

Peter Nickl

Ordnung der Gefühle

Studien
zum Begriff
des habitus



Meiner

Paradeigmata 24

PARADEIGMATA 24

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«¹ – 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 vorkommt.«² 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

¹ 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.

² 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. Hexis 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
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

[...] so daß die Tugenden nichts anderes sind als geordnete Gefühle.
[...] ut nil aliud sint virtutes nisi ordinatae affectiones.

Bernhard von Clairvaux

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«:¹ 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 Herrschaft² sein, die dem also Beherrschten (hier: dem irrationalen Seelenteil) seine Eigenart beläßt und seine Freiheit respektiert.³

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.⁴ Damit ist bereits der Übergang von der Anthropologie zur Ethik thematisiert.

¹ 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.

² Vgl. Anm. 103.

³ 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.

⁴ 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«. ⁵ 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. ⁶ 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) ⁷; 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 Kirchengang?

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. ⁸ 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.

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

⁶ 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.

⁷ *Nik. Ethik*, II, 1 (1103 a 17f.).

⁸ 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 Verkümmernung 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 Zeit⁹ – mit dem habitus dagegen wird die Zeit intensiviert, ihr Lauf kreativ umgekehrt zur »création continue«¹⁰ (um noch einmal eine Anleihe bei Bergson zu machen), zu fortdauernder Schöpfung; und zwar der »Schöpfung seiner selbst durch sich selbst«.¹¹

Habitus und Gewohnheit sind anthropologische Grundbegriffe; in der Ethik verlieren sie ihre Neutralität – es gibt keine guten Gewohnheiten¹² (und wer an dieser Rede festhalten will, wird zumindest einräumen, daß mit guten Gewohnheiten das

⁹ 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.

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

¹¹ 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: *Œuvres*, 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. Gesamtausgabe*, hrsg. von Colli/Montinari, VI/1, S. 262: »Die Guten nämlich – die k ö n e n nicht schaffen [...]« (Hervorh. im Orig.)

¹² 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 Wöllust 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.¹³

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«.¹⁴

Georg Henrik von Wright schreibt:¹⁵ »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.«

¹³ Strenggenommen gibt es gute und schlechte habitus – die ersteren 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.

¹⁴ Vgl. Dietmar Mieth: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984, S. 16; Josef Pieper: *Das Viergespann*, München ⁶1991, S. 10: »[...] das Äußerste seines eigenen Seinkönens«; s. auch Anm. 80f.

¹⁵ Georg Henrik von Wright: *The Varieties of Goodness*, London ³1968 (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. Servaas 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 ⁵1972, 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 radikalisiert 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.¹⁶

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 Raisonement 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.¹⁷ Im Konsequentialismus ist sie nicht nachvollziehbar.¹⁸

¹⁶ 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.

¹⁷ Vgl. Anm. 114–116.

¹⁸ »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, mithin quantifiziert werden. Unter diesem Druck leidet auch die Gestaltung der Handlungen selbst; der Nutzenkalkül wirkt handlungsdeformierend.¹⁹

Was bedeutet das für eine am habitus-Begriff orientierte Ethik? Sie wird ihres Hauptanliegens beraubt, denn es gibt im Konsequentialismus keine »Integrität der Person«²⁰ 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.²¹ Die Kontinuität der Person²² geht unter dem Anspruch der punktuellen Optimierung der Handlungsfolgen²³ 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.«²⁴

¹⁹ 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.«

²⁰ Vgl. Nida-Rümelin, a. a. O., S. 89–94.

²¹ »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.

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

²³ Vgl. Nida-Rümelin, a. a. O., S. 132.

²⁴ 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:²⁵ »Lebensformen kristallisieren sich ebensowohl wie Lebensgeschichten um partikuläre 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.²⁶ Die Identität der Person wird dabei nicht als gegeben vorausgesetzt. Vielmehr gilt: »Nur im Maße ihrer kommunikativen Entäußerung wird die Person mit sich identisch.«²⁷ 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.«²⁸

Woher kommt die »eigene innere Natur« als Widerlager von Diskurs und Autonomie? Begeht Habermas hier den »Rückgriff auf metaphysische Prämissen«,²⁹ 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.

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

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

²⁷ 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.)

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

²⁹ 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 selbstkritisch 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.«³⁰

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«³¹ verwandelt. Was bei Aristoteles die *phronesis* bzw. im Mittelalter die *prudencia* – also die Tugend, der *habitus* der Klugheit – »innerhalb des Horizonts eingelebter Praktiken und Gewohnheiten«³² 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.«³³

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«.³⁴ Mit dem Erkennen allein ist es nicht getan, man muß das Gute auch wollen, möglicherweise sogar fühlen. Habermas sagt es selbst:³⁵ »Die ideale Rollenübernahme [...] verlangt anspruchsvolle kognitive Operationen. Diese stehen wiederum in internen Beziehungen zu Motiven und Gefühlseinstellungen 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-

³⁰ A. a. O., S. 164.

³¹ Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, a. a. O., S. 84.

³² Ebd., S. 81.

³³ Ebd., S. 85 (Hervorh. im Orig.).

³⁴ Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a. a. O., S. 191.

³⁵ 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*);³⁶ die Wahl ist »entweder strebende Vernunft oder vernünftiges Streben« (*oretikós nûs, órexis dianoetiké*).³⁷

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.³⁸

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.«³⁹

³⁶ Aristoteles: *Nik. Ethik*, II, 6 (1106 b 36), dt.: auf der Grundlage der Übers. von E. Rolfes hrsg. von G. Bien, Hamburg ⁴1985, S. 36.

³⁷ »[...] und das entsprechende Prinzip ist der Mensch.« Aristoteles: *Nik. Ethik*, VI, 2 (1139 b 4f.), dt.: übers. und hrsg. von O. Gigon, München ⁴1981, S. 183.

³⁸ 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 haberet.« (*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 zuverlässigere 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.

³⁹ 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«⁴⁰ 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 Traditionssubstanz und durch eine Unterwerfung unter Imperative einer vereinseitigten, aufs Kognitiv-Instrumentelle beschränkten Rationalität.«⁴¹

Sehnsucht nach einer nicht entwerteten Tradition klingt an in einer Szene, die Habermas in einem 1988 in Amerika gehaltenen Vortrag schildert:⁴² »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.«⁴³

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«⁴⁴ verwirklichte Sittlichkeit sind

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

⁴¹ Ebd.

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

⁴³ 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.«

⁴⁴ 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:⁴⁵ »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, ³1986, 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.).

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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 Kategorienschrift behandelt.⁴⁷ (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.⁴⁸

⁴⁶ 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 autoritas Magistratus haeretici; liberalitatis, respectu pauperum; paupertatis, respectu divitum; si sufficit ad perfectionem virtutum, quod habeantur in eo gradu, in quo regulariter, & moraliter possunt sufficere ad non transgrediendum praescriptum rationis in ullis 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).

⁴⁷ Aristoteles: *Kategorien*, Kap. 8 (8 b 26ff.).

⁴⁸ Vgl. den 2. Abschnitt im Thomas-Kap.

C. »Virtue is back«

1. Is virtue back?⁴⁹

Seit dem 1981 in Amerika (1987 auf deutsch) erschienenen Buch *Der Verlust der Tugend* von Alasdair MacIntyre ist das Thema Tugend wieder in der philosophischen Diskussion.⁵⁰ Zu nennen sind die Bücher von Martha C. Nussbaum,⁵¹ Nancy Sherman,⁵² Onora O'Neill,⁵³ André Comte-Sponville.⁵⁴

MacIntyres Verdienst besteht darin, daß er ein Tabu gebrochen und gezeigt hat, welcher Reichtum für die Moralphilosophie wiederzuentdecken ist, wenn man hinter bestimmte Denkverbote zurückgeht. Wir haben hier nicht zu prüfen, ob seine Widerlegung G. E. Moores, Humes und Kants schlüssig ist. Die These vom »Scheitern des Projekts der Aufklärung« (Kap. 5 und 6 von *After Virtue*) kann strittig bleiben; die Ressourcen der habitus-Tradition müssen nicht als radikale Alternative, sie können auch als Ergänzung der Aufklärung herangezogen werden.

Da noch längst nicht ausgemacht ist, wie eine Rückkehr der Tugendethik aussehen könnte, sollte man die Gesprächspartner, deren sie bedarf, nicht mit unnötigen Absolutheitsansprüchen vor den Kopf stoßen. So schreibt Martha Nussbaum:⁵⁵ »Bestimmte Lücken im Utilitarismus und im Denken Kants sind so verstanden worden, als seien sie notwendige Lücken in jedem kritischen und universalisierenden Denken. Ein Studium des Aristoteles und seiner Kollegen zeigt, daß das nicht der Fall ist: man fülle die Lücken, und siehe da, bestimmte zentrale Anliegen der Aufklärung können durchaus bestehenbleiben.«

⁴⁹ »Virtue is back«, so statuiert Servais Pinckaers O. P.: »Rediscovering Virtue«, *The Thomist*, 60 (1996), S. 361–368, hier S. 361.

⁵⁰ Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Darmstadt 1988; *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, 1988. – Dazu die Kritik von Barry Arnold: *The Pursuit of Virtue. The Union of Moral Psychology and Ethics*, New York u. a. 1989, von Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993, S. 197–225, sowie die Diskussionsbeiträge in: John Horton/Susan Mendus (Hrsg.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1994. –

Man darf gespannt sein, ob MacIntyres jüngstes Buch *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago u. a. 1999) dazu beiträgt, die Tugend als *habitus* wiederzuentdecken.

⁵¹ Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999.

⁵² Nancy Sherman: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1991; *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997.

⁵³ Onora O'Neill: *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Berlin 1996.

⁵⁴ André Comte-Sponville: *Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte*, Reinbek 1996.

⁵⁵ Martha C. Nussbaum: »Virtue Revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian tradition«, *Times Literary Supplement*, Nr. 4657 (July 3, 1992), S. 9–11, hier S. 11, Sp. 4.

In dieser Darstellung wird allerdings ein Perspektivenwechsel vorgenommen, der Konfliktpotential birgt. Ginge es nur darum, durch den Rückgriff auf die aristotelische Tradition Risse im neuzeitlichen Denken zu kitten, so wäre wohl den Verfechtern der Aufklärung Genüge getan – aber dann heißt es ja, nach dieser Operation könnten die »core commitments« der Aufklärung bestehenbleiben. (Wenn sie das können, war das Haus der Moderne offenbar vorher vom Einsturz bedroht.) Das wird aus aristotelischer Warte gesagt. Dann war aber die Anleihe bei der Tradition nicht nur Kitt, sondern eine Tieferlegung der Fundamente.⁵⁶

2. Passion is back

Nicht nur durch die von MacIntyre angestoßene Diskussion um die Tugend, sondern auch durch die Rehabilitation von Leidenschaft, Gefühl, Emotionalität als Ergänzung einer rationalistisch vereinseitigten Sicht des Menschen gewinnt das habitus-Thema neue Aktualität. Zu nennen sind die Arbeiten von Martha C. Nussbaum,⁵⁷ sowie von Antonio R. Damasio,⁵⁸ Daniel Goleman,⁵⁹ Michael Stocker,⁶⁰ Ronald de Sousa⁶¹ und Carola Meier-Seethaler.⁶²

⁵⁶ Diesen Anspruch vertritt expressis verbis Alasdair MacIntyre in seinem Beitrag »A Partial Response to my Critics« in dem in Anm. 50 zit. von Horton/Mendus herausgegebenen Werk (ebd., S. 283–304, hier S. 298): »In *After Virtue* I did not as yet recognize how Aquinas had enriched and reconstituted the tradition and given it its definitive form. And I also had to learn how, if Aquinas's key philosophical positions were to be rationally vindicated, they had to provide the resources not only for refuting the major alternatives in his own Aristotelian terms, but also for explaining how, if his central conclusions were true, *the failures of those alternatives could be identified and explained more compellingly than they could be in the terms of those alternative positions themselves.*« (Hervorh. von mir.)

⁵⁷ Martha C. Nussbaum: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.

⁵⁸ Antonio R. Damasio: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1997 (der Autor ist Neurologe).

⁵⁹ Daniel Goleman: *Emotionale Intelligenz*, München 1996. (Goleman wählt die Hirnforschung als Ausgangspunkt.)

⁶⁰ Michael Stocker: *Valuing Emotions*, Cambridge 1996. Eine Literaturliste der von ihm dankbar vermerkten »explosion of philosophical works on emotions and moral psychology« gibt Stocker ebd., S. XX, Anm. 6. Stocker hatte sich schon früher mit einer vehementen Kritik der gegenwärtigen Moralphilosophie zu Wort gemeldet: »The Schizophrenia of Modern Ethical Theories«, *The Journal of Philosophy*, 73 (1976), Nr. 14, S. 453–466, wiederabgedruckt in: Roger Crisp/Michael Slote (Hrsg.): *Virtue Ethics*, Oxford 1997, S. 66–78.

⁶¹ Ronald de Sousa: *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a. M. 1997.

⁶² Carola Meier-Seethaler: *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 1997.