ne osiguravaju ispravno korištenje samih sposobnosti. Radi toga ovi

habitusi ne ispunjavaju u potpunosti smisao same kreposti kao one kvalitete koja čini etički dobrim onoga koji je posjeduje. Angel Roderiges Luño, obrađujući u svojoj etici ovu tematiku, nadodaje kako zadatak razboritosti nije poznavanje onoga što bi se neophodno trebalo učiniti ili željeti, nego usmjeravanje ispravnog djelovanja. Međutim, razboritost ne može postojati ako osoba ne želi biti kreposna radi čega se kod dijanoetičkih kreposti pretpostavlja dobra volja zajedno s drugim etičkim krepostima. Usp. Angel Roderiges Luño, *Etica*, Lemonnier, Firenze 1992., str. 227.

41

Usp. *Nikomahova etika*, II, 1.

42

Usp. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Aristotele e il primo peripato*, str. 177.

- Malo, A.: *Antropologia dell'affettività*, Armando Editore, Roma 1999.
- Mazzarelli, C.: »Inrtoduzione«, u: *Etica Nicomachea*, Russconi, Milano <sup>2</sup>1994.
- Pareyson, L.: *Iniziativa e libertà*, Mursia, Milano 2005.
- Reale, G.: *Storia della filosofia greca e romana*, sv. IV i IX, Tascabili Bompiani, Milano 2004.
- Yarza, I.: *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomahea I*, Armando Editore, Roma 2001.
- »L'attualità dell'etica di Aristotele«, u: *L'attualità di Aristotele*, Brock, Stepfen L. (ur.), Armando editore, Roma 2000.
- Zubiri, X.: *Natura Storia Dio*, Augustianus, Palermo 1985.

Vani Roščić

### The Concept of Habit in Aristotle

#### **Abstract**

*Besides being important and rich in itself, Aristotle's concept of habit represents the foundation of a more comprehensive understanding of his theory of virtues, and with it his ethics as a whole. Throughout the entire history of philosophy the underlying ideas of this issue have frequently generated interest; even today his teachings lie at the very core of one's reflections on habit and are inevitably the very starting point of contemporary speculations. Thus, in addition to analysing Aristotle's main texts on habit, this paper also examines the interpretations given by the Italian philosopher Luigi Pareyson, who holds that Aristotle's originality lies in the idea of linking two different concepts, namely éthos and héxis. Pareyson sheds light on the relation in which ethos ends in order to make room for héxis, and further explains that the latter can issue from the former.*

*The authoress first expounds the difference and relation between éthos and héxis, as well as the way in which they can be the source of habit, which is – as such – both the outcome and condition of man's deeds. According to Aristotle, by repeating acts, habits enable man to be such as he appears to be to himself, in which freedom transforms into necessity and effort into spontaneity. In other words, once the acts that were initially effortful and laborious to the will become a habit, the will does them spontaneously and with ease. Aristotle considers this property of habit vitally important in education and politics, due to which it can indeed be said that this topic is current even today.*

#### **Key words**

*habitus, habit, virtue*