

## PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Peter Nickl, geboren 1958 in München, Studium der Philosophie in München und in Pavia, 1991–1999 wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Habilitation mit vorliegender Arbeit an der Universität Regensburg; Privatdozent ebd., z. Zt. Vertretungsprofessor an der Universität Hannover. Monographie: Jacques Maritain. Eine Einführung in Leben und Werk, Paderborn u. a. 1992.

PETER NICKL

# Ordnung der Gefühle

Studien zum Begriff des habitus

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## *Meinen Eltern*

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet abrufbar über <<http://dnb.ddb.de>>.

ISBN 3-7873-1767-8

2. Auflage 2005

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2001. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: DIP, Witten. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Die zweite Auflage gibt mir Gelegenheit, drei Punkte zu ergänzen, die mir für eine Präsentation des habitus-Begriffs wichtig erscheinen: 1. die Sichtbarkeit des habitus, 2. die Verwandtschaft des habitus-Gedankens mit anderen philosophischen Ansätzen im Sinne einer »scientia affectiva«, 3. eine Vermutung zum Wiederauftauchen dieses Begriffs im 20. Jahrhundert.

1. Die Philosophie tut sich schwer, ihre Gegenstände anschaulich zu machen: wie soll man das Sein, die Seele oder das Gute zeigen? Das gleiche scheint für den habitus zu gelten. Aber mit Hilfe der Kunst geht es. Ich vermute sogar, daß bestimmte griechische Plastiken der klassischen Zeit genau dies zur Darstellung bringen möchten: dem Menschen kommt Sein und Gut-Sein erst dann wirklich zu, wenn er die verschiedenen in ihm angelegten Kräfte zur Einheit formt. Greifen wir ein berühmtes Beispiel – den Diskuswerfer des Myron (5. Jh. v. Chr.) – heraus (wer dazu nicht Gelegenheit hat, wird an vergleichbaren Standbildern ähnliche Beobachtungen machen können). Wir sehen hier mehr als einen Athleten, der eine Wurfscheibe hält. Ein Foto von einem genauso gut gebauten modernen Sportler (einem, der vielleicht den Diskus doppelt so weit werfen könnte), würde uns vermutlich nicht dasselbe zeigen wie die antike Statue.

Das Gesicht des Diskuswerfers strahlt Konzentration, Ruhe, Versenktheit aus. Spannung herrscht in dem Bild: auf der einen Seite der Diskus, der nicht einmal im Blickfeld des Wettkämpfers liegt; auf der anderen die feierliche Gesammeltheit des jungen Mannes. Was sich in seinem Gesicht ausdrückt, ist sicher nicht nur der Wunsch, den Diskus möglichst weit zu schleudern. Der Diskuswerfer möchte zeigen, was in ihm steckt – was er »kann«; und er tut es gewissermaßen schon vor dem Wurf. Was »steckt« also in ihm? Das edel geschnittene Gesicht verrät nicht nur eine glückliche Gabe der Natur, sondern auch konsequente Arbeit an sich selbst: Training, Ausdauer, allmähliches Heranbilden, Steigern und Beherrschen der eigenen Kraft.

Ich denke, ein Grieche der damaligen Zeit hätte nicht gezögert zu sagen: die Statue drückt die ἀρετή, die Vortrefflichkeit des Dargestellten aus. Sie zeigt ihn nicht in irgendeinem Alltagsaugenblick, sondern in Höchstform. Diese Höchstform, diese Vortrefflichkeit ist der habitus.

2. Das Mittelalter hat uns für den habitus-Gedanken zwei Modelle überliefert: einmal das »vertikale« des Thomas von Aquin, in dem die Einheit von Rationalität und

Emotionalität eindrucksvoll herausgearbeitet, aber wieder in gewisser Weise eingeschränkt wird – weil es für Thomas nur *sinnliche* Gefühle gibt; zum anderen das franziskanische Modell, in dem die zu erreichende Ganzheit eher »horizontal«, nämlich in der Integration der beiden komplementären Seelenkräfte »intellectus« und »affectus« gesucht wird. Mir scheint es vielversprechend, die Idee des habitus in dieser Richtung – in Richtung einer »scientia affectiva«<sup>1</sup> – weiterzuentwickeln. Es zeigt sich dann eine Verwandtschaft des habitus-Gedankens mit der Dialog-Philosophie (Jacobi, Buber, Levinas) einerseits, mit der Wertphilosophie (Scheler) andererseits: beiden ist gemeinsam, daß sie das Gefühl ernstnehmen, weil ein Verhältnis zum Du, bzw. zum Wert, nicht intellektuell konstruiert, sondern nur affektiv (in der Passivität der Hingabe) erreicht werden kann.

3. Bekanntlich hat Bourdieu den Begriff »habitus« bei Panofsky gefunden, weist aber selbst darauf hin, daß dieser »bei ihm selber nur zufällig und nur dies eine Mal vor kommt«.<sup>2</sup> Woher könnte Panofsky diesen Begriff haben, der durch den 2002 verstorbenen französischen Philosophen und Soziologen eine unerwartete Renaissance erfahren hat? Ich möchte hier eine Vermutung äußern, die sich vielleicht erhärten wird, wenn der 3. Band von Panofskys Korrespondenz erscheint: Jacques Maritain war der erste, der im 20. Jahrhundert den habitus-Begriff wieder in die Diskussion gebracht hat, und zwar in seinem 1920 erschienenen Büchlein *Art et scolastique*. Maritain bekleidete seit 1948 einen Lehrstuhl in Princeton, Panofsky lehrte schon seit 1935 dort. Liegt es nicht nahe, daß Maritain sich bei dem Kollegen aus der Kunstgeschichte durch die Überreichung seines Buches empfahl, und daß dieser hier zum erstenmal auf den habitus-Begriff (und seine Verankerung im System des Thomas von Aquin) stieß? So würde sich der Kreis schließen.

Hannover, im Juni 2005

Peter Nickl

<sup>1</sup> Der Ausdruck »scientia affectiva« bezeichnet eine der im 13. Jahrhundert erprobten Alternativen, um den Wissenschaftstyp der Theologie zu bestimmen. Albertus Magnus und sein Schüler Ulrich von Straßburg, aber auch Bonaventura optierten dafür, während für Thomas die Theologie eine »scientia speculativa« und für Duns Scotus eine »scientia practica« darstellt. Vgl. dazu vom Verf.: »Philosophie als »scientia affectiva«? Ein mittelalterlicher Begriff und seine Spuren in der Neuzeit«, *Perspektiven der Philosophie*, 31 (2005), im Erscheinen.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort*, Frankfurt a. M. 1992, S. 30. Gemeint ist der 1951 erschienene Essay »Gothic Architecture and Scholasticism«, der auf einen Ende 1948 gehaltenen Vortrag zurückgeht: vgl. Erwin Panofsky: *Korrespondenz 1937 bis 1949*, hrsg. von Dieter Wuttke, Wiesbaden 2003, S. XIII.

## INHALT

I. Einführung .....	1
A. Vorbegriff des habitus – Abgrenzung von Gewohnheit .....	1
B. Schwierigkeiten eines heutigen Zugangs .....	5
1. Philosophisch .....	5
a) Am Beispiel des Konsequentialismus .....	5
b) Am Beispiel der Diskursethik .....	7
2. Lebensweltlich .....	11
a) Fehlen entsprechender Lebensformen .....	11
b) Der Mensch ohne Eigenschaften und Leidenschaften .....	12
C. »Virtue is back« .....	13
1. Is virtue back? .....	13
2. Passion is back .....	14
3. Chancen für den habitus .....	15
D. Überblick .....	15
II. Grundzüge der habitus-Lehre bei Aristoteles und Thomas von Aquin .....	19
A. Aristoteles .....	19
1. Eine anti-intellektualistische Ethik .....	19
2. Das Gute liegt im Wie, nicht im Was .....	22
3. Die Rolle des Gefühls in der Ethik .....	23
4. Habitus und Tugend .....	25
5. Verbesserung des Menschen, nicht der Handlung .....	28
6. Zur Ontologie des habitus .....	31
7. Hexit und méthexis .....	35
B. Thomas von Aquin .....	36
1. Ethik auf anthropologischer Basis .....	36
2. Passiones und habitus .....	37
3. Habitus und Qualität .....	44
4. Habitus und Gnade .....	45
5. Der habitus als Mittleres .....	51

III.	Die Aushöhlung des habitus-Begriffs bei Scotus und Ockham .....	55
A.	Akzentverschiebungen bei Duns Scotus .....	55
1.	Anthropologisch: .....	55
2.	Verlagerung von <i>passiones</i> und habitus in den Willen .....	55
2.	Philosophisch .....	60
a)	Die Substantialisierung von Akten und der Akt als Qualität .....	60
b)	Die » <i>quinque viae</i> « in <i>Ordinatio</i> , I, dist. 17, pars 1 .....	63
3.	Theologisch: <i>caritas</i> und <i>acceptatio divina</i> .....	71
B.	Exkurs: höchster habitus und höchster Akt .....	77
1.	Gott schauen oder Gott lieben? .....	77
2.	Scotus' Kritik am Primat der Schau .....	84
3.	Gottesschau ohne Liebe? .....	86
4.	Jenseits von Erkennen und Wollen .....	91
5.	Die Transformation des habitus-Begriffs in der franziskanischen Tradition: <i>frui</i> .....	92
C.	Wilhelm von Ockham .....	96
1.	Zeit und Bewegung bei Ockham .....	97
2.	Die Reduktion des habitus im Physik-Kommentar .....	106
3.	Habitus durch Medizin .....	110
4.	Habitus und göttliche Allmacht .....	111
5.	Restbestände traditioneller habitus-Theorie .....	113
IV.	Polemik und vergeblicher Abschied: Luther – Descartes .....	117
A.	Luther .....	118
1.	Polemik gegen den habitus .....	120
2.	Rechtfertigung zwischen Psychologie und Ontologie .....	120
3.	Bedeutung der habitus-Lehre .....	128
B.	Descartes .....	133
1.	Ersetzung der intellektuellen habitus durch die <i>mathesis universalis</i> .....	134
2.	»Provisorische« und »wissenschaftliche« Moral .....	136
3.	Die Krise von Utrecht: Voetius gegen Descartes .....	137
4.	Die Krise von Leiden: Revius gegen Descartes .....	138
5.	<i>Les Passions de l'Âme</i> und die »Moral für Elisabeth« .....	139
6.	Epilog .....	143

V. Die Renaissance des habitus-Gedankens bei Schiller und Kierkegaard . . . . .	145
A. Habitus als Freiheit: Schillers Kant-Kritik . . . . .	145
1. Φύσις als Freiheit . . . . .	146
2. Die punktuelle Perspektive der Kantischen Ethik . . . . .	148
3. Schönheit als Vollendung moralischer Güte . . . . .	151
a) In den <i>Kallias-Briefen</i> . . . . .	151
b) In der medizinischen Dissertation (1780) . . . . .	157
c) In <i>Über Anmut und Würde</i> . . . . .	159
4. Schönheit als Weg zur Freiheit: <i>Über die ästhetische Erziehung des Menschen</i> . . . . .	164
5. Zum Begriff der »schönen Seele« . . . . .	170
6. Kantischer Epilog . . . . .	174
B. Habitus als Spannung: Kierkegaard . . . . .	178
1. Kierkegaard und die aristotelische Tradition . . . . .	178
2. Habitus als Lebensform: <i>Entweder–Oder</i> . . . . .	180
a) »Die ästhetische Gültigkeit der Ehe« . . . . .	180
b) »Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen« . . . . .	183
3. Die Metamorphosen der Leidenschaft: <i>Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift</i> . . . . .	187
a) Auf der Suche nach Leidenschaft . . . . .	187
b) Leidenschaft und Reflexion . . . . .	188
c) Religiöse Leidenschaft . . . . .	190
4. Leidenschaft als habitus? . . . . .	198
5. Habitus als Spannung . . . . .	200
6. Kierkegaards Sokrates und Aristoteles' Sokrates . . . . .	205
VI. Ausblick ins 20. Jahrhundert: Gehlen und Bourdieu . . . . .	207
A. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens . . . . .	207
B. Die Wiederentdeckung des habitus-Begriffs bei Pierre Bourdieu . . . . .	213
VII. Resümee . . . . .	221
Literaturverzeichnis . . . . .	223
Personenregister . . . . .	241

## I. EINFÜHRUNG

Das Gute wird schön, indem es leicht wird.

Max Scheler

### *A. Vorbegriff des *habitus* – Abgrenzung von *Gewohnheit**

»Habitus« ist ein mittelalterliches Wort, aber kein mittelalterliches Thema. Der Begriff des *habitus* spielt eine zentrale Rolle in einer Anthropologie, die den Menschen als ein aus Körper und Geist, aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen ansieht. (Tiere haben keinen *habitus* und Engel auch nicht.) Wollte man ein mechanisches und darum hier unpassendes Bild verwenden, so könnte man den *habitus* das Scharnier zwischen Sinnlichkeit und Geist nennen bzw., um einen Ausdruck von Bergson heranzuziehen, als »supplément d'âme«:<sup>1</sup> ein Stück oder besser eine Verfassung der Seele, die nicht schon angeboren ist, sondern erworben werden muß, um die Herrschaft der Vernunft über den irrationalen Seelenteil so zu etablieren, daß die auf diese Weise hergestellte Ordnung natürlichen Charakter hat. D. h. – in den Worten des Aristoteles –, es darf keine despotische, es muß eine politische Herrschaft<sup>2</sup> sein, die dem also Beherrschten (hier: dem irrationalen Seelenteil) seine Eigenart beläßt und seine Freiheit respektiert.<sup>3</sup>

Anders ausgedrückt, bedarf es in einer dualen (nicht dualistischen) Anthropologie eines verbindenden, einheitsstiftenden Elements, um die Zweiheit der ersten in eine Einheit der zweiten Natur – in die Einheit des *habitus* zu überführen.<sup>4</sup> Damit ist bereits der Übergang von der Anthropologie zur Ethik thematisiert.

<sup>1</sup> Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, in: *Œuvres*, hrsg. von A. Robinet/H. Gouhier, Paris 1959, S. 1239. Dt.: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Olten, Freiburg i. Br. 1980, S. 310.

Eine ganz ähnliche Ausdrucksweise findet sich übrigens bei Thomas von Aquin, der einmal den *habitus* als »aliquid potentiae superadditum«, etwas der (Seelen-) Potenz Hinzugefügtes, einmal die Tugend als »potentiae complementum« bezeichnet.

*De veritate*, qu. 20, a. 2; *De virtutibus in communi*, qu. un., a. 1, c.

<sup>2</sup> Vgl. Anm. 103.

<sup>3</sup> Mit Blick auf das Seelenmodell des Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, I, 13; 1102 a 26ff.) ist an die Einteilung in einen vernünftigen und einen irrationalen Seelenteil zu erinnern, wobei der letztere teilweise (soweit er sich strebend, nicht insoweit er sich vegetativ verhält) an der Vernunft teilhat.

<sup>4</sup> Es läge an dieser Stelle nahe, zu fragen, ob die Folge der Erbsünde nicht genau in diesem Ver-

Die Rede von der »zweiten Natur« evoziert das Wort von der »Gewohnheit als zweiter Natur«.<sup>5</sup> Vom lateinischen Ausdruck »habitus« und seinen Derivaten (engl. habit, frz. habitude) her erscheint diese Übersetzung durchaus gerechtfertigt. Doch weil mit »habitus« etwas anderes als Gewohnheit gemeint ist, können wir diesen Begriff hier nicht übernehmen.<sup>6</sup> Der Mensch ist zwar ein Gewohnheitstier, aber eben ein habitus-*Mensch*. Es dürfte indes unmöglich sein, eine scharfe Abgrenzung von habitus und Gewohnheit vorzunehmen. Aristoteles selbst betont den etymologischen Zusammenhang der ethischen Tugend (die durch Gewöhnung entsteht) mit der Gewohnheit (griech. Ethos)<sup>7</sup>; dabei läuft man Gefahr zu übersehen, daß die Gewöhnung nicht notwendig nur Gewohnheiten hervorbringt. Auch der Kithara-Spieler – das Standard-Beispiel für den Erwerb seelischer Fertigkeiten – erwirbt seine Virtuosität durch Übung, Wiederholung, Gewöhnung. Aber wir würden ihm kein Kompliment machen, wenn wir ihn als Gewohnheits-Kithara-Spieler bzw. sein Spiel als gewohnheitsmäßig bezeichneten.

Auf einer anderen Ebene hingegen sind Gewohnheiten sehr wohl grundlegend für menschliches Verhalten: der aufrechte Gang, die sprachliche Artikulation, bestimmte Verhaltensweisen im Straßenverkehr. Allerdings sind damit keine qualitativ bedeutsamen Seinsweisen berührt.

Wie steht es mit den Übergängen zwischen Gewohnheit und habitus? Nehmen wir an, ein Professor pflegt den schönen Brauch, seine Studenten zur letzten Seminarsitzung im Semester in den Biergarten einzuladen – automatische Gewohnheit oder kreativer habitus? Wie ist es mit dem Fußballtraining, der wöchentlichen Chorprobe, dem sonntäglichen Kirchgang?

Eine Möglichkeit der Unterscheidung bestünde darin zu sehen, *wie* die betreffende Handlung vorgenommen wird – ob routinemäßig, ohne großes Engagement (das spräche für die Gewohnheit) oder mit ganzer Seele (das spräche für den habitus).

Max Scheler hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Zunahme des Gewohnheitsmäßigen ein Indiz für das Altern ist.<sup>8</sup> Stellen wir uns vor, ein Mensch brächte seinen ganzen Tag, vom Aufstehen übers Frühstück zur Zeitungslektüre zum Mor-

lust der inneren Einheit liegt: von daher ergäbe sich schon ein Hinweis darauf, daß die Überwindung der Erbsünde zur (Wieder-)Herstellung eines habitus führen müßte. So wird verständlich, warum der habitus im Mittelalter besonders im Zusammenhang der Gnadenlehre wichtig war.

<sup>5</sup> Vgl. Gerhard Funke: Art. »Natur, zweite«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, Sp. 484–489.

<sup>6</sup> Der Begriff »Gehaben« in der Deutschen Thomas-Ausgabe hat sich (zum Glück) nicht durchgesetzt, die neueren Bände (z. B. Bd. 13, Bd. 23) sind wieder zum »habitus« zurückgekehrt.

<sup>7</sup> *Nik. Ethik*, II, 1 (1103 a 17f.).

<sup>8</sup> Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Bern/München 1976, S. 24.

genspaziergang, Besorgungen im Supermarkt, Mittagessen, Nickerchen, Kaffeetrinken, Tagesschau ... in gewohnheitsmäßigen Abläufen zu, so hätten wir es nicht mit einem prägnanten Fall seelischer Einheit, sondern eher mit seelischer Verkümmерung zu tun. Wir würden sagen, ein solcher Mensch mache zu wenig aus sich, er funktioniere, statt frei zu entscheiden – er werde gelebt, anstatt zu leben.

Wo die Gewohnheit herrschend wird, gilt das Verfallsgesetz der Zeit<sup>9</sup> – mit dem habitus dagegen wird die Zeit intensiviert, ihr Lauf kreativ umgekehrt zur »création continue«<sup>10</sup> (um noch einmal eine Anleihe bei Bergson zu machen), zu fortdauernder Schöpfung; und zwar der »Schöpfung seiner selbst durch sich selbst«.<sup>11</sup>

Habitus und Gewohnheit sind anthropologische Grundbegriffe; in der Ethik verlieren sie ihre Neutralität – es gibt keine guten Gewohnheiten<sup>12</sup> (und wer an dieser Rede festhalten will, wird zumindest einräumen, daß mit guten Gewohnheiten das

<sup>9</sup> Vgl. Aristoteles: *Physik*, IV, 12 (221 b 1f.): »Denn an und für sich genommen ist die Zeit Urheberin eher von Verfall.« *Aristoteles' Physik*, 1. Halbbd., übers. und hrsg. von H. G. Zekl, Hamburg 1987, S. 223. – Vgl. Thomas von Aquin: »[...] tempus est causa oblivionis.« *Summa theol.*, I-II, qu. 53, a. 3 ad 3.

<sup>10</sup> Henri Bergson: *La pensée et le mouvant*, Introduction I, in: *Oeuvres*, a. a. O., S. 1529. Dt.: *Denken und schöpferisches Werden*, Meisenheim am Glan 1948 (Wiederabdruck Frankfurt a. M. 1985), S. 28.

<sup>11</sup> Bergson: *Mélanges*, hrsg. von A. Robinet, Paris 1972, S. 1204. »Diese Schöpfung [...] ist diejenige, die die größte Freude verschafft, und um sie zu empfinden, bedarf es keiner außergewöhnlichen Talente; jedermann kann sie erreichen.« (Ebd.) Vgl. *L'énergie spirituelle*, in: *Oeuvres*, a. a. O., S. 833 f. Hier nimmt Bergson die Kreativität ausdrücklich für die Ethik in Anspruch und präsentiert das Vorbild des Helden und Heiligen als »créateur par excellence«. Damit widerspricht er Nietzsches Skepsis gegenüber der Kreativität des/der Guten. Vgl. F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, in: *Werke. Krit. Gesamtausgabe*, hrsg. von Colli/Montinari, VI/1, S. 262: »Die Guten nämlich – die k ö n n e n nicht schaffen [...]« (Hervorh. im Orig.)

<sup>12</sup> Vgl. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*: »Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an [...]: weil sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden können [...]« Ak.-Ausg., Bd. 6, S. 409.

Vgl. Kierkegaard: *Entweder–Oder*, München 31980, S. 671: »Das Wort Gewohnheit verwendet man eigentlich nur in bezug auf das Böse [...] Gewohnheit bezeichnet daher stets etwas Unfreies. Aber wie man das Gute nicht ohne Freiheit vermag, so [...] kann man in bezug auf das Gute nie von Gewohnheit sprechen.« –

Wenn moderne Autoren »Gewohnheit« sagen, wo sie »habitus« meinen, fühlen sie sich zu unterscheidenden Zusätzen genötigt: etwa Maine de Biran, der von »habitudes passives« und »habitudes actives« spricht (vgl. den in Anm. 68 zitierten Aufsatz des Verf., S. 185 f.), oder Wilhelm Schmid, der »autonome« von »heteronomen Gewohnheiten« abhebt, in: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M. 51999, S. 325 ff., hier S. 328.

Zur scholastischen Kritik der Gewohnheit (consuetudo) vgl. Rolf Schönberger: *Relation als Vergleich*, Leiden u. a. 1994, S. 262, Anm. 88; sowie Thomas von Aquin: *Summa theol.*, II-II, qu. 142, a. 2 ad 2 mit dem berühmten Zitat aus den *Confessiones* (VIII, 5) des Augustinus: »Wenn man der Wollust dient, wird sie zur Gewohnheit; und wenn man der Gewohnheit nicht widersteht, wird sie zur Notwendigkeit.« Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 21, S. 272.

Reservoir menschlich möglicher Güte längst nicht ausgeschöpft ist), wohl aber gute habitus.<sup>13</sup>

Wir reden vom Gewohnheitsraucher und -trinker, vielleicht vom Gewohnheits-Schwarzfahrer (Verhaltensweisen, die mit einem Mangel an Aufmerksamkeit einhergehen).

Gute habitus (auch Tugenden genannt) sind, im Gegensatz zu den Gewohnheiten, mit Aufmerksamkeit verbunden (der Höfliche und Rücksichtsvolle, der im Bus jederzeit bereit ist, für einen alten Menschen aufzustehen oder einer Mutter mit Kinderwagen beim Aussteigen zu helfen, kann das nicht gewohnheitsmäßig, »automatisch«, tun).

Im guten habitus geht es also um die Höchstform, scholastisch: das ultimum potentiae – mit Josef Pieper »das Äußerste dessen, was einer sein kann«.<sup>14</sup>

Georg Henrik von Wright schreibt:<sup>15</sup> »Tugenden als Gewohnheiten [habits] ansehen hieße, die Natur der Tugenden völlig mißzuverstehen. Man kann sogar soweit gehen und sagen, daß, wenn tugendhaftes Verhalten den Aspekt gewohnheitsmäßiger Ausführung annimmt, dies ein Zeichen für die Abwesenheit von Tugend ist. Aber wofern jemand sagen wollte, daß der Erwerb oder das Erlernen einer Tugend, zumindest teilweise, eine Frage von *Gewöhnung* ist, [...] dann würde er wahrscheinlich auf eine wichtige Wahrheit hinweisen.«

<sup>13</sup> Strenggenommen gibt es gute und schlechte habitus – die ersten kennen wir als Tugenden, die letzteren als Laster. – In der Tugend kommt aber die habitus-Idee besser zur Geltung; denn die Einheit von Vernunft und irrationalem Seelenteil ist im Fall des Lasters nur partikulär ausgebildet. (Der unehrliche Kellner, der sich glänzend auf das Unterschlagen von Geld versteht, handelt nicht eigentlich »klug« oder vernünftig – im Vernunftbegriff liegt, schon seit der Antike, immer das Moment von Universalisierbarkeit und Intersubjektivität.) – Vgl. Anm. 106.

<sup>14</sup> Vgl. Dietmar Mieth: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984, S. 16; Josef Pieper: *Das Viergespann*, München 6<sup>1991</sup>, S. 10: »[...] das Äußerste seines eigenen Seinkön-nens«; s. auch Anm. 80f.

<sup>15</sup> Georg Henrik von Wright: *The Varieties of Goodness*, London 3<sup>1968</sup> (1963), S. 143 (in dem Kap. »Virtue«, a. a. O., S. 136–154), Hervorh. im Orig. – Die Übereinstimmung des analytischen Philosophen mit der thomistischen Position ist bemerkenswert; vgl. Servaes Pinckaers: »La vertu est tout autre chose qu'une habitude«, *Nouvelle Revue Théologique*, 82 (1960), S. 387–403, sowie die überaus gründliche Studie von Rolf Darge: *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin*, Bonn 1996, hier S. 31 (mit einer Fülle von Belegen, ebd., Anm. 49 f.). – Vgl. Max Scheler: »Zur Rehabilitierung der Tugend«, in ders.: *Vom Umsturz der Werte* (1915), jetzt in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern/München 5<sup>1972</sup>, S. 16. (Auf S. 17 findet sich der oben als Motto zitierte Satz.)

## B. Schwierigkeiten eines heutigen Zugangs

### 1. Philosophisch

Aus der Perspektive der gegenwärtigen Moralphilosophie scheint die Anknüpfung an den habitus-Begriff wenig aussichtsreich. Oder gewinnt man bei näherem Hinsehen einen anderen Eindruck?

#### a) Am Beispiel des Konsequentialismus

Ohne Zweifel bietet der Grundsatz, Handlungen nach ihren Konsequenzen zu beurteilen – vom Utilitarismus radikaliert zum Prinzip des größten Glücks der größten Zahl – für private wie politische Entscheidungen eine wichtige Orientierung. Als alleinige Maxime menschlichen Handelns ist er aber nicht hinreichend, ja u. U. sogar kontraproduktiv, wie verschiedene Kritiker gezeigt haben.

Zum einen gibt es in dieser Sicht der Dinge keine Möglichkeit, die Unerlaubtheit bestimmter Handlungen – z. B. die Tötung eines Unschuldigen – zu begründen. Unter Aufrechnung der Konsequenzen wäre es sogar moralisch geboten, *einen* Unschuldigen zu töten, wenn dadurch die Tötung von anderen vermieden wird.<sup>16</sup>

Andererseits lässt sich der innere Wert einer Handlung nicht mehr begründen, wenn nur noch auf die Folgen gesehen wird. Ein Beispiel: Ein alter Freund, mit dem ich schon lange keinen Kontakt mehr hatte, ruft an, er sei gerade am Bahnhof, ob wir uns nicht treffen könnten? Dem Konsequentialisten werden Zweifel aufsteigen: Man wisse ja nicht, ob es »etwas bringt«, möglicherweise sei der Austausch vergangener Erlebnisse eher unerfreulich ... Doch selbst ein konsequentialistischem Räsonnement abgerungenes Ja wäre hier nicht überzeugend (»ich gehe hin, sonst mache ich mir am Ende noch Vorwürfe ...«). Menschliches Handeln hat, anders als das technische Herstellen, auch eine Innenseite – auf diesem Gedanken beruht die für Aristoteles so wichtige Unterscheidung von Praxis und Poiesis.<sup>17</sup> Im Konsequentialismus ist sie nicht nachvollziehbar.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Das ist das berühmte Dilemma des Botanikers Jim, der zufällig auf dem Marktplatz einer südamerikanischen Kleinstadt eintrifft, als dort der Hauptmann Pedro zwanzig der Regierung unliebsame Indianer exekutieren will. Pedro bietet Jim an, er solle die Tötung eines Indianers übernehmen, die restlichen neunzehn kämen dann frei ...

Vgl. Bernard Williams: *Kritik des Utilitarismus*, Frankfurt a. M. 1979, S. 61 f.; Robert Spaemann: »Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik«, *Philosophisches Jahrbuch*, 88 (1981), S. 70–89.

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 114–116.

<sup>18</sup> »Intrinsisch wertvolle Handlungen können [...] nicht konsequentialistisch rational sein.« Julian Nida-Rümelin: *Kritik des Konsequentialismus*, München 1993, S. 50.

Drittens bringt das Gebot, Handlungsfolgen miteinander zu verrechnen (um dann die Handlung mit den besten Folgen, d. h., mit dem größten Gesamtnutzen wählen zu können), unvermeidlich das Problem einer »Einheitswährung« mit sich, in der der optimale Nutzen ausgedrückt werden soll. Die qualitativen Unterschiede von Handlungsfolgen müssen dann auf einen gemeinsamen Nenner reduziert, mit hin quantifiziert werden. Unter diesem Druck leidet auch die Gestaltung der Handlungen selbst; der Nutzenkalkül wirkt handlungsdeformierend.<sup>19</sup>

Was bedeutet das für eine am habitus-Begriff orientierte Ethik? Sie wird ihres Hauptanliegens beraubt, denn es gibt im Konsequentialismus keine »Integrität der Person«<sup>20</sup> mehr. Das gilt nicht nur für die besonderen Fälle, wo aus Gründen des Nutzenkalküls kontraintuitive Handlungen zu wählen sind, sondern es ergibt sich einmal daraus, daß der utilitaristisch Handelnde nie habituell auf bestimmte Handlungsarten (im Sinn etwa der Tugenden: Großzügigkeit, Tapferkeit, Hilfsbereitschaft ...) ausgerichtet sein kann – er muß ja immer erst die Nutzendifferenz möglicher Handlungsalternativen berechnen.<sup>21</sup> Die Kontinuität der Person<sup>22</sup> geht unter dem Anspruch der punktuellen Optimierung der Handlungsfolgen<sup>23</sup> verloren.

Zum anderen leidet die Integrität der Person unter dem Ansatz, »daß eine bestimmte Größe (sei es Zufriedenheit, Glück, Lust o. a.) zum Kriterium des moralisch Richtigen wird, [...] deren personale Verankerung jedoch unberücksichtigt bleibt.«<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Vittorio Hösle: *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997, S. 155. Hösle illustriert das an einem besonders grausigen Beispiel (ebd.): »Daß man ein Kind schlachtet, weil sein Fleisch einem gut schmeckt, wird jeden normalen Utilitaristen entsetzen, weil die Utilität des Lebens größer ist als die des Schmausens – aber das heißt nicht, daß, wenn nur die Zahl der an dem Mahl Beteiligten groß genug ist, jene Handlung nicht moralisch erlaubt, ja geboten sein könnte.«

<sup>20</sup> Vgl. Nida-Rümelin, a. a. O., S. 89–94.

<sup>21</sup> »Die ideale moralische Person im Sinne des strikten Konsequentialismus würde [...] alle Handlungsoptionen unabhängig von Sitte und Gewohnheit berücksichtigen: z. B. würde sie auf dem Wege zu einer Geburtstagsfeier abwägen, ob das Geld für die Blumen wirklich optimal, also gesamtnutzenmaximierend angelegt sei, oder ob eine Spende dieses Betrages für die Welthungerhilfe nicht besser wäre.« Ebd., S. 76.

<sup>22</sup> Vgl. Richard Schenk (Hrsg.): *Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen* (= *Collegium Philosophicum*, Bd. 2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

<sup>23</sup> Vgl. Nida-Rümelin, a. a. O., S. 132.

<sup>24</sup> Ebd., S. 57. Auch dazu ein Beispiel: »Den verschiedenen Spielarten des Handlungs- wie des Regelutilitarismus [...] ist die Orientierung der moralischen Beurteilung an Zufriedenheit, Glück oder Lust als solcher gemeinsam – und zwar unabhängig davon, wer Träger dieser Zufriedenheit (Glück, Lust) ist. Gäbe es eine ungewöhnliche Person, deren Zufriedenheit sich unbegrenzt steigern ließe, z. B. durch den Genuß einer bestimmten Droge, dann ist es unter bestimmten empirischen Bedingungen denkbar, daß die gesamte Produktivität einer Gesellschaft unter utilitaristischer Beurteilung ausschließlich dazu verwendet werden müßte, diesem Zufriedenheitsmonster zu dienen.« (Ebd.) Man könnte vielleicht einwenden: Aber wo bleibt das Glück der größten Zahl? Doch

Handlungen können nicht allein deswegen gut sein, weil ihre Folgen wünschenswert sind, sondern sie müssen in einer noch näher auszulotenden Weise mit der Güte der handelnden Person verbunden sein.

### *b) Am Beispiel der Diskursethik*

Anders sieht es aus, wenn wir nach den möglichen habitus-Implikationen der Diskursethik fragen. Schon in der *Theorie des kommunikativen Handelns* heißt es:<sup>25</sup> »Lebensformen kristallisieren sich ebensosehr wie Lebensgeschichten um partikulare Identitäten. Diese dürfen, wenn das Leben gelingen soll, moralischen Forderungen nicht widersprechen; aber ihre Substanz lässt sich nicht selbst unter universalistischen Gesichtspunkten rechtfertigen.«

Kommunikatives Handeln ist im Gegensatz zum Konsequentialismus nicht erfolgs-, sondern verständigungsorientiert.<sup>26</sup> Die Identität der Person wird dabei nicht als gegeben vorausgesetzt. Vielmehr gilt: »Nur im Maße ihrer kommunikativen Entäußerung wird die Person mit sich identisch.«<sup>27</sup> Aber die Kommunikation ist auch nicht alles. Habermas räumt ein, daß »Ich-Identität nicht nur die kognitive Beherrschung allgemeiner Kommunikationsniveaus verlangt, sondern auch die Fähigkeit, die eigenen Bedürfnisse in diesen Kommunikationsstrukturen zu ihrem Recht zu bringen: solange sich das Ich von seiner inneren Natur abschnürt [...], bleibt die noch so sehr durch Prinzipien geleitete Freiheit gegenüber bestehenden Normensystemen in Wahrheit unfrei. [...] Eine Autonomie, die das Ich eines kommunikativen Zugangs zur eigenen inneren Natur beraubt, signalisiert auch Unfreiheit.«<sup>28</sup>

Woher kommt die »eigene innere Natur« als Widerlager von Diskurs und Autonomie? Begeht Habermas hier den »Rückgriff auf metaphysische Prämissen«,<sup>29</sup> zu dem sich nicht einmal die von ihm kritisierten »Neoaristoteliker« (gemeint ist vor allem Alasdair MacIntyre) verstehen?

es liegt in der inneren Logik des Utilitarismus, daß die Kategorie der Quantität gegenüber der Qualität oder der Substanz (der Person) die Oberhand behält. Vgl. vom Verf.: »Utilitarismus und Ethik«, in: F. Christoph/H. Illiger (Hrsg.): *Notwehr. Gegen die neue Euthanasie*, Neumünster 1993, S. 30–49.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981, S. 168.

<sup>26</sup> Vgl. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, 41991, S. 144 f.

<sup>27</sup> Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991, 21992, S. 77–99, hier S. 97. (Kritik am Utilitarismus: ebd., S. 81.)

<sup>28</sup> Habermas: »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, 51990, S. 63–91, hier S. 74, 88.

<sup>29</sup> Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, a. a. O., S. 87.

Wichtiger als eine Antwort auf diese Fragen ist es, die Sensibilität anzuerkennen, mit der Habermas sich selbtkritisch immer wieder den Grenzen des eigenen Ansatzes zuwendet. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* ist die Rede vom »Preis, den die kommunikative Vernunft für ihren Sieg in der Münze konkreter Sittlichkeit zahlen muß.«<sup>30</sup>

Habermas geht es ja – in der Nachfolge Kants – um eine universalistische Moralbegründung, in deren Verfolg »sich die praktische Vernunft aus einem kontextabhängigen Vermögen der klugen Abwägung innerhalb des Kontexts einer bestehenden Lebensform in ein Vermögen von Prinzipien der reinen [...] Vernunft«<sup>31</sup> verwandelt. Was bei Aristoteles die phronesis bzw. im Mittelalter die prudentia – also die Tugend, der habitus der Klugheit – »innerhalb des Horizonts eingelebter Praktiken und Gewohnheiten«<sup>32</sup> leisten konnte, hat vor dem universalistischen Begründungsdruck der Moderne keinen Bestand mehr. Es ergibt sich, »daß keine Tradition oder Lebensweise, wie tief diese auch immer in der Alltagspraxis verwurzelt sein mögen, vor einer Problematisierung sicher sein kann. Jeder in der Lebenswelt auftretende [...] Geltungsanspruch muß infrage gestellt werden können; *alles* zählt als Hypothese, bevor es nicht seine Gültigkeit durch die Autorität guter Gründe wiedererlangt.«<sup>33</sup>

Damit ist zunächst einmal, nicht anders als im Konsequentialismus, der Ansatz einer habitus-Ethik verworfen. In der von der reinen Vernunft geführten Begründungsdiskussion wird von der Anthropologie abstrahiert; daß die zu begründenden Normen letztendlich für Menschen (und nicht für reine Vernunftwesen) zu gelten haben, soll keine Rolle spielen.

Aber sobald die Normen gewonnen sind, müssen sie auch angewandt werden. Die »kognitivistische Moral« steht somit vor »den Fragen der situationsspezifischen Anwendung und der motivationalen Verankerung moralischer Einsichten«.<sup>34</sup> Mit dem Erkennen allein ist es nicht getan, man muß das Gute auch wollen, möglicherweise sogar fühlen. Habermas sagt es selbst:<sup>35</sup> »Die ideale Rollenübernahme [...] verlangt anspruchsvolle kognitive Operationen. Diese stehen wiederum in internen Beziehungen zu Motiven und Gefühleinstellungen wie z. B. der Empathie. Anteilnahme am Schicksal des ›Nächsten‹ [...] ist in Fällen soziokultureller Distanz eine notwendige emotionale Bedingung für die vom Diskursteilnehmer erwarteten kognitiven Leistungen. Ähnliche Verbindungen zwischen Kognition, Einfühlungs-

<sup>30</sup> A. a. O., S. 164.

<sup>31</sup> Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neooristotelismus«, a. a. O., S. 84.

<sup>32</sup> Ebd., S. 81.

<sup>33</sup> Ebd., S. 85 (Hervorh. im Orig.).

<sup>34</sup> Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a. a. O., S. 191.

<sup>35</sup> Ebd., S. 193 f. (Hervorh. im Orig.)

vermögen und Agape können für die hermeneutische Leistung der [...] Anwendung allgemeiner Normen geltend gemacht werden. Diese Integration von Erkenntnisleistungen und Gefühlseinstellungen bei der Begründung und der Anwendung von Normen kennzeichnet jedes *ausgereifte* moralische Urteilsvermögen.«

Es fällt auf, daß die »Gefühlseinstellungen« (womit der habitus treffend umschrieben ist) hier nicht nur bei der Anwendung, sondern auch bei der Begründung von Normen wichtig werden. Und erstaunlich ist auch, daß sie nicht nur als Krücke eines konventionellen moralischen Entwicklungsstandes eine provisorische Existenzberechtigung besitzen, sondern das postkonventionelle, »ausgereifte moralische Urteilsvermögen« auszeichnen.

Wenn es hier auch nicht darum gehen kann, Habermas auf aristotelische Positionen festzunageln, so springt die Nähe zur *Nikomachischen Ethik* doch in die Augen. Aristoteles sagt es nicht viel anders: die Tugend ist »ein Habitus des Wählens« (hexis prohairetiké);<sup>36</sup> die Wahl ist »entweder strebende Vernunft oder vernünftiges Streben« (orektikós nūs, órexis dianoetiké).<sup>37</sup>

Die Motivation ist ein entscheidendes Moment des moralischen Wissens, dieses ist nie ein Wissen reiner Kognitivität. Angemessenes moralisches Wissen hat daher für Aristoteles nur, wer den entsprechenden habitus besitzt.<sup>38</sup>

Diesen Zusammenhang erörtert bereits die Frankfurter Antrittsvorlesung »Erkenntnis und Interesse« (1965). Sie mündet in die »Einsicht, daß die Wahrheit von Aussagen in letzter Instanz an die Intention des wahren Lebens gebunden ist« – wenn auch mit dem einschränkenden Zusatz, diese Einsicht ließe sich »heute nur mehr auf den Trümmern der Ontologie bewahren.«<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Aristoteles: *Nik. Ethik*, II, 6 (1106 b 36), dt.: auf der Grundlage der Übers. von E. Rolfs hrsg. von G. Bien, Hamburg 1985, S. 36.

<sup>37</sup> »[...], und das entsprechende Prinzip ist der Mensch.« Aristoteles: *Nik. Ethik*, VI, 2 (1139 b 4f.), dt.: übers. und hrsg. von O. Gigon, München 1981, S. 183.

<sup>38</sup> Thomas von Aquin unterscheidet zwei Typen des moralischen Urteils: einmal »per modum inclinationis«, einmal »per modum cognitionis«. Im ersten Fall haben wir es mit dem Urteil, das dem »habitus virtutis« entspringt, zu tun, im zweiten mit dem des Experten, der, »instructus in scientia morali«, gleichfalls über moralische Fragen urteilen könnte, »etiam si virtutem non habet.« (*Summa theol.*, I, qu. 1, a. 6 ad 3.) Vgl. II-II, qu. 45, a. 2: »Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus [...] est iudicandum.« Beispiel: Über die Keuschheit kann urteilen, »wer die Moralwissenschaft gelernt hat«, aber auch, »wer den habitus der Keuschheit hat« (ebd.). Wer von beiden das zuverlässiger Urteil fällt, dürfte klar sein.

Vgl. Rolf Darge: »Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel.« Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin, *Theologie und Philosophie*, 72 (1997), S. 53–76.

<sup>39</sup> Habermas: »Erkenntnis und Interesse«, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M. 1968, S. 146–168, hier S. 167 f.

Obwohl Habermas sich den »Rückgriff auf die Begrifflichkeit substantiell vernünftiger Weltbilder«<sup>40</sup> versagt, liegt ihm doch an der »Kritik an den Entstellungen, die den Lebensformen kapitalistisch modernisierter Gesellschaften auf doppelte Weise zugefügt werden: durch die Entwertung ihrer Traditionsubstanz und durch eine Unterwerfung unter Imperative einer vereinseitigten, aufs Kognitiv-Instrumentelle beschränkten Rationalität.«<sup>41</sup>

Sehnsucht nach einer nicht entwerteten Tradition klingt an in einer Szene, die Habermas in einem 1988 in Amerika gehaltenen Vortrag schildert:<sup>42</sup> »Ich erinnere mich an einen Abend [...], wo wir kurz nach Sonnenuntergang mit dem Blick auf den Ozean neben dem Kamin saßen. Larry [Kohlberg] nahm ein zerlesenes Buch vom Regal und begann, eine große Ode von Walt Whitman vorzutragen – eher stotternd, die Silben verschluckend, mit einer seltsamen Mischung aus understatement und tiefer Bewegung. Ich habe damals kaum etwas vom Inhalt verstanden. Aber der Klang der Stimme, der rhythmische Fluß der Verse, die ganze Szene sagten genug: hier stießen wir auf eine der Wurzeln, aus denen sich das Leben dieses Mannes gespeist hat.«

Dann zitiert Habermas einen Satz von William James, der eine harmonische (nicht einfach eine »funktionierende«), von Sympathie getragene Gesellschaft beschreibt. Er kommentiert ihn mit einer »These [...], die mit dem Zeitgeist nicht gut harmoniert: Wer immer in einer halbwegs ungestörten Familie aufgewachsen ist, wer seine Identität in Verhältnissen wechselseitiger Anerkennung ausgebildet hat, [...] der muß eine Art von moralischen Intuitionen erworben haben, welche in Sätzen wie denen von William James zur Sprache kommen. [...] Jener Satz spricht eine Intuition aus, die wir in ganz verschiedenen Kontexten erwerben, sofern wir nur in Verhältnissen aufwachsen, die nicht durch systematisch verzerrte Kommunikationen vollständig zerrissen sind.«<sup>43</sup>

Könnte es sein, daß sich hier auch ein Bedauern ausspricht über die verzerrten Kommunikationsverhältnisse, in denen die deutsche Kriegs- und Nachkriegsjugend aufwuchs? Die griechische Polis, die mittelalterliche Christenheit, repräsentiert durch die Tradition des Predigerordens (Kommunikation!), Friedrich Schillers freilich nur »in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln«<sup>44</sup> verwirklichte Sittlichkeit sind

<sup>40</sup> Habermas: »Replik auf Einwände« (1980), in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, S. 475–570, hier S. 540.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, a. a. O., S. 77.

<sup>43</sup> Ebd., S. 78. – Der auf S. 77 zitierte Satz von William James lautet: »The community stagnates without the impulse of the individual, the impulse dies away without the sympathy of the community.«

<sup>44</sup> Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 27. Brief, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, 5. Bd., Darmstadt 1993, S. 669.

wohl ebenfalls Beispiele von Kontexten, die nicht durch systematisch verzerrte Kommunikation vollständig zerrissen sind. Der Rekurs auf solche Kontexte ist, wie Habermas sagt, dem Zeitgeist verdächtig. Aber legitimiert die Einsicht in die Kontextabhängigkeit der eigenen moralischen Intuitionen nicht den Versuch, das moralische Repertoire vergangener Epochen mit möglicherweise intakteren Kommunikationsverhältnissen als der unseren wieder zugänglich zu machen?

## 2. Lebensweltlich

### a) Fehlen entsprechender Lebensformen

»Lebensformen« war das erste Wort im ersten Habermas-Zitat. Gewiß sind die Lebensformen der technischen Zivilisation der habitus-Bildung nicht günstig; ja, man könnte sogar sagen, die Technik habe den habitus ersetzt. Die Ausschau nach einer Lebenswelt, in der die normale menschliche Tätigkeit auch eine Innenseite hat und nicht nur der materiellen Produktion oder der technisch effizienten Organisation administrativer Abläufe dient, gestaltet sich schwierig.

Immerhin können wir an die Kritik Rousseaus anknüpfen, der ja die Zunahme technischen und wissenschaftlichen Fortschritts mit einem Niedergang der Tugend korreliert sah:<sup>45</sup> »Es ist hundert gegen eins zu wetten, daß der erste, der Holzschuhe trug, ein strafwürdiger Mensch war, sofern er keine schlimmen Füße hatte. Wir aber sind ihm viel Dank schuldig, daß er uns Schuhe verschafft und uns der Pflicht, tugendhaft zu sein, überhoben hat.«

Ob wir Rousseaus bitterem Unterton beipflichten oder nicht – kaum jemand wird bestreiten, daß es zum Wesen der Technik gehört, dem Menschen Verrichtungen abzunehmen. Was zunächst als Entlastung begrüßt wird, zeigt sich u. U. später als Verarmung. Wenn das Auto fährt, statt daß ich mich selbst bewege – die Mikrowelle kocht, statt daß ich am Herd stehe – die Musik aus Konserven statt aus Kehlen und Klavieren kommt, so verkümmern menschliche Tätigkeiten und die mit ihnen verbundene Akkumulation weiterer Tätigkeitsbereitschaft (habitus).

Habermas hat übrigens Schillers *Briefen* einen Exkurs gewidmet in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985, <sup>3</sup>1986, S. 59–64. Schiller habe die Kunst »als die genuine Verkörperung einer kommunikativen Vernunft begriffen« (ebd., S. 62). Habermas scheint mit Schiller zu sympathisieren, der, bescheidener als Schelling und Hegel, die ästhetische Urteilskraft nicht mißbrauchte »als Brücke zu einer intellektuellen Anschauung, die sich der absoluten Identität versichern wollte« (ebd.).

<sup>45</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Letzte Antwort* (an Bordes), in ders.: *Schriften*, hrsg. von H. Ritter, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1988/1995, S. 134; es handelt sich um die letzte Erwiderung in der Debatte um Rousseaus 1. Discours (*Abhandlung über die Wissenschaften und Künste*, a. a. O., S. 27–60).

Auch der berufliche Alltag des normalen Angestellten, der pünktlich sein Büro verläßt, den Lift zur Tiefgarage nimmt und sich auf den Fernsehabend freut, ist kaum dazu angetan, das »ultimum potentiae« zu wecken.<sup>46</sup> Das sucht man am ehesten bei strapaziösen Sahara-Wanderungen im Urlaub. Aber wenn man Tugend nur im Urlaub erwerben kann, stimmt etwas am Alltag nicht.

### *b) Der Mensch ohne Eigenschaften und Leidenschaften*

Auch an Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* ist zu denken. Nach Aristoteles ist der habitus eine Art der Qualität – die erste, die er in der Kategorienchrift behandelt.<sup>47</sup> (Bemerkenswert, daß die Tugend – und das Wissen – als Prototyp von Qualität eingeführt wird, und nicht etwa die Farben; sie kommen erst an dritter Stelle.)

Musil sieht die hervorstechendste Eigenschaft des modernen Menschen darin, nicht mehr durch Eigenschaften faßbar zu sein und sich selbst irgendwie unwirklich zu werden. Übrigens: mit den Eigenschaften, den Qualitäten, den habitus sind auch die Leidenschaften abhanden gekommen (oder mit diesen jene?). Die Leidenschaften aber liefern den Stoff, aus dem die Tugenden sind.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> In diese Richtung zielt bereits die Beobachtung eines Scotus-Kommentators aus dem 17. Jahrhundert: In einem geordneten Staatswesen brauchen die Bürger weder in besonderem Maße tapfer, noch großzügig zu sein. Vgl. John Ponce (Poncius), Kommentar zu Duns Scotus: *Ordinatio*, III, dist. 36, qu. un., n. 43 (fälschlich 41); ed. Wadding (Lyon 1639, Nachdruck Hildesheim 1968/69), Bd. VII/2, S. 795 b: »[...] *vix occurrit unquam occasio aliqua [...] exercendarum aliquarum virtutum ex cardinalibus*, ut virginitas ex parte coniugatorum; fortitudinis respicientis preferentiam mortis, respectu omnium Christianorum, praesertim in Regnis Catholicis, ubi non viget authoritas Magistratus haereticorum; liberalitatis, respectu pauperum; paupertatis, respectu divitium; si sufficit ad perfectionem virtutum, quod habeantur in eo gradu, in quo regulariter, & moraliter possunt sufficere ad non transgrediendum praeceptum rationis in ulla occasionibus regulariter, & ordinarie occurrentibus [...], sequitur manifeste virtutes morales [...] non esse connexas [...]« (Hervorh. von mir.)

Das Argument dient der Zurückweisung der von Thomas vertretenen connexio virtutum (vgl. Anm. 331).

<sup>47</sup> Aristoteles: *Kategorien*, Kap. 8 (8 b 26ff.).

<sup>48</sup> Vgl. den 2. Abschnitt im Thomas-Kap.

## VI. AUSBLICK INS 20. JAHRHUNDERT: GEHLEN UND BOURDIEU

Die Interpretation von Schiller und Kierkegaard sollte zweierlei erreichen: zum einen den habitus-Gedanken als erhellende Kategorie neuzeitlicher Philosophie plausibel machen; zum anderen ein kritisches Potential bereitstellen, um zu unterscheiden, was noch und was nicht mehr als Transformation der aristotelischen Tradition gelesen werden kann. Wenn nun zum Schluß die Positionen von Arnold Gehlen und Pierre Bourdieu einem kritischen Blick unterzogen werden, so geschieht dies jedoch nicht so sehr aus der höheren Warte eines normativen habitus-Begriffs, sondern vielmehr in der Dankbarkeit für die unvermuteten Dialog-Möglichkeiten, die sich aus unserer Fragestellung ergeben.

Kierkegaard hatte die Kategorie des Einzelnen in den Mittelpunkt seines Philosophierens gestellt. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Thematisierung von so etwas wie habitus im 20. Jahrhundert aus soziologischem Blickwinkel erfolgte.

### *A. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*

Die Frage, auf die die habitus-Theorie, und die Frage, auf die die Institutionenlehre Gehlens antwortet, ist dieselbe. Weil Gehlen im Grunde dasselbe Problem wie Aristoteles sieht – wie kann das auch von irrationalen Antrieben bestimmte, zugleich instinktentbundene Wesen Mensch zu einem stabilisierten Handeln kommen, das weder durch Antriebsüberschuß entgleist, noch in Reflexion steckenbleibt – bietet es sich an, Gehlens Antwort mit der der habitus-Tradition zu vergleichen.

Nun ist freilich die Ausgangssituation, die Gehlen vorfindet, eine andere als die der Polis im 4. Jahrhundert v. Chr. Mit dem Stichwort »Entlastung«<sup>895</sup> beschreibt er ein anthropologisches Phänomen, das erst in der hochtechnisierten Zivilisation der Gegenwart seine ganze Brisanz entfaltet. Um zu überleben, muß der Mensch »Institutionen als Systeme verteilter Gewohnheiten«<sup>896</sup> ausbilden. Entspräche aber die Gewohnheit dem habitus, so wäre zu erwarten, daß sie die Integration von Affektivität und Vernunft leistet. Doch Gehlen sagt von der Gewohnheit ausdrücklich:<sup>897</sup>

<sup>895</sup> Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Frankfurt a. M. 1993, S. 65 ff.

<sup>896</sup> Gehlen: *Urmensch und Spätkultur* (1956), Frankfurt a. M. 31975, S. 23.

<sup>897</sup> Gehlen: *Der Mensch*, a. a. O., S. 70. – Vgl. ders.: *Die Seele im technischen Zeitalter. Soziopsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957 (zuerst unter dem Titel *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Tübingen 1949, hier S. 35), S. 105:

»Sie entlastet, und zwar zunächst in dem Sinne, daß bei einem gewohnten Verhalten der Motivations- und Kontrollaufwand, die Korrekturbemühung und die Affektbesetzung wegfallen.«

Die Beschreibung mag zutreffen – aber wenn andererseits der Mensch wesentlich in solchen Gewohnheiten lebt, geht ihm doch etwas Unaufgebares verloren. In der Gewohnheit handeln wir mit dem minimalen Einsatz unserer selbst und insofern unfrei, im *habitus*geleiteten Handeln sind wir mit Leib und Seele involviert und insofern frei.

Dieses Problem sieht auch Habermas, wenn er in seiner Besprechung von *Urmensch und Spätkultur* an das Leben »von der Institution her« die Frage richtet, ob die darin geübte »Verselbständigung von Handlungsvollzügen« nicht zu einer »Entfremdung der menschlichen Wesenskräfte« führe.<sup>898</sup>

Eine Betrachtung der Institutionenlehre unter dem Aspekt des *habitus* dürfte ergeben, daß Gehlen die Frage, die ihn mit Aristoteles verbindet, einseitig beantwortet; mit anderen Worten: die Institutionenlehre kann die *habitus*-Lehre nicht ersetzen.

Gehlen hat schon früh auf den »Erfahrungsverlust«<sup>899</sup> (hätte er Seelen-, oder gleich *habitus*-Verlust sagen sollen?) im technischen Zeitalter hingewiesen:<sup>900</sup> Von Tag zu Tag verrichtet der moderne Mensch weniger selbst. Die Konservendosen ersetzen die Gerichte, die man zu Hause machte, Konfektionskleider ersetzen die Schneiderarbeit, die die Hausfrau betrieb, Grammophon und Radio die Hausmusik, das Auto und die Fußballwettspiele die eigentliche aktive sportliche Tätigkeit. Schließlich lässt man sich auch seine eigenen Gedanken und Meinungen durch die Denkmaschine der Presse, des Radios und des Kinos liefern. Wenn man gewissen Nachrichten Glauben schenken darf, [...] gäbe es heute schon Leute, die sich sogar ihre Kinder durch andere machen lassen.«

Folgt die beschriebene Einbuße an authentischer Aktivität – *habitus*-Einbuße durch technischen Ersatz – nicht am Ende aus der Entlastung? Kehren wir noch einmal zu diesem Begriff, der ja der Institutionenlehre zu Grunde liegt, zurück. Ohne

»Man muß nun die ungemeine *Entlastungsleistung* eines solchen sozial orientierten Automatismus beachten. Es sind nämlich auch die zur Arbeit notwendigen Bewußtseinsfunktionen habitualisiert, einschließlich der Aufmerksamkeit, die unter diesen Bedingungen selbst habituell wird [...] Im Normalfall gibt es keinen Entschlußaufwand, keine Affektbremsung, keine Konfliktquellen und keine Interferenz von Problemen.« (Hervorh. im Orig.)

<sup>898</sup> Jürgen Habermas: »Der Zerfall der Institutionen« (1956), in ders.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 31981, S. 101–106, hier S. 103.

<sup>899</sup> Vgl. *Die Seele im technischen Zeitalter*, a. a. O., S. 44ff.

<sup>900</sup> *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, a. a. O., S. 9, Anm. 1 (vgl. *Die Seele im technischen Zeitalter*, a. a. O., S. 45). Es handelt sich um ein Zitat aus Wilhelm Röpke: *Explication économique du monde moderne*, Paris 1940.

das Entlastungsprinzip ist die Entwicklung des Menschen nicht zu begreifen. Was für neue Möglichkeiten entstehen, wenn der Anthropoide sich aufrichtet und nun die Hände nicht mehr zum Gehen braucht! Welche Erweiterung der Handlungs- und Ausdrucksmöglichkeiten durch die Sprache! Schließlich die Institutionen, in denen Verwandtschaft, politische Hierarchie, soziale Rollen definiert und kulturelle Hochleistungen grundgelegt werden. Aber das durch Institutionen stabilisierte Verhalten unterscheidet sich – abgesehen von der bereits erwähnten Ausschaltung der Affekte – in dreifacher Hinsicht wesentlich vom Handeln aus habitus.

(1) Die Entlastungsebenen setzen zwar einander voraus, sind aber – wie die Seinschichten bei Nicolai Hartmann<sup>901</sup> – nicht miteinander verbunden. Es besteht kein innerer Zusammenhang zwischen dem Wovon und dem Wozu der Entlastung:<sup>902</sup> »Das [...] habitualisierte Verhalten wird [...] die *Basis* für ein höheres, auf ihm erwachsendes variables Verhalten.«

So offensichtlich auch der Tugendhabitus entlastende Funktion hat, so stehen doch hier das Wovon und das Wozu der Entlastung in Korrespondenz. Den habitus der Gerechtigkeit erwirbt man nicht, um auf dieser Basis für »ein höheres [...] variables Verhalten« frei zu sein; er ist vielmehr Selbstzweck und steter Vervollkommnung fähig. (Auch wenn, wie im Gedanken der connexio virtutum, eine Hierarchie der Tugenden angenommen wird, ist die Verbindung als organisches Ganzes gedacht, nicht als Übereinander von Schichten, zwischen denen es keinen Austausch gibt.<sup>903</sup>) – Habitus und Institution entlasten; aber der Institution ist das Ziel, auf das hin sie entlastet, äußerlich. Anders gesagt: habitus bedeutet Steigerung, Entlastung hingegen lediglich Steigerungsmöglichkeit.<sup>904</sup>

(2) Der zweite Unterschied ist dieser: In Gehlens System spielen die Gewohnheiten eine herausragende Rolle (und Institutionen kann man als die Gewohnheiten einer Gesellschaft verstehen), denn sie sind überlebensnotwendig. (»Die Aufgabe des

<sup>901</sup> Vgl. *Der Mensch*, a. a. O., S. 71.

<sup>902</sup> Ebd., S. 70, Hervorh. im Orig.

<sup>903</sup> Thomas spricht von der »redundantia«, dem wechselseitigen Ineinandergreifen der vier Kardinaltugenden: *Summa theol.*, I-II, qu. 61, a. 4 ad 1.

<sup>904</sup> Zwar meint Gehlen, »daß die Ausbildung fundierender, stabiler Basisgewohnheiten die ursprünglich dort verwendete Motivations-, Versuchs- und Kontrollenergie *entlastet und nach oben abgibt*. [...] Überdies gehen in diese Kulturleistungen alle die Antriebs- und Affektmengen ein, die durch die Trivialisierung der gewohnheitsmäßigen Erfüllung des biologischen Bedarfs freiwerden.« (*Der Mensch*, a. a. O., S. 71, Hervorh. im Orig.). Aber die durch Entlastung eingesparten Energien bzw. Affekte können genausogut versickern und der von Kierkegaard beklagten Leidenschaftslosigkeit das Feld räumen. – »Entlastung bedeutet Steigerung« – es scheint, daß diese Behauptung des Gehlen-Schülers Friedrich Jonas (*Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966, hier S. 41, Anm. 87) eher auf den habitus zuträfe.

Menschen besteht in erster Linie darin, überhaupt am Leben zu bleiben [...]«<sup>905</sup>) Habitus aber dienen nicht so sehr dem Überleben als dem Gelingen des Lebens; sie markieren die von Aristoteles mehrfach herausgestellte Differenz von »Streben nach Erhaltung des Lebens, des *zen*« und »Streben nach dem *eu zen*, dem guten Leben«.<sup>906</sup> Gerade an Stellen, in denen Gehlen einer Umschreibung des habitus recht nahe kommt (»hat der Mensch seine Bewegungen ausgelesen und eingeübt, ein dauerndes Können der Handlung in bestimmter Richtung erworben, [...] hat er seine Überzeugungen formiert [...], [verfügt er über] Gewohnheiten [...] die Niederschläge früherer geführter Handlungen sind, aber nun selbst als festgestellte sich auswirken auf das, was unter ihrer Voraussetzung sich entwickelt« – so daß sich »bestimmte Dauerinteressen« ausbilden, »die völlige Konzentrierung des Bewußtseins auf die bestehenden Aufgaben gelungen ist« und »eine stetige Disziplin der Tat in eindeutigen Tätigkeiten zustande gekommen ist«<sup>907</sup>), zeigt sich, daß das Ziel weniger der ethischen Selbst-, als der technischen Weltgestaltung entspricht:<sup>908</sup> »[...] erst dann ist der Mensch eigentlich fähig, [...] die Energie seines Handelns und Vorstellens in ausschließende *künftige* Ziele zu werfen. Das bloße Herumexperimentieren und Entlanggleiten am Gegenwärtigen ist nicht die Aufgabe des Menschen, sondern das *Umschaffen der Welt von der Zukunft her*.«

In der Gehlen'schen Welt kann – trotz Entlastung und Institution – die Vollen- dung des Menschen im Sinn des kalós kai agathós auch unterbleiben (wie bei den Spartanern!<sup>909</sup>); im habitus der aristotelischen Tradition dagegen ist sie von vorn- herein »inbegriffen«.

(3) Die Prägung menschlichen Verhaltens durch Institutionen kommt von außen, die durch den habitus von innen.

»Der Bestand einer jeden Institution ist nur dann gesichert, wenn ein [...] Unter- bau gewohnheitsmäßigen, *auf Außensteuerung abgestellten Verhaltens* vorhanden ist [...]«<sup>910</sup>

<sup>905</sup> *Der Mensch*, a. a. O., S. 66. – Vgl. Dietrich Böhler: »Arnold Gehlen: Handlung und Institution«, in J. Speck (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen <sup>2</sup>1981, S. 231–282, hier S. 271, 273; Rolf Schönberger: *Philosophische Anthropologie I: Das Sein des Menschen*, Würzburg 1995, S. 53.

<sup>906</sup> Robert Spaemann: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart <sup>2</sup>1990, S. 60 (Hervorh. von mir); vgl. S. 317, Anm. 25. – Vgl. Aristoteles: *Politik*, I, 2 (1252 b 29f.), III, 9 (1280 a 31f.); *Von der Seele* (De anima), III, 12 (434 b 24).

<sup>907</sup> Alle Zitate in: *Der Mensch*, a. a. O., S. 433.

<sup>908</sup> Ebd., S. 434f., zweite Hervorh. von mir.

<sup>909</sup> Aristoteles: *Eudemische Ethik*, VIII, 3 (1249 a 1ff.); Übers. von F. Dirlmeier, Berlin <sup>4</sup>1984, S. 104.

<sup>910</sup> *Urmensch und Spätkultur*, a. a. O., S. 24 (Hervorh. von mir).

Freilich, Gehlen möchte die dem modernen Subjektivismus anstößige Außensteuerung herunterspielen und zeigen, daß gerade im Aufgehen in der Institution die Freiheit ihren höchsten Ausdruck findet. Der Mensch soll, dem Anspruch der Institution genügend, sich »zu einem Baustein im Ordnungsgefüge<sup>911</sup> machen und seine Würde in der Bereitschaft finden, »sich von einer Aufgabe konsumieren zu lassen«.<sup>912</sup> Es liegt nahe, hier an Aufgaben zu denken, die von der Institution her gestellt sind<sup>913</sup> – ob Gehlen im Verfolg nichtinstitutioneller Aufgaben, von denen sich etwa Sokrates oder Christus konsumieren ließen, ebenfalls einen Weg zur Würde sähe? (Man könnte hier differenzieren: Gehlen spricht vom »einzigen *jedermann zugänglichen* Weg zur Würde«<sup>914</sup> – dann bestünde eben die Würde des kleinen Mannes darin, im großen Getriebe aufzugehen, und für die Würde der Ausnahmeexistenz gälten andere Gesetze. Aber genau diese Unterscheidung ist im Ansatz zynisch, insbesondere dann, wenn man Zeiten vor Augen hat, in denen sich *jedermanns* Würde nur in der Ablehnung der institutionell vorgegebenen Aufgaben bewahren läßt.<sup>915</sup>)

Karl-Otto Apel hat »jedes vorzeitige Abfangen der selbstverantwortlichen Freiheit des Menschen in einem ihr Äußerlichen, als das empirisch vorfindliche Institutionen doch prinzipiell angesprochen werden müssen« als Gefahr des Gehlenschen Ansatzes erkannt.<sup>916</sup> Gutes Leben, so könnte man kritisch zuspitzen, kommt zustande, wo etwas Über-Individuelles, von sich aus eigentlich Totes – die Institutionen – sich den Menschen einverleibt.<sup>917</sup> Immerhin scheint Gehlen die Ambivalenz seiner These gesehen zu haben, wenn er einerseits die »Verselbständigung des Gewohnheitsgefüges« lobt und »die Chancen des Schöpferischen nur in seiner Fortsetzung«<sup>918</sup>

<sup>911</sup> Ebd., S. 72.

<sup>912</sup> Ebd., S. 97; vgl. S. 8.

<sup>913</sup> In *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a. M./Bonn 1969, S. 75, heißt es denn auch: »Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde für *jedermann* frei [...]« Vgl. Böhler (wie Anm. 905), S. 269.

<sup>914</sup> *Urmensch und Spätkultur*, a. a. O., S. 97 (Hervorh. von mir).

<sup>915</sup> Vgl. Johannes Weiß: *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg i. Br. 1971, S. 205.

<sup>916</sup> Karl-Otto Apel: »Arnold Gehlen's Philosophie der Institutionen« und die Metainstitution der Sprache« (1962), in: *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1991, S. 197–221, hier S. 209.

<sup>917</sup> Auch Adornos Kritik am Entlastungsbegriff setzt hier an: »Das Nachlassen der Anstrengung, das Entlasten, bedeutet immer ein Überge wicht von Totem, nicht durchs Subjekt Hindurchgegangenem, äußerlich Dinghaftem [...] Das Subjekt [...] wird nicht nur entlastet, sondern virtuell ausgemerzt.« Adorno: *Impromptus* (1968), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 17, Frankfurt a. M. 1982, S. 265f., 269. Vgl. Christian Thies: *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 46, 153.

<sup>918</sup> *Urmensch und Spätkultur*, a. a. O., S. 24.

erblickt, im gleichen Atemzug aber feststellt:<sup>919</sup> »Auch sehnt sich [...] der pensionierte Beamte [...] nach Dienstzimmer, Schreibtisch und Akten.«

»Ganzheitssehnsucht«<sup>920</sup> soll das treibende Motiv in einer früheren Phase von Gehlens Denken gewesen sein. In seinem späteren Werk ist es sozusagen in einer gespaltenen Perspektive präsent. Der »konfliktfreie Mensch«<sup>921</sup> – das wäre ja eigentlich der Entlastete, für den es »keinen Entschlußaufwand, keine Affektbremsung, keine Konfliktquellen und keine Interferenz von Problemen«<sup>922</sup> gibt – wird kritisiert als »der Mensch der verkleinerten Maßstäbe, der wahrscheinliche Mensch im Sinne der Entropie, der Mensch im Stile Louis-Philippes, von dem Tocqueville sagte: habgierig und sanft.«<sup>923</sup> Er steht am Ende der Institutionenlehre (Teil I von *Urmensch und Spätkultur*), gewissermaßen ihre Fehlgeburt. Ihm wird ein Ideal entgegengehalten, das Gehlen nur kurz berührt: die »Umkehr der Antriebsrichtung«,<sup>924</sup> die Askese. Von ihr aus ergibt sich allerdings eine Anknüpfung an die habitus-Tradition. Karl-Otto Apel charakterisiert sie als »die Möglichkeit einer *Institutionalisierung des Seelenlebens in Gestalt eines inneren Weges*, die geeignet ist, die von den äußeren, zweckrational-funktionalisierten Institutionen der Neuzeit freigesetzte Subjektivität verbindlich in Anspruch zu nehmen.«<sup>925</sup>

In der Askese kommen schließlich auch die Affekte wieder zu ihrem Recht. Gehlen sagt es selbst:<sup>926</sup> »Im konkreten Fall bewirkt die Askese eine Stärkung des inner-affektiven Zusammenhangs, ein Mehr an Integration und Fassung der Person, verbunden mit einer Verschärfung der sozialen Antriebe, einer Steigerung der geistigen Wachheit – [...]«

Hier, abseits der Institutionenlehre, findet sich m. E. die gelungenste habitus-Umschreibung aus Gehlens Feder.<sup>927</sup>

<sup>919</sup> Ebd. – Eine Reminiszenz an Bouvard und Pécuchet?

<sup>920</sup> Das Wort ist geprägt von Karl-Siegbert Rehberg, dem Herausgeber der Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, in: »Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. ›Persönlichkeit‹ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie«, in: Klages, H./Quaritsch, H. (Hrsg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin 1994, S. 491–530, hier S. 526; vgl. Angelika Pürzer: *Der Ansatz einer Ganzheitsphilosophie bei Arnold Gehlen*, Frankfurt a. M. u. a. 1997, S. 15.

<sup>921</sup> *Urmensch und Spätkultur*, a. a. O., S. 121.

<sup>922</sup> Vgl. oben, Anm. 897.

<sup>923</sup> *Urmensch und Spätkultur*, a. a. O., S. 121.

<sup>924</sup> Ebd. – Vgl. ebd., S. 237ff.

<sup>925</sup> Apel (wie Anm. 916), S. 212f. (Hervorh. im Orig.) – Vgl. *Urmensch und Spätkultur*, S. 262.

<sup>926</sup> *Die Seele im technischen Zeitalter*, a. a. O., S. 78f.

<sup>927</sup> Interesse verdienen in diesem Zusammenhang (vgl. das Kierkegaard-Kap.!) auch die Ausführungen zum Thema »Stabilisierte Spannung« (*Urmensch und Spätkultur*, a. a. O., S. 78ff.) – ein Ausdruck, der von Przyluski übernommen ist. – Wo Gehlen ausdrücklich auf den habitus-Begriff rekurriert, bringt er ihn bezeichnenderweise nicht in den Kontext der aristotelischen, sondern der

In der Askese, und nicht in der Entlastung, liegt das Geheimnis der Steigerung, der Intensivierung des Daseins.<sup>928</sup>

### *B. Die Wiederentdeckung des habitus-Begriffs bei Pierre Bourdieu*

Wer heute vom habitus spricht, weckt weniger die Assoziation an Aristoteles und Thomas von Aquin als an den Soziologen Pierre Bourdieu.<sup>929</sup> Was bedeutet dieser Begriff bei ihm, und inwieweit berührt er sich mit dem der von uns untersuchten Tradition?

Bourdieu weiß, daß es sich um »ein altes aristotelisch-thomistisches Konzept« handelt, beansprucht aber, es »doch neu überdacht«<sup>930</sup> zu haben. Er verdankt es dem Kunsthistoriker Erwin Panofsky, zu dessen Essay *Gotische Architektur und Scholastik* Bourdieu ein Nachwort verfaßt hat.<sup>931</sup> Panofsky sucht nach einer Erklärung für die parallele Entstehung der gotischen Kathedralen und der scholastischen Summen und findet sie in »der Ausbreitung einer [...] Denkgewohnheit [engl. *mental habit*, P.N.] – wobei wir dieses überstrapazierte Schlagwort in seinem exakten scholastischen Sinne als [...] *principium importans ordinem ad actum* [...] verstehen.«<sup>932</sup>

Ohne Zweifel geht es Panofsky nicht um den sittlichen, sondern um den intellektuellen bzw. künstlerischen habitus, der zudem in die Nähe der Gewohnheit gerückt wird. In Bourdieus Rezeption kommt ein weiteres Element hinzu:<sup>933</sup> »In der Terminologie der generativen Grammatik Noam Chomskys ließe sich der *Habi-*

stoischen (affektausschaltenden) Tradition: »Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln« (1935), in: Gehlen: *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied/Berlin 1965, S. 252–285, hier S. 273f.

<sup>928</sup> Vgl. Ulrich Hommes: *Über die Leichtigkeit*, Regensburg 1997, S. 135 ff.

<sup>929</sup> »Begriffe wie ›Habitus‹ [...] stehen in Mode.« Klaus Eder, in ders. (Hrsg.): *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassen-theorie*, Frankfurt a. M. 1989, S. 7. – Ich danke an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Michael Vester, Universität Hannover, für hilfreiche Gespräche über Bourdieu.

<sup>930</sup> Pierre Bourdieu: *Rede und Antwort* (orig. 1987), Frankfurt a. M. 1992, S. 29.

<sup>931</sup> Pierre Bourdieu: »Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis« (1967), in ders.: *Zur Soziologie der symbolischen Formen* (1970), Frankfurt a. M. 1994, S. 125–158. – Bourdieu hat u. a. auch die Seminare und Vorlesungen von Etienne Gilson am Collège de France besucht (vgl. *Rede und Antwort*, a. a. O., S. 17).

<sup>932</sup> Erwin Panofsky: *Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter* (orig. 1951), Köln 1989, S. 18 (Hervorh. im Orig.). Panofsky verweist ganz richtig auf den habitus-Traktat der *Summa theologiae*, I–II, qu. 49, a. 3, c. (vgl. a. a. O., S. 56, Anm. 7).

<sup>933</sup> Bourdieu: »Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis«, a. a. O., S. 143 (Hervorh. im Orig.).

## VII. RESÜMEE

Keine Praxis ohne habitus, sagt Bourdieu.<sup>967</sup> Das gilt erst recht für Praxis und habitus im emphatischen, ethisch bedeutsamen Sinn. Sehen oder beweisen kann man den habitus genausowenig wie die Seele.<sup>968</sup> Er ist die Vollendung der menschlichen Natur und ihrer Bereitschaft zum Guten.

Das Gute bleibt durch die Universalisierbarkeit unterbestimmt. Zu seiner Vollendung bedarf es, wie schon die griechische Kalokagathia-Formel oder Schillers Variationen über den barmherzigen Samariter zeigen, des Schönen. Schönheit im Handeln aber setzt voraus, daß das Gute nicht nur dem Denken und Wollen, sondern dem *ganzen* Menschen, d. h. auch dem Gefühl präsent ist.<sup>969</sup>

Die Ganzheitsthese steht, so scheint es, im Widerspruch zur Freiheit. Weder Duns Scotus noch Kant erkennen die Sinnlichkeit als maßgebliche Instanz für die Manifestation von Freiheit an, beiden ist der habitus als in der Sinnlichkeit aufgehobene Reflexion suspekt, beide lehnen (wie auch Luther) die Vorstellung ab, Freiheit ließe sich akkumulieren: entweder man ist frei, oder man ist es nicht, es gibt kein allmähliches Hineinwachsen in die Freiheit.

Gegenüber der Auffassung, Freiheit sei allenfalls der Sinnlichkeit abzuringen, vermöge aber nicht wirklich in sie einzugehen, unterstellt der habitus-Gedanke, die Sinnlichkeit sei einer Verwandlung, sei der Teilhabe an der Vernunft fähig – diese wiederum zeige sich erst in ihrer eigentlichen Stärke, wenn sie als inkarnierter Geist zu ihrer Bestimmung gekommen sei.

Ein Problem bleibt: die Unmöglichkeit, eine solche Inkarnation direkt zu intendieren. Man kann einzelne Akte der Nächstenliebe nicht in der Absicht setzen, sich dadurch einen entsprechenden habitus zu erwerben. Dieser stellt sich vielmehr auf dem Rücken von Akten ein.<sup>970</sup> Gerade durch die Indirektheit seiner Aneignung aber ist der habitus der Liebe – als einzige uns bekannte Größe – eines unendlichen Wachstums fähig.

<sup>967</sup> Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, a. a. O., S. 207.

<sup>968</sup> Aber: »Gerade das, was nicht im strengen Sinn zu beweisen ist, kann Wahrheit enthalten, von deren Erkenntnis für das Gelingen unseres Lebens Entscheidendes abhängt.« Ulrich Hommes: *Über die Leichtigkeit*, Regensburg 1997, S. 159.

<sup>969</sup> »Die Sittlichkeit besteht nicht in äußern, noch in einzelnen, noch in zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern in dem ganzen gedachten und gefühlten Leben.« Friedrich Schlegel: *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern. Neuntes Buch. Die Moral* (Kölner Vorlesungen 1804–1805), in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 13, hrsg. von J.-J. Anstett, Paderborn 1964, S. 83.

<sup>970</sup> Vgl. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Ver-

Thomas von Aquin schreibt von der caritas:<sup>971</sup> »Denn die Liebe hat eben auf Grund ihrer Eigenart keine Wachstumsgrenze, sie ist nämlich eine gewisse Teilnahme an der unendlichen Liebe [...] diesem Wachstum kann keine Grenze gesetzt werden; denn immer, wenn die Liebe wächst, wächst die Fähigkeit zu weiterem Wachstum noch mehr.«

Die Perspektive inneren Wachstums bzw. Fortschritts, auf die auch Hans Jonas wieder aufmerksam gemacht hat,<sup>972</sup> könnte hilfreich sein in einer Zivilisation, die, wie es scheint, durch die Fixierung aufs Materielle an den Rand ihrer Wachstumsmöglichkeiten geraten ist.

»Den Heiligen aber bleibt immer noch etwas übrig, worin sie wachsen können.«<sup>973</sup> – Nicht nur ihnen.

*such der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern/München 1980, S. 48. – Auch Karl-Otto Apel schreibt im Hinblick auf »Gesinnungen und Tugenden«, daß ihre »Etablierung gerade nicht direkt als Ziel angestrebt werden kann.« K.-O. Apel: »Kein Ende der Tugenden«, *Frankfurter Hefte*, 29 (1974), H. 11, S. 783–794, hier S. 794. Vgl. Otto Friedrich Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt a. M./Berlin 1958, S. 23f.

<sup>971</sup> *Summa theol.*, II–II, qu. 24, a. 7, c. (Vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17 A, S. 57). Im Zusammenhang lautet die Stelle: »Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. *Ipsa enim caritas secundum rationem propriei speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quaedam infinitae caritatis*, quae est *Spiritus Sanctus*. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest; quia *semper, caritate excrescente, superexcrescit habitat ad ulterius augmentum*. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.«

<sup>972</sup> Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1984 (1979), S. 290f., dazu S. 405f., Anm. 5.

<sup>973</sup> Prosper von Aquitanien: *Epigrammata ex sententiis S. Augustini*, nr. 27: *De proficiendo*, PL 51, col. 507 A: »Semper enim sanctis superest quo crescere possint.«