

Gewohnheit als philosophisches Problem

— Emilio Betti gewidmet —

Von GERHARD FUNKE

Wenn man als Gewöhnung die durch Wiederholung, Übung, Training erworbene Bereitschaft für bestimmte Handlungs- und Reaktionsweisen bezeichnet und wenn man des weiteren darunter auch die aus der Leichtigkeit und Sicherheit der biologisch-psychischen Abläufe resultierende Tendenz zur Einnahme bestimmter geistig-seelisch-körperlicher Haltungen versteht, dann liegt der Gewohnheit i. e. S. stets ein Prozeß der Gewöhnung zugrunde¹. Gewöhnung aber tritt als Gesamtakkomodation an Außenreize, als Organanpassung bezüglich der ins Spiel gebrachten Funktionen und als Einstellungsanpassung an geistig-seelisch-körperliche Situationen und Kontexte auf. Das heißt, all das steht in Verbindung mit Fragen der Assoziation und Assimilation, der Automatisierung und Mechanisierung, der Bildung von Stereotypen und Manieren, der Festigkeit von Fähigkeiten und Fertigkeiten, dem Aufbau von Vermögen und Dispositionen, dem Spiel von Bräuchen, Sitten und Gepflogenheiten.

Implizit ist hier die Unterscheidung zwischen ‚anpassenden‘ und ‚stabilisierenden‘ Gewöhnungen getroffen, derart, daß dem Sachverhalt ‚ich gewöhne mich an etwas‘ der andere Sachverhalt ‚ich gewöhne mir etwas an‘² gegenüberzustellen ist. Spiegelbildlich gehören hierzu natürlich ‚Entwöhnung‘ und ‚Abgewöhnung‘. Die Anpassung an situative Kontexte hebt sukzessiv deren störende Fremdheit auf. Das Gewöhntsein charakterisiert sich dann als eine ‚Veränderung der ursprünglichen Reaktionsweise einem bestimmten Faktum gegenüber‘. Gewöhnung dieser Art findet sich auf biologisch-physiologischem wie auf psychologisch-geistigem Gebiet. Der Variation der ‚Toleranz‘ gegenüber Giften etwa, der Klimaabhängigkeit und der Weltbestimmtheit ist vielleicht auch die Variabilität der Möglichkeiten und Grenzen der intellektuellen und moralischen Plastizität an die Seite zu stellen. Ausgehend von Gewöhnungen an Milieu, Außenweltfaktoren und ‚Welt‘ überhaupt, eröffnet sich ein Zugang zur Erziehung, sofern diese Erziehung zunächst als somatische ‚Abhärtung‘, als psychische ‚Abschirmung‘ und als ‚Abstumpfung‘ gegen physiologisch relevante Faktoren wie Witterung und Nahrungsbesonderheiten, gegen psychische Momente wie Zusammensein mit anderen und Fremdeinflüsse, sowie schließlich gegen die allgemeine Triebgebundenheit der Gesamtperson aufgefaßt wird.

Die anpassende Gewöhnung kann sich zweifellos stabilisieren, das heißt, sie wird u. U. zur Gewohnheit. Damit ist ausgedrückt, daß eine vorher nicht be-

¹ Vgl. hierzu R. Eislers ‚Philosophisches Wörterbuch‘, Bd. I, Berlin 1910, Stichwort ‚Gewohnheit‘, S. 436 ff.

² F. Zeugner, Das Problem der Gewöhnung in der Erziehung (1929) — vgl. Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1930, Bd. I, Stichwort ‚Gewöhnung‘, Sp. 1033 ff.

stehende Verhaltensweise wahrgenommen, bevorzugt und beibehalten wird. Das Ergebnis ist kraft der ‚stabilisierten‘, ‚durchgehaltenen‘ Strebetendenz eine Art ‚zweiter Natur‘, niedergeschlagen in Gewohnheiten. Damit ergibt sich das allgemeinphilosophisch-relevante Problem einer ‚zweiten Natur‘ neben der ‚ersten‘ Natur. Daß aber die Bahnung von Gewohnheiten, Gepflogenheiten und Gebräuchen n u r durch wiederholende Übung erfolgen soll, erscheint problematisch, wenn man den mit den ‚Gewohnheiten‘ überhaupt in Verbindung stehenden Komplex der ‚Sitten und Gebräuche‘ untersucht³.

Sitten und Gebräuche, die zweifellos ebenfalls wiederholende Übung zur Voraussetzung haben, sind phänomenologisch eindeutig von mechanisierten Handlungen, Reizreaktionen, Automationen, von Manier, Masche, Drill und Dressur abzuheben. Es könnte sein, daß bei Vorliegen eines geistig-moralischen Impetus, einer den Menschen charakterisierenden Strebetendenz, die durch bloße übende Wiederholung sicherlich zu erreichende mechanisierte Fertigkeit und Fähigkeit weit überschritten wird. Das heißt, daß echte Gewohnheit (jenseits von Eingedrilltem, Andressiertem, Aufgefropftem) eine akzeptierende, zu übend-wiederholenden Prozessen ja-sagende Einstellung verlangt. Damit taucht das Problem auf, ob Dauerwerthaltungen von den Gewöhnungen her zu verstehen sind, also ob letztlich das εθος die Tugend ganz und gar bestimmt, oder aber, ob jenseits aller zugegebenen Assoziationsbahnungen, Automatisationsvorgänge und Mechanisierungsprozesse die Bildung solcher stabilisierten ‚zweiten Natur‘ nicht doch von einer Interessenzuwendung, also von einem ursprünglichen Relevanzverständnis und von einem immer schon fungierenden Wertbewußtsein ausgeht und von dorthier zu erklären ist⁴. Einen Schritt weiter führt die Untersuchung, wenn es sich um die Klärung der Phänomene ‚Bildung‘ und ‚Erziehung‘ handelt. Denn hier wird nicht nur die Einpassung in eine vorgegebene, zu übernehmende Lebenswelt verlangt, also Einfügung in einen äußeren und einen geistigen Lebensraum, sondern es wird das Ziel ja stets die Ermöglichung bestimmter (sogenannter ‚guter‘) Gewohnheiten sein, die als bevorzugte stabilisierte Verhaltensweisen eine Beziehung zu dann doch wohl vorauszusetzenden Werten, Normen, Idealen besitzen. Wenn sich hier eine bestimmte Habe stabilisiert, so ist ‚Gewohnheit‘ zum ‚Gehaben‘ in Beziehung zu setzen, also zum ‚Habitus‘. Anzuknüpfen ist an folgende Bestimmung: „Die Schule bestimmt ‚habitus‘ so: eine nur schwer verlierbare Beschaffenheit des Subjekts, die dieses Subjekt zum Guten oder zum Schlechten bestimmt, in der Ordnung des Seins oder des Tätigseins. Je nachdem also diese Beschaffenheit der einen oder der anderen Ordnung angehört, spricht man von einem habitus entitativus oder von einem habitus operativus. Je nachdem er eben eines Dinges Sein oder Tun bestimmt. Ein solcher habitus operativus findet sich aber natürlich nur da, wo eine Tätigkeit nicht schon von Natur aus eindeutig bestimmt

³ Vgl. A. Strigl, Psychologie der Gewöhnung, in – Ztschr. f. d. kath. Rel.-Unterricht, Jahrgang 5, H. 12 (1928).

⁴ Hier ist E. Rothackers Satz der Bedeutsamkeit wichtig. Siehe Rothackers ‚Geschichtsphilosophie‘, Berlin-München 1934, S. 99 ff.

ist . . .⁵. Damit ist auszugehen von der offenen, nicht festgelegten Natur des Menschen. Diese besondere strebende Natur des Menschen macht Gewohnheit im tieferen Sinne möglich. Luther ergänzt da Thomas: . . . dies Leben ist nicht ein Frommsein, sondern ein Frommwerden, nicht ein Gesundsein, sondern ein Gesundwerden, überhaupt nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung . . . wir sind's noch nicht, wir werden's aber, es ist nicht getan und geschehen, es ist aber im Schwang; es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg . . .', so heißt es bei Luther; und Luther hat damit etwas Entscheidendes zur Interpretation des modernen Lebensgefühls gesagt: Das Leben besitzt einen Strebecharakter⁶. Weist es den aber auf, dann gewinnen nicht nur die Tätigkeiten und Prozesse als solche, sondern auch die Momente der Wiederholung und Übung für die Gestaltung dieses Lebens ihre Bedeutung. Das Leben ist ,tendenziös', und es manifestiert sich in Seins-, Verhaltens- und Reaktionsweisen, wie sie eben durch den eigenen Strebecharakter bedingt sind: Wiederholung zieht Gewöhnung nach sich, Gewöhnung führt zu Gewohnheiten, Gewohnheit stellt der ,Natur' eine ,zweite Natur' an die Seite. Zweifellos vermag Gewöhnung durch Einspielen Vereinfachung und Entlastung zu erreichen; sie kann Aufmerksamkeitskonzentration überflüssig machen und psychische Reizschwellen modifizieren; gewohnheitsmäßige Festlegungen bedingen andererseits Hemmungen für die Einpassung in neue Kontexte, sie können Zeichen von Abstumpfung und Ausdruck für Unempfänglichkeit sein: in jedem Fall ist Gewohnheit ein psychologisch-anthropologisch relevantes Faktum, das mit dem allgemeinen Gehaben aktions- und reaktionsfähiger Subjekte in Zusammenhang steht. Das Problem der Gewohnheitsbildung weist zugleich damit aber auch über den Bereich der unmittelbar faßlichen Naturtatsachen hinaus, da ja ,Habit'us', ,Trägheit', ,Anpassung', ,Gebrauch', ,Abnutzung', ,Aneignung', ,Bildung', ,Erziehung' u. v. a. Phänomene sind, die ungeachtet ihrer sonstigen Verschiedenheit untereinander ohne wiederholtes Auftreten der jeweils konstituierenden Prozesse i n d e r Z e i t und o h n e registrierendes Leben und Bewußtsein nicht denkbar wären. Es ist eben die Frage, ob ein hundertmal in gleicher Weise gefaltetes und daraufhin leichter in die vorgeprägten Kniffe zu legendes Papier eine Gewohnheit ausgebildet hat (J. Chevalier) oder ob ein tausendmal in die Luft geworfener Stein bloß auf dies Geworfensein hin eine Steigetendenz entwickelt (Aristoteles) und entwickeln kann. W e n n es jedoch zur Bildung einer ,zweiten Natur' neben der ,Natur' kommt und wenn das entstehende Neue ,Zeit', ,Leben', ,Bewußtsein' fordert, dann liegt hier kein rein naturwissenschaftliches, sondern auch ein philosophisches Problem vor.

⁵ Vgl. Pater L. Soukups Anmerkungen zur Summa Theologica des Thomas von Aquin in der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg-Leipzig-Heidelberg, Bd. 25, S. 392.

⁶ Vgl. hierzu W. Keller, Psychologie und Philosophie des Wollens, München-Basel 1954 (Das Luther-Zitat findet sich S. 345).

1.

Eine systematische Erörterung des Problems der Gewohnheit gibt es seit Aristoteles; und seither wird auch die Doppelbedeutung von ἕξις und ἔθος, von habitus und consuetudo, von Gehaben und Gewohnheit auseinandergelassen⁷. Hexis, habitus, Gehaben weisen auf das aliquo modo se habere, auf das πῶς ἔχειν zurück, also auf ein ‚sich gehaben‘, das aber nicht nur eine innere Haltung ausweist, sondern sich auch äußerlich in der habitudo corporis, im habitus corporis, kurz, in der ganzen geistig-seelisch-leiblichen Konfiguration der Person niederschlägt. In diesem Sinne handelt es sich dann um einen bleibenden Wesenszug, um eine Art Besitz, oder eben um eine Habe, die nach Art eines immanenten Formprinzips (oder eines εἶδος) fungiert und im Gegensatz zur bestimmungslosen ὕλη steht. Als Habe setzen sich Hexis, habitus und Gehaben von der κτήσις, wenn diese den Erwerb einer Habe bedeutet, ab. Andererseits stehen sich ἕξις und κτήσις dem Sinne nach insofern nahe, als sie beide einen Besitz und nicht notwendig dessen Anwesenheit ankündigen wollen. Hier werden dann Hexis und Enegeia, Habitus und Akt, κτήσις und χρῆσις wie dispositionelles Vermögen und aktueller Vollzug möglicher Leistung unterschieden. Das heißt z. B.: Tugend und Wissen sind als dispositionelle, hexiale Zustände von der aktualen Leistung der moralischen Handlung bzw. der Spekulation zu trennen.

So verstanden stellen Hexis, habitus und Gehabe also ein jeweils bestimmtes Vermögen dar, das in eine festgelegte Richtung weist und zur Realisierung nach dieser Richtung hin drängt, wenn äußere Vorgänge das nicht unmöglich machen. Nur wo es sich so verhält, wo also eine derartige Habe auftaucht, kann es neben der Hexis eine Steresis geben, oder anders ausgedrückt: nur bei Vorliegen eines bestimmten habitus kann es zur Privation kommen, nur wo ein aus bestimmter Habe eigentlich resultierendes Gehabe anzusetzen ist, kann eine Beraubung eintreten oder etwas ‚fehlen‘. ἕξις und στέρησις, habitus und privatio, Habe und Beraubung sind also wechselseitig sich ermöglichende und sich fordernde Begriffe. ‚Fehlen‘ festzustellen, ist im Grunde nur dort sinnvoll, wo eigentlich etwas Bestimmtes angelegt ist, wo also eine ἕξις sein müßte. Privation liegt dann z. B. bei Blindheit eines für einen bestimmten Zeitpunkt eigentlich zum Sehen Geschaffenen, nicht aber beim von Natur aus Lichtunempfänglichen vor. ἕξις und στέρησις stehen dabei in einem bestimmten zeitlichen Verhältnis zueinander. Während im Naturbereich der Übergang etwa von ‚kalt‘ zu ‚warm‘ und umgekehrt immer möglich und widerspruchlos denkbar ist, verbietet sich ein Übergang von der Privation zum Habitus. Denn der im skizzierten Sinne privativ Beraubte (also etwa der, der sein Augenlicht oder seine Zähne verlor), kann nicht wieder in den Besitz des Verlorenen gelangen. Während die Hexis eine Steresis grundsätzlich möglich macht, gilt dies Verhältnis nicht umgekehrt. Im ganzen aber wird ersichtlich, wie die Termini Hexis,

⁷ Der folgende Absatz faßt Gedanken zusammen, die Jacques Chevalier in seinem ausgezeichneten Buch ‚L'Habitude‘, Paris 1929, S. 7 ff. vorgetragen hat.

habitus und Gehabe in die unmittelbare Nähe der Termini διαθεσις, dispositio und Verfassung geraten. Hexiale Habe soll ja eine innere Ordnung bezeichnen, wie sie implizit in Ausdrücken wie Haltung und Verhalten, Konstitution und Zustand, Vermögen und Tendenz, Fertigkeit und Fähigkeit deutlich wird⁸. Hexiale Ordnungstendenz und natürliche Disposition decken sich nun in keiner Weise, denn die erste trägt ein aktives Moment in sich, während die dispositionelle Anlage (wie die zur Gesundheit und Krankheit) ein solches aktives Element nicht besitzt. Der Steuerungs- und Ordnungsfunktion im ersten Falle steht eine Abhängigkeit von sich wandelnden inneren und äußeren Faktoren im zweiten Falle gegenüber. Einer vergleichsweisen Beständigkeit dort entspricht eine unverhältnismäßige Unbeständigkeit hier. Das Moment des Beharrens und Bleibens (d. h. des Innewohnens) macht die hexiale und habituelle Habe sehr wesentlich aus, auch wenn es sich um bleibende T e n d e n z e n handelt, und man hat in diesem Zusammenhang auf die etymologischen Reihen habere, habitare, habitus — habiter, habit, habitude — wonne, wohnen, Gewohnheit hingewiesen⁹. In jedem Fall scheint die bleibende Ordnung, wie sie in den dispositionellen Tendenzen gegeben ist, einen bestimmten Zustand zu begründen.

Nun haben habituelle und natürliche Zustände gemeinsam, daß ihnen jeweils b e s t i m m t e Seinsstrukturen bzw. Funktionstendenzen eignen, wobei freilich alles Habituelle erworben wird und das Natürliche nicht, wobei weiter der relativen Dispositionspermanenz des natürlichen Zustands die grundsätzliche Destruierbarkeit des habituellen Status gegenüberzustellen ist. Freilich scheint von hier aus aber auch der Zugang zur nächsten Sinn-Nüance gewonnen werden zu können, wenn man bedenkt, daß doch die hexiale Habe immer noch wie eine Dauerdisposition innerhalb eines bestimmten zeitlichen Kontextes wirkt. Dabei ergibt sich, daß bei der Unterscheidung geistig-seelischer Dispositionen und Anlagen auch auf die Art der Entstehung zu achten ist — es lassen sich nämlich unschwer natürliche und gewohnheitsmäßige Strukturmomente (oder Natur und ‚zweite Natur‘) trennen. Die Gewöhnung im Sinne der συνήθεια spielt hier die entscheidende Rolle, denn sie läßt eine relativ dauerhafte Seinsweise genetisch entstehen, die ohne initiierende und wiederholende Veränderung schlechterdings nicht wäre und die etwas Neues gerade mit Bezug auf die wirkende Funktion der veranlassenden Prozesse und ihre Art darstellt. Gewohnheit ist nicht einfach als ‚Neues‘ interessant, sondern weil sie sich infolge einer Veränderung im Hinblick auf diese Veränderung, durch die sie entsteht, ergibt.

Diese auf Gewöhnung zurückgehende (und allein mit Bezug auf die zur Gewöhnung führenden Prozesse) n e u e Seins- und Funktionsweise ist Gewohnheit. Als ἔθος zeigt sie sich, wenn man das angeeignete Verhalten allgemein betrachtet, als ἥθος, wenn speziell der moralische, menschliche und charakterliche Aspekt in Rede steht. Das ἔθος ist die consuetudo, ist custom, coutume und Sitte (im Sinne von ‚Brauch‘, von ‚Sitte und Gewohnheit‘ etc.). Mit der Gewöhnung erfolgt zweifellos eine innere Verarbeitung äußerer Vorgänge, also

⁸ Vgl. hierzu Aristoteles, Metaphysik Δ 20 1022 b 10 ff.

⁹ Siehe J. Chevalier, L'Habitude a.a.O. S. 11.

eine Verinnerlichung in dem Sinne, daß schließlich eine Assimilation zustande kommt. Damit aber eben dies möglich wird, fordert jede Gewöhnung als Grundlage wohletablierter Gewohnheiten eine ursprüngliche organische Rezeptivität, die die subjektive Absorption objektiver Kräfte bedingt. Sie findet sich tatsächlich nicht überall, sondern nur bei organischen Natureinheiten. Der $\xi\epsilon\iota\varsigma$ stehen somit $\xi\theta\omicron\varsigma$ und $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ als erworbene Habe, also als ‚zweite Natur‘ gegenüber, wo es solche ‚plastischen Naturen‘ gibt! Natur und ‚zweite Natur‘ bekunden innere Vermögen, die freilich nicht ständig unter Beweis gestellt zu werden brauchen und die dennoch vorliegen können. Werden sie aber aktuell, so hat diese Aktualisierung bei den natürlichen und den quasi-natürlichen Vorgängen verschiedene Wirkungen. Natur und ‚zweite Natur‘ differieren insofern, als die Natur das einfach zur Auszeugung bringt, was sie permanent ist, während die ‚zweite Natur‘ sich mit dem, was sie ist, erst in der Leistung und in der Wiederholung leistender Vollzüge konstituiert. Übereinstimmung besteht somit hinsichtlich der Wirkungen, die in jedem Fall in bestimmter Weise geformt sind; Verschiedenheit aber besteht bezüglich des Ursprungs des Natürlichen und des Quasi-Natürlichen. $\xi\theta\omicron\varsigma$, consuetudo, Sitte kann nur deshalb zu $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$, mores, Sittlichkeit werden, weil die geistig-seelischen Subjekten eigene Plastizität auch die kumulierende Wirkung der Gewöhnung an hyperorganische Faktoren zuläßt. Die Verinnerlichung liegt hier im Selbstverständlichwerden einer auf Einsicht und Vernunft basierenden Haltung. Wo also im Bereich der $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ Phänomene materieller Art auftauchen, wo physiologische Vorgänge erscheinen und wo Vitalkräfte wirken, da wird durch das $\xi\theta\omicron\varsigma$, d. h. durch die nur für eine Innerlichkeit faßbare Wiederholung von Leistungen und Vollzügen, eine Welt von Virtualitäten aufgebaut. Die anorganische Natur kann nichts hervorbringen, was sie nicht selbst schon ist. Eine ‚zweite Natur‘ gibt es nur, wo sich auf dem Boden organischer, seelischer, geistiger Empfänglichkeit und Plastizität Wiederholungen von Prozessen strukturell niederschlagen und zu Neuem führen können. Wo sie vorliegt, bewirkt die in der Gewöhnung verborgene Anpassung an die Naturvorgänge ein Tauglichwerden neuer Art. So und nur so ist der Übergang vom Naturprozeß über die Gewohnheit zur Tugend im Sinne von Selbstbestimmung zu verstehen.

Der Weg der Gewöhnung führt vom $\xi\theta\omicron\varsigma$ zum $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ oder von der puren Bestimmtheit zur quasi-spontanen Selbstorientierung. Dabei können die durch Gewöhnung hervorgerufenen neuen Aspekte einer verinnerlichten Wirklichkeit solche rein intellektueller oder rein moralischer Art sein — in jedem Fall sind sie zunächst mehr oder weniger stark mechanisierte oder automatisierte Verhaltenstendenzen, die gerade mit der Unmittelbarkeit ihres Fungierens eine gewisse erste Unabhängigkeit von den fluktuierenden Außenwelteinflüssen sicherstellen. Selbstverständlich wird für die Einschätzung der Gewohnheiten alles davon abhängen, ob es sich um Leidenschaften oder um Vernunfttätigkeiten handelt, die da eingespielt werden. Wenn nun nach sokratisch-aristotelischer Auffassung ein Leben nach den Leidenschaften untugendhaft, ein Leben nach der Vernunft jedoch tugendhaft sein soll, dann doch wohl, weil im zweiten Fall das Moment der Selbstbestimmung stärker zum Ausdruck kommt.

Macht die Gewohnheit überhaupt nun aber bereits in gewissem Umfange von Direkteinflüssen frei, so wird die Gewohnheit der Vernunft der Gipfel des Erstrebenswerten sein müssen. Daraus folgt: es steht die Gewöhnung als solche dann am Anfange echter Ausbildung von Sittlichkeit, wenn sich der vernünftige Wille auf das zur Gewohnheit Gewordene (also Verinnerlichte) richtet und vermöge dieser vernünftigen Leistung eine moralische Disposition, also eine $\xi\tau\iota\varsigma$ stiftet, die, weil sie nicht bloß auf Gewöhnung, sondern auf Einsicht zurückgeht, auch ‚ethisch‘ im Sinne von $\eta\theta\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ genannt werden darf. Das Prinzip der Natur ist nach alledem offensichtlich die Auszeugung dessen, was ist — das Prinzip der ‚zweiten Natur‘ aber scheint die Wiederholung fungierender Leistungen insofern zu sein, als die Wiederholung als solche (unabhängig von dem, was da gerade wiederholt wird) neue Seinscharaktere entstehen läßt. Hier taucht im zeitlichen Prozeß etwas auf, was aus den bekannten natürlichen Faktoren nicht zu erklären und nicht herzuleiten ist. Damit aber wird ein Stück der Selbstbegründung des Bewußtseins sichtbar, und eben das ist ein rein philosophisches Problem. Eine besondere Färbung erhält dies Problem dann, wenn bei solcher Genese einer ‚zweiten Natur‘ vernunftgesteuerte Prozesse im Spiele sind. Denn dann bedingt die Wiederholung samt Gewöhnung und Aneignung den Übergang vom bloßen $\epsilon\theta\acute{o}\varsigma$ zum $\eta\theta\acute{o}\varsigma$ oder von Brauch und Konvention zu Sittlichkeit und Moralität. Das aber stellte dann bereits ein spezielles philosophisches Problem dar. In jedem Fall kann folgendes festgehalten werden:

Es handelt sich jeweils um Naturprozesse, die, durchgehalten oder häufiger auftretend, zur Fixierung neuer qualitativer Momente führen. Genesen dieser Art gibt es, wo die vorliegenden Vorgänge nicht nur die ihnen sachlich zugeordneten Wirkungen haben, sondern wo außerdem der Vollzug des Vorgangs selbst die Ausgangssituation für diesen Vorgang entscheidend verändert. Selbstverständlich haben Lebensprozesse ihr Ziel, haben Denkkakte ihr Sinnvermeintes, haben Aktionen ihr Pragma, künstlerische Leistungen ihr Poiema, Wahrnehmungen ihre Aistheta: als Erlebnisse im weitesten Sinne besitzen sie ihren Bezugspunkt. Aber neben dieser Außenbeziehung auf den jeweiligen Erlebnis-, Sinn-, Sach-, Leistungs- und Wahrnehmungspol hin besteht bei Lebensvorgängen als Erlebnis- und Bewußtseinsprozessen noch ein Bezug auf den im Spiel befindlichen Vorgang selbst. Er ist mit seiner besonderen Tendenz nicht einfach da, sondern konstituiert sich im Vollzuge als ‚überraschend‘ oder ‚vertraut‘, ‚erstmalig‘ oder ‚schon dagewesen‘, ‚vergleichsweise stärker‘ oder ‚schwächer‘. Sein Auftreten und sein Wiederauftreten hinterläßt Spuren, die sich eben im Gehaben zeigen oder in den Gewohnheiten zum Ausdruck kommen. Es erfolgen zweifellos durch anhaltende und durch intermittierend auftretende Leistungen Genesen, die sich aus dem Faktum des Vollzuges erklären, nicht aber aus dem, was da speziell vollzogen wird. Hier liegt ein ‚Occasionalismus‘ eigener Art vor, denn bei Gelegenheit der Aktualisierung natürlicher psychisch-organischer Prozesse erfolgt ineins der Aufbau eines Ichzentrums, das in Form und Gestalt den Niederschlag gewesener Leistungen enthält. Nicht das Erlebte ist hier interessant, sondern die Erlebnisse als solche sind es — nicht die cogitata,

die intentata, die Noemata, Pragmata, Poiemata und Aistheta interessieren, sondern die zeitlichen und zeitigenden Momente der Erlebnisse selbst. Das Ich erfährt und leistet nicht einfach ‚etwas‘, sondern es erfährt und leistet es als ‚gewohnt‘ oder ‚ungewohnt‘. Damit rufen Lebensprozesse und Bewußtseinsakte rein durch ihr Auftreten und Wiederauftreten Tönungen hervor, die für das Subjekt, aber nicht für die Sache charakteristisch sind. **N a t ü r l i c h** ist das Verhalten, das im schlichten Vollzuge sensitiver, intellektueller, intuitiver, emotionaler, volitiver, agonaler, desiderativer, poetischer, dignitativer, praktischer, vegetativer Abläufe besteht. Abgesehen von dem aber, was hier jeweils in den Griff gebracht, erreicht und zugelassen wird und insofern zur Verfügung steht, ergibt sich eine unmittelbare Habe, die in der durch die Vollzüge selbst zustandegebrachten Fixierung des fungierenden Ich liegt. Wenn man fragt, worin denn diese Habe zunächst beruht, so ist zu antworten, daß sie den durch eine aktiv-passive Leistung bewirkten Zustand unter dem Aspekt seines Bezuges zu eben dieser Leistung darstellt. Das Zeitmoment spielt seine Rolle, denn die anhaltende, übende, wiederholende, leistende Funktion ist es, die als solche von Einfluß auf die Prägung des Subjektes ist. Dabei ist es unerheblich, ob die in Frage stehenden Lebensprozesse als Tätigungen, Erfahrungen oder Widerfahrnisse in die Erscheinung treten. Nur **w e n n** sie in Erscheinung treten, erhebt sich über der Natur eine ‚zweite Natur‘; und auch das ist nur dort der Fall, wo die Möglichkeit zum Durchleben, zum Innesein geboten ist — also in jenem Teil des Naturbereichs, wo organische Prozesse nicht nur einfach vollzogene, sondern als Vorgang erlebte Prozesse sind. Das bedeutet nicht, daß Dispositionen, Vermögen, Gewohnheiten jeweils bekannt und bewußt sein müssen, wohl aber, daß sie Leben, Bewußtsein, Bildsamkeit als Voraussetzungen fordern. Wenn die Ausbildung von Gewohnheiten die Begründung einer ‚zweiten Natur‘ darstellen soll, dann ist das Problem der Gewohnheit mit dem Problem der Habitusbildung verknüpft. Nur kommt es hier eben auf eine besondere Art der Habe an. Eine Habe liegt auch vor, wenn man von reinen Dispositionen spricht. Im vorliegenden Zusammenhang genügt eine solche dispositionelle Anlage jedoch nicht, vielmehr ist das entscheidende Moment dies, daß etwas zueigen geworden ist und eben durch dies Werden in der Zeit selbst zu einer durchgehaltenen Tendenz wird. Wenn man von Phänomenen wie Anpassung, Assimilation, Vertrautheit, von Erwerb von Bildung, Kenntnissen und Fähigkeiten, von Stereotypen, Manien und Manier spricht, dann soll damit nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß etwas bloß faktisch dauernd in Gebrauch steht. Die Aneignung und der Erwerb allein ist es nicht, sondern es ist die zu bestimmten Ordnungen führende **T e n d e n z**, die für die ‚zweite Natur‘ charakteristisch ist.

Wenn dem Leben ein Strebecharakter zukommt, dann ist die durch Auftreten und Wiederauftreten bestimmter Prozesse zustandekommende Tönung dieses Lebens nicht im Sinne der Konstitution statischer Dispositionen, sondern im Sinne der Genese von Dispositionen ‚tendenziöser‘ Art zu verstehen. Zweifellos geht von den wiederholt auftretenden Erlebnissen, Erfahrungen, Leistungen und Vollzügen eine besondere Wirkung aus. Sie liegt in der er-

worbenen Verfügbarkeit. Wenn man also die Phänomene ‚Gewöhnung‘, ‚Gehaben‘, ‚Gewohnheit‘ untersucht, hat man es mit der subjektiven Aneignung, der subjektiv-objektiven Funktion und dem objektiven In-Gebrauch-Stehen zu tun. In den Begriffen ἐθισμός, assuefactio, accustoming, accoutumance, habituación einerseits, in ἕξις, habitus, habit, habitude, hábito, abitudine andererseits, und in ἔθος, consuetudo, custom, coutume, costumbre, costume zum dritten kommen diese Bedeutungsnuancen zum Ausdruck. Denn ohne subjektives Aneignen keine dispositionelle Habe als bestimmende Verhaltens-tendenz, und ohne solch echtes Zueigenmachen keine objektiven Sitten und Gewohnheiten, keine Gebräuche und Gepflogenheiten. Die das Gehaben wirklich bestimmenden Gewohnheiten reichen weiter als die bloßen Dispositionen. Ein Disposition bleibt akzidentell, die habituelle Tendenz aber gehört als formgebende zum Wesen. Man kann nun darauf aufmerksam machen, daß in den scholastischen Begriffsanalysen der habitus zu den Prädikamenten gestellt und von der Kategorienlehre her angegangen wird¹⁰. Dabei fällt Licht auf zwei Formen von Dispositionen, die hier wichtig sind. Habitus kann einmal die Weise sein, wie ein X ein Y ‚hat‘, oder er bezeichnet die Weise, wie ein X sich verhält (‚se habet‘) — das einemal handelt es sich um ein akzidentelles, das anderemal um ein permanentes Verhältnis. Auf diese Weise wird habitudo dann zu ‚Verhältnis‘ im Sinne von Sich-Verhalten . . . Richten wir den Blick wieder zurück auf den Menschen, dann wird deutlich, daß sein habitus im permanenten Sich-Verhalten zu sehen sein muß, wenn es zu seinem Wesen gehört, ‚strebend‘, ‚tätig‘, ‚natura naturans‘ zu sein. Im Ausdruck ‚zweite Natur‘ liegt damit einmal, daß hier etwas ‚wie‘ Natur ist und wirkt; zum anderen aber, daß die nach Art der ‚ersten‘ anzusetzende ‚zweite‘ Natur als Natur auch den Charakter der gewordenen und hervorbringenden trägt: Ist Gewohnheit eine ‚zweite Natur‘, dann w o h n t ihr diese Doppel-tendenz nach Art der natura naturans u n d natura naturata inne. Die Wirklichkeit gewordene Gewöhnung führt vom ἔθος zum ἦθος, wenn Einsicht und vernunftgelenkter Wille im Spiel sind; die ἕξις, die damit begründet wird, ist die des eigentlichen Menschen mit seinem Vermögen der höheren theoretischen und praktischen Prinzipien, d. h. mit seinem habitus principiorum und seiner synderesis. Wenn vom ‚Gehaben‘ des Menschen die Rede ist, dann ist damit eine hexiale (habituelle) Struktur gemeint, die geformt-formende Tendenz ist. Diese allgemeine Seinsbestimmung vereinseitigt sich, wenn man von der ‚Gewohnheit‘ als einem rein psychologischen Faktum spricht. Das der schöpferischen Natur noch nahe stehende innere Gehabe verliert dabei den Akzent des Entspringenlassen-könnens immer mehr, wobei denn die Gewohnheit zunehmend den Sinn von ‚Angewohnheit‘ erhält, als ‚natura naturata‘ erscheint und als das Mechanisierte und Automatisierte auftritt. Daß Gewohnheit in der Moderne fast stets in dieser Bedeutung genommen wurde, beweist nur, wie sehr die im Naturbegriff doch liegende und

¹⁰ Vgl. hierzu den Artikel ‚hábito‘ im Diccionario de Filosofía von José Ferrater Mora, Buenos Aires 1951, S. 411 ff.

im Ausdruck ‚zweite Natur‘ noch mitschwingende F o r m tendenz zurücktritt. Dabei müßte gerade dort, wo in der Neuzeit am meisten von Gewohnheit die Rede ist, im Empirismus, die k o n s t i t u t i v e Bedeutung der Gewohnheit am allerehesten anerkannt werden. Denn wo von der Auffassung ausgegangen wird, daß es eigentlich isolierte Bewußtseinsdaten nicht gibt, sondern daß a l l e r Bewußtseinsbesitz bereits geformter Besitz ist, da muß sich die Frage nach diesem formenden Prinzip unmittelbar aufdrängen. Wenn die natürlichen Gegebenheiten als solche ein materiales, Verbindungen der Elemente bewerkstelligendes Element nicht hergeben, dann kann die Strukturierung der Wirklichkeit nur in der Assoziationen herstellenden zeitlichen Folge und Wiederholung der Bewußtseinsprozesse erfolgen. Ein Band zwischen den Phänomenen ist faktisch-objektiv nicht festzustellen. Wenn die Wirklichkeit aber, wie sie bewußtseinsmäßig erscheint, dennoch keinen in isolierte Elemente auseinanderfallenden Datenhaufen darstellt, dann kann die Strukturierung zu Komplexen nur in den Bewußtseinsleistungen selbst liegen. Die Wiederholung der Leistungen stiftet Beziehungen, die für die Phänomene im Bewußtsein, nicht für Dinge jenseits bewußtseinsmäßiger Erfassung, gelten. Tatsächlich aber schafft die Gewohnheit hier die Form, unter der die Wirklichkeit (wenn auch nur als phänomenale) auftritt.

2.

Die historische Entwicklung der Gewohnheitsproblematik kennt verschiedene Wendepunkte. Platon hat von der wahlbestimmenden Kraft der sogenannten ‚ethischen‘ Lebensgewohnheiten gesprochen¹¹. ‚Ethisch‘ sind diese insofern, als sie nicht auf das ‚wahre Wissen‘ (X, 619) zurückgehen, sondern auf die bloße Übung im früheren Leben verweisen; wahlbestimmend, weil sie bei einem zweiten Lebensumgang als eingespielte Tendenzen bestehen bleiben. Das Problem, das dabei entsteht, ist das folgende: eine präexistente Entscheidung für das eine oder für das andere Lebenslos soll bestimmend für die nachfolgende Existenz sein, die dann ganz in die durch das Lebenslos vorgezeichnete Richtung führt — zugleich jedoch haben Erziehung, Lebenserfahrung und symphilosophierende Unterweisung die wählende Seele für die rechte Wahl vorzubereiten — das heißt, ‚wird‘ die Seele nun mit ihrer präexistenten Entscheidung tatsächlich erst das, was sie ist, was kann ihr dann Erziehung, Bildung, Gewöhnung helfen? — haben Einsicht, Erfahrung, Gewohnheit aber Sinn, dann tritt die Seele als unsterbliche ja stets bereits mit einer bestimmten ‚Habe‘, nämlich den jeweils früher erworbenen Lebensgewohnheiten, an die Entscheidung heran . . . Das ist die Aporie. Zugleich ist zu bedenken, daß Brauch, Sitte, geschichtlich gewachsene Lebenserfahrung einer Gruppe von Menschen zunächst wesentlich nur die Übung und Gewohnheit der Unvernunft darstellen. Wenn Erfahrung also überhaupt Sinn besitzen

¹¹ Vgl. Politeia X 614–621.

soll, dann kann sie das nur, wenn m i t Bildung und Erziehung schließlich die Vernunft zum Durchbruch gelangt und habituell wird. Die sogenannten ‚ethischen‘, allein vom früheren Leben her zu verstehenden Lebensgewohnheiten sind Fakten, und als solche besitzen sie nur ein bedingtes Recht. Eigentlich legitim ist stets allein die Gewohnheit der Vernunft, der gegenüber die Gewohnheit von Sitte und Gehorsam die ‚zweite Fahrt‘ bedeutet.

Vorauszusetzen sind in jedem Fall natürliche Anlagen, ohne daß die auf ihnen sich aufbauenden Habitus selbst wieder Anlagen wären. Aristoteles untersucht dies Verhältnis speziell mit Bezug auf eine mögliche Unterscheidung der Tugenden¹². Auch bei ihm steht die Verstandestugend der ‚sittlichen‘ Tugend gegenüber, die sich durch Gewöhnung ergibt. Die Beziehung zwischen $\xi\theta\omicron\varsigma$ und $\eta\theta\iota\kappa\omicron\varsigma$ besteht nur darin, daß sich auf einer ersten anlagemäßigen Natur durch Gewohnheit eine zweite aufbaut, die sittegemäß zu nennen ist und erst bei Hineinspielen der vernünftigen Einsicht von der eigentlich echten Tugend, der ‚dianoetischen‘, überhöht wird. Gerade weil die Gewohnheit die Natur nicht ändern kann, wie das Beispiel des hundertmal geworfenen Steines beweist, sind die $\xi\zeta\epsilon\iota\varsigma$ als eine Art ‚zweiter Natur‘ zu verstehen. Damit muß zu folgender Frage Stellung genommen werden: ergeben sich die Habitus aus potentiellen Vermögen n i c h t, sind sie dann nicht als unnatürlich zu verwerfen? — ist das Wesen der Seele aber überhaupt Tätigkeit, wird dann das auf Grund ausgeübter Tätigkeit Erworbene, also die $\xi\zeta\epsilon\iota\varsigma$, das $\xi\theta\omicron\varsigma$ und das $\eta\theta\omicron\varsigma$, nicht doch wieder zu einem Quasi-Natürlichen? Freilich, wenn die Tätigkeit der Seele früher ist als jeglicher Tugendhabitus und ihn begründet, kann es eine natürliche dispositionelle Tugend nicht geben, weil die Seele sonst zugleich Inbegriff aktiven Wirkens und dispositionellen Besitzes wäre. Somit bleibt nur die Annahme einer m i t den fungierenden Leistungen der ersten Natur sich aufbauenden ‚zweiten Natur‘.

Wo sich aber etwas aufbaut, ergibt sich die Frage, woraus es entsteht; das heißt, ob es zu seiner Ausbildung eines anderen bedarf, auch wenn dies als ‚bloße Materie‘ gefaßt wird. Bloße Materie als das aller Bestimmungen Beraubte scheint aber der Gegenbegriff aller Habe zu sein. Wenn die Materie nun als das Unbestimmte, Nichtseiende keinen Habitus besitzt und besitzen kann, dann ist sie auch in keiner Weise ermöglichend. Soll sie umgekehrt ermöglichend sein, muß ihr in irgendeiner Weise ein Habitus eignen, und sei es auch nur der Habitus der Privation. Plotinisch ist es nun, die Materie selbst als die Hexis der Steresis anzusehen, weil sie nur dann, nämlich m i t dieser ihrer privativen Habe ‚ermöglichend‘ wirken kann¹³. Das gilt freilich nur für die $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\ \epsilon\lambda\gamma$ und nicht für die $\nu\omicron\eta\tau\eta\ \epsilon\lambda\gamma$. Denn nur wo reine Privation vorliegt, kann die aus Form und Materie gebildete Wirklichkeit als sensible Welt und nicht mehr als intelligible Wirklichkeit gelten, d. h. sie ist eben die beraubte Wirklichkeit als solche. Und nur der ‚zweite Geist‘ kommt dieser privativen, sensiblen Wirklichkeit nahe; er, der auch nur ‚ethische‘ und nicht ‚dianoetische‘ Tugenden entwickeln kann, weil er dem Wesen nach Tendenz

¹² Nik. Ethik II 1 1103 a ff.

¹³ Vgl. Enn. II IV, 15 und 16.

zur Wiedervereinigung mit dem Geiste in seiner nichtversinnlichten Form darstellt und in diesem Tendenz sein aufgeht.

Der ‚zweite Geist‘ zeigt sich nur dann, wenn die Seele durch ein zeitlich dauerndes Streben zur Vereinigung mit dem $\nu\omicron\delta\varsigma$ einen besonderen Habitus gewinnt — es ist das die zur Gewohnheit gewordene Wendung zur Innerlichkeit überhaupt. Nüchterner als diese plotinische Bestimmung der Seele nimmt sich bei Quintilian die Bestimmung des Menschen zum ethischen Charakter aus; und doch liegt eine Gemeinsamkeit des Ansatzes insofern vor, als es nicht auf das Gegebene, sondern allein auf das Auszubildende ankommt. Der *vir bonus dicendi peritus* Quintilians ist von Hause aus gut, er vermag zwischen *honestum* und *turpe* zu unterscheiden, mißbraucht Sprache und Intelligenz nicht zu schlechten Zwecken, aber gebildet ist er erst, wenn er das erreichbare Wissen sich angeeignet und zu eigen gemacht hat. Der eigentlich menschliche Habitus kann nicht der natürlich-anlagemäßige, sondern nur der ‚oratorische‘ sein, wenn der Rhetor derjenige ist, der in der *ars dicendi* dokumentiert, was seine ‚Habe‘ ist¹⁴. Es ist möglich, daß zum eigentlich menschlichen Besitz dann auch etwa die Freiheit gehört. Dekadenz liegt vor, wenn die Gewohnheit der Freiheit verloren gegangen ist¹⁵.

In ein neues Licht wird das Problem der Gewohnheit gerückt, wenn — ausgehend vom aristotelischen Gedanken, daß die Betätigung einer ursprünglichen Anlage durch den Vollzug der Leistung selbst einen Habitus hervorbringt — die angesetzte fungierende Anlage als böse angesehen wird. Auch hier bildet sich eine ‚zweite Natur‘: sie besteht dann selbstverständlich im ‚Bösesein‘ als habituelle Seinsweise¹⁶. Eben dies ist das Problem Augustins, das in dem Wort *dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas* zur Geltung gebracht wird. Was hier zum $\xi\theta\omicron\varsigma$ wird, kann nur als ‚negative Tugend‘ bezeichnet werden und läßt sich nicht selbst wieder auf natürlichem Wege aufheben oder paralisieren. Kommt eine solche Aufhebung zustande, so ist sie durch übernatürliche Kraft erfolgt. Damit ergibt sich aber das bei Aristoteles bereits mitschwingende Problem noch einmal, daß nämlich die durch die Tätigkeit der Seele als solche entstehende Kraft doch auch als ‚hexial-ethische‘ noch immer eine quasi-natürliche sein muß, insofern sie in ihrer Bildung eben von der zugrundeliegenden natürlichen Tätigkeit abhängt. Gewohnheiten können zwar modifiziert und sogar beseitigt werden, nicht aber folgt aus solcher Möglichkeit, daß auch die ursprüngliche natürliche Anlage aufgehoben werden kann. Sie wird vielleicht bestenfalls nicht habitualisiert. Soll sie selbst angegriffen werden, genügen die auf $\xi\theta\omicron\varsigma$ und $\sigma\upsilon\nu\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ zurückgehenden Tugenden nicht. Eben deshalb fordert Thomas, daß es ‚eingegossene Tugenden‘ geben müsse, mit denen eine nicht durch Gewöhnung, sondern durch Gnadenwirkung entstandene Kraft in den Menschen gelangt¹⁷. Für die ‚erworbenen‘, auf Grund

¹⁴ Quintilian, *Inst. or.* XII, 1, 1 ff.

¹⁵ Vgl. den Dialog *De causis corruptae eloquentiae*.

¹⁶ Vgl. Augustins *Contra Fortun.* Man. 2, 22 und *Conf.* VIII, 5, 7.

¹⁷ Vgl. Thomas, *Summa theol.* (dtsh.-lat. 1934 ff. Heidelberg) Bd. 4, Frage 63 ff.

natürlicher Anlagen und ihrer Betätigung ausgebildeten Tugenden ist die Gewohnheit genetisch wesentlich; für die ‚eingegossenen Tugenden‘ wäre eine Habitualisierung akzidentell. Die Bedeutung ‚sittegemäßer‘ Tugenden tangiert die natürlichen Anlagen nicht, die in ihrer zum Aufbau einer ‚zweiten Natur‘ führenden Tendenz dementsprechend nur durch ‚übernatürliche‘ Einwirkung eingeschränkt werden können.

Wenn freilich die Überzeugung fehlt, daß es eine solche Mitwirkung übernatürlicher Art gibt, wird die auf Grund natürlicher Betätigungen sich ergebende Gewohnheit ernster genommen werden müssen. Sollte nämlich der nach seiner natürlichen Vernunft verfahrende und lebende Mensch entdecken, daß es unmöglich ist, allgemeingültige Normen, Regeln und Gesetze anzusetzen, dann stellen die in sich wohl absurden mannigfaltigen Gewohnheiten wenigstens ein Mittel der Lebensfristung dar. Wo die Gewohnheit herrscht, herrscht dann das mindestens relativ Sinnvolle¹⁸. Während für den pyrrhonischen Skeptiker jegliches Dasein unmöglich wird, macht die montaignesche Skepsis, die ja ein relativistischer Konservativismus ist, ein absurdes Dasein möglich: gegen die völlige Ungesicherheit des Daseins hilft allein die Gewohnheit oder das Leben aus der ‚zweiten Natur‘, nachdem die ‚erste‘ Natur des Menschen (nämlich die vernünftige) nicht hält, was sie verspricht und leisten soll. Damit ist implizite ein Thema angeschlagen, das vielleicht bei Vives noch deutlicher herauskommt: Ist der Mensch vornehmlich von Gewohnheiten beherrscht und bestimmt, so sind die Bewußtseinszustände mit ihren habituellen Strukturen die ‚ersten Sachen‘, die es zu beachten gilt. Dabei ist die Frage, ob dann nicht die ‚Sachen selbst‘ verloren gehen. Präzis formuliert, lautet das vivessche Problem: stellt das ganze menschliche Denken als solches, traditionell speziell greifbar als logisch-metaphysisches System des Aristoteles, nicht vielleicht eine große Gewohnheit dar, auf Grund deren immer wieder nur eine ‚zweite‘, die ‚erste‘ verstellende Natur in den Blick treten kann¹⁹. Der Hinweis auf die vielleicht ungerechtfertigte und bloß gewohnheitsmäßige Universalanwendung der aristotelischen Logik und Dialektik hat notwendig eine allgemeine Erkenntniskritik zur Folge.

Dabei muß eben Stellung genommen werden zur Frage, ob der ‚Geist‘, der ‚Verstand‘ von Hause aus leer ist oder ob er einen in der Betätigung sich nur verdeutlichenden Charakter besitzt. Die deutsche Schulmetaphysik des 16. und 17. Jahrhunderts hat diese Frage unter dem Stichwort ‚Intelligentia seu habitus primorum principiorum‘ behandelt²⁰. War Augustin davon ausgegangen, daß ein böser Wille nur zu bösen Gewohnheiten führen kann, so wird dieser Ansatz in der Schulmetaphysik intellektualistisch umgeformt. Die ‚Intelligentia‘ ist nicht leer, sondern stellt selbst den habitus primorum principiorum dar, d. h. sie beruht auf dem Innewerden der prima principia, die aber in keiner Weise

¹⁸ Vgl. Montaignes ausführliche Abhandlung *De la coutume et de ne changer aisement une loy receue* (Essais Buch I, Kap. 23).

¹⁹ Vives, *Obras completas* (span. Ausg. Madrid 1948, 2 Bde.). Heranzuziehen sind die Stellen Bd. II, S. 1226 f.; Bd. II, S. 330 f.; Bd. II, S. 719 ff.

²⁰ Vgl. hierzu Max Wundts umfassende Darstellung in *Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, bes. Die Lehre vom Erkennen S. 227 ff.

von ‚außen‘ abgenommen werden. Der habitus intelligentiae baut sich bei Gelegenheit der Betätigung des intellectus auf. Damit ist die tabula-rasa-Theorie ebenso abgelehnt wie die Lehre von der prinzipiellen Erkenntnis-Unfähigkeit des menschlichen Geistes (bei Luther oder Montaigne). So wesentlich die Habitualisierung ist, so sehr hängt sie doch von dem intellectus ipse ab.

Wenn die Welt nun nur so gesehen werden kann, wie der Intellekt oder wie die habitualisierte Intelligenz das zuläßt, dann erscheint es nicht müßig zu fragen, ob nicht vielleicht die Gewohnheit gar keine ‚zweite Natur‘ darstellt, sondern die Natur als eine ‚erste Gewohnheit‘ zu verstehen ist. Dabei ließe sich wie folgt argumentieren: Wenn überhaupt etwas für den auffassenden Geist ist, dann doch nur, weil es in ihm als dieses oder jenes erscheint — weil es also seine Gewohnheit ist, etwas gerade so und nicht anders auftreten zu lassen²¹. Wenn Pascal erklärt: une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, dann wird damit viel weniger das psychologische Problem der Gewohnheit als das Problem der Wahrheit und der Erkenntnis aufgerollt. Die Problematik wird ganz offenkundig, wenn man dazu Luthers Auffassung von veritas und consuetudo heranzieht. Mag es nämlich stimmen, was in Pascals Wort zum Ausdruck kommt, so handelt es sich doch stets nur um ein Wissen im der Gewohnheit grundsätzlich nicht verschlossenen natürlichen Bereich. Was man aus der Natur oder über die Natur erfährt, ist aber gar nicht die eigentliche Wahrheit — eben weil die Natur eine erste Gewohnheit oder die Gewohnheit eine zweite Natur darstellen kann. Das alles gehört zur Weltlichkeit, in der die echte Wahrheit nicht Platz hat. Denn Christus hat nicht gesagt... ‚ich bin Gewohnheit und Brauch‘, sondern also hat er gesagt ‚ich bin die Wahrheit‘²², deshalb gilt die Forderung ‚niemand soll der Wahrheit die Gewohnheit vorziehen‘²³ und die Feststellung ‚wenn die Wahrheit offenbar wird, soll die Gewohnheit weichen‘²⁴. Kurz: gibt es nicht mindestens zwei Arten von Wahrheit? Wo Wahrheit allerdings nicht von der Offenbarung, sondern von der natürlichen Vernunft abhängen soll, kann diese Abwertung der Gewohnheit nicht mehr gelten. Das bedeutet noch nicht, daß sie deshalb höher geschätzt würde. Denn zunächst ist es ja sicher, daß — von ‚natürlichen‘ Auffassungen ausgehend — die Gewohnheit wohl in den artes eine große Rolle spielt, daß sie aber in der scientia auch als Autoritätengläubigkeit hinderlich sein kann. So hat es Descartes aufgefaßt²⁵. ‚Vorurteile‘, die die Evidenz unmöglich machen, sind da nichts anderes als eingefahrene Gewohnheiten. Die bona mens kann wohl die Gewohnheit der Evidenzanerkennung und nicht die der Traditionsabhängigkeit entwickeln; aber zunächst muß der sogenannte cartesianische methodische Zweifel a l l e s als eine ‚verkehrte Gewohnheit‘ nehmen, was sich nicht auf Evidenzen zurückführen läßt²⁶. Erst daraufhin wird man zu einer gewissen ‚Gewohnheit, nicht zu irren‘ gelangen²⁷. Solche ‚Tugend‘ ist stets er-

²¹ Vgl. Pascals Pensées (ed. Brunschvicg) N° 92, 93, 94, 72.

²² Vgl. Luther WW 7, 632.

²³ WW 23, 415.

²⁴ WW 23, 415.

²⁵ Vgl. Regulae I, 1 und Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht, Nr. 26, sowie Principia I, Nr. 16, 47, 49.

²⁶ Meditat. I, Nr. 15.

²⁷ Meditationen IV, Nr. 24.

worben, unabhängig davon, ob die Gewohnheit der Seele hier auf eigene Vernunft oder auf fremde Erziehung verweist. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß die Gewohnheiten überhaupt individualisieren, während die Vernunft auf das Allgemeine geht. Naturanlagen und Gewohnheiten stellen denn auch vor allem für Leibniz das dar, was den unwillkürlichen Lebenszustand ausmacht, wobei es schwer wird, Instinkte in ihrer besonderen Funktion von den Gewohnheiten zu trennen. Auf der anderen Seite gehen Willkürlichkeit und Bewußtheit zusammen. Alles aber baut sich letztlich auf *petites perceptions* auf²⁸. Die Gewohnheiten vermitteln zwischen dem Reich des ganz Unbewußten und dem des Bewußten. Sie beweisen geradezu den Satz vom zureichenden Grund: denn viele Erscheinungen werden nur durch sie erklärt. Hier tritt eine weitere Aporie auf: Eine Ableitung des *principium rationis sufficientis* aus dem Satz des Widerspruchs ist sicherlich nicht möglich. Wenn seine Gültigkeit dennoch angesetzt wird, so muß wohl die Erfahrung dafür ausschlaggebend sein. Zu diesem Schluß gelangt Wolff²⁹. Damit ist aber der Kreis geschlossen — das Problem lautet nämlich ganz präzise: kann durch Erfahrung, Übung und Gewohnheit etwas über die prinzipielle Gültigkeit von Erfahrung, Übung und Gewohnheit ausgemacht werden, oder bleibt, was da als ‚Welt‘, als ‚Wirklichkeit‘, als ‚Natur‘ gewonnen wird, letztlich ‚Erzeugnis‘ gewohnheitsmäßiger Erfahrungen? Die Hinweise, die die zahlreichen Historiker, Ethnographen und Kulturgeschichtler des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben haben, beziehen sich ganz konkret auf von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit, von Individuum zu Individuum wechselnde Sitten, Bräuche, Gepflogenheiten, Riten, Traditionen, Vorurteile, Konventionen, kurz auf Gewohnheiten. Der maßgebende Gesichtspunkt ist, wie bei Montaigne, der, daß bei allen Menschen die Gewohnheit die Einpassung in die Gesellschaft ermöglicht, womit der Gedanke zum Ausdruck gebracht wird, daß die Gewohnheit zwischen dem Partikulärerem (dem Individuum) und dem Allgemeinerem (dem Staat, der Gesellschaft, dem Volk) vermittelt³⁰.

Die praktische Anerkennung der bestimmenden oder mitbestimmenden Macht der Gewohnheit hat freilich nichts mit der Frage der Legitimität gewohnheitsmäßiger Verfahrensweisen zu tun. Kurz: was verbindet die *quaestio facti* mit der *quaestio iuris*? Das Faktum einer gewohnheitsmäßigen (assoziativen) Verbindung zwischen Bewußtseinsmomenten besagt doch nicht ohne weiteres etwas für die Struktur einer Dingwelt. Wenn tatsächlich das unmittelbare Haben von sinnlichen Eindrücken das Erste ist, dann beweist das Haben strukturierter Sinneinheiten die Mitwirkung einer mittelbaren sinnlichen Erkenntnis. Das heißt aber, Erfahrung und Welterkenntnis zeigt sich nur als von der Gewohnheit interpretierte Sinnesempfindung und Sinneswahrnehmung³¹. Das Problem ist dann folgendes: Ist, wenn Erfahrung *kein* Gewühl isolierter Empfindungs-

²⁸ Vgl. bes. *Nouv. Ess.* 2. Buch, 1. Kap. § 15 ff. sowie Buch 1, Kap. 2.

²⁹ Wolff, *Vern. Gedanken von Gott, der Welt . . . I*, § 30 f.

³⁰ Das ist mit Unterschieden bei Montesquieu, Voltaire, Duclos, Condorcet, Rousseau, Hume, Gibbon, Robertson, Ferguson, Hutcheson, Gatterer, Schlözer, Eichhorn, Möser, Herder zu sehen.

³¹ Berkeley ist dem in den ‚Drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous‘ nachgegangen. Vgl. *Meiner-Ausg.* (1926), S. 54.

daten darstellt, die Wirklichkeit uminterpretiert, sowie sie faktisch als strukturierte bewußt ist? — kann dann weiterhin die isolierte Sinnesempfindung gar kein Faktum des Bewußtseins sein? — geht der Glaube an die Realität der Außenwelt verloren, sowie sie als geordnete durch die Mittel der Vernunft nicht nachgewiesen werden kann? — wird endlich die Gewohnheit (die im Bewußtsein Zusammenhänge stiftet, die erfahrungsmäßig nicht belegt sind) nicht einen Glauben an die Gewohnheit voraussetzen müssen? Kurz, wo Erfahrung sich aus sich selbst begründen soll, tritt doch wohl d e r Zirkel auf, daß die Gewohnheit des Glaubens den Glauben an die Gewohnheit schon hat. Bei Hume ist das zweifellos der Fall³². Der Rückgriff auf den sogenannten ‚natürlichen Glauben‘ soll die Tatsachen retten. Aber auch hier ergibt sich das Problem, daß nicht alles, was sich wie etwas Natürliches aufdrängt, tatsächlich als etwas von Natur aus Gegebenes gelten darf. Speziell heißt das: was mit Bezug auf Dinge, Vorstellungen, Erscheinungen richtig ist, kann vielleicht auch von den Operationen behauptet werden. Nicht alle sogenannten natürlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten, nicht alle vermeintlichen Instinkte und Anlagen sind wirklich ‚natürlich‘. Die Analyse der Gewohnheit kann möglicherweise auch die ‚ursprünglich‘ (primitiv) genannten Operationen entlarven. Condillacs Transformationsschematismus zeigt den Weg, auf dem ein Sensualismus und Passivismus der Seele ‚gerettet‘ werden soll: was nicht auf Naturprozesse zurückgeführt werden kann, verweist auf die Gewohnheit mit ihrer Montage einer ‚zweiten Natur‘. Ein Dilemma ergibt sich nur dann, wenn die Gewohnheit rein formal letztes Prinzip sein soll, denn dann muß Gewohnheit Gewohnheit als Prinzip begründen³³. Daß dieser Standpunkt bei allen zugegebenen sonstigen Unterschieden der Tendenz nach nicht allzu weit von der Position des common sense entfernt ist, leuchtet ein. Denn wenn der common sense sagt, es gebe einfach Wahrheiten, die sich auf die Existenz von Außenweltdingen beziehen, dann erfolgt damit der Rückgang auf faktische, empirische ‚gewohnte‘ Synthetisierungen. Wo die Assoziationstheorien das Prinzip gewohnheitsmäßiger Verknüpfung von Bewußtseinsdaten ansetzen mußten, um das Faktum einer strukturierten Welt zu erklären, da muß die common-sense-Lehre zu ursprünglichen ‚synthetischen Vermögen‘ (wie dem ‚moralischen Gefühl‘, dem ‚ästhetischen Geschmack‘) greifen. Ob aber die vermutete synthetisierende Kraft, wie sie z. B. auch im ‚ursprünglichen Urteil‘ liegen soll, nicht auf Grund eines V o r u r t e i l s angenommen wird, das wird in der Schottischen Philosophie des gesunden Menschenverstandes nicht kritisch untersucht³⁴. Nur die immanente Kritik des empiristischen Standpunkts bringt Reid z. B. dazu, die Assoziationspsychologie aufzugeben. Das hindert ihn nicht, eine unmittelbare Evidenz des common sense anzunehmen, wobei zu eben diesem common sense der ganze Komplex insgeheim wirkender Gesetze, des Glaubens, der irreduziblen ursprünglichen Regeln gezählt wird. Die Gewohnheit soll dann nur nicht das a l l e s regelnde Prinzip

³² Vgl. bes. Humes ‚Untersuchung über den menschlichen Verstand‘, V a, b.

³³ Condillac ‚Traité des sensations‘, bes. P. I, 2 ff.

³⁴ Vgl. hierzu vor allem Reids Essays on the intellectual powers of man (Works ed. Hamilton), III Of habit (p. 550 ff.).

sein können, sondern nur mehr e i n e Art ursprünglichen Instinktes darstellen, der freilich den common sense m i t konstituiert.

Es erscheint selbstverständlich, daß eine unbegründete Ansetzung des Gewohnheitsprinzips in der Erkenntnis die Phänomene nicht retten kann. Für Kant ist in Fortführung der angedeuteten Gedanken das Problem gerade dies: wie ist zwischen Gewohnheit, innerer Nötigung und objektiver Notwendigkeit sachgerecht zu unterscheiden? Die Beantwortung dieser Frage kann für ihn allein die Transzendentalphilosophie als solche bringen. Sicherlich wird es stets im Reich der Natur, wo Freiheit unmöglich ist, Gewohnheit geben. Das wird sogar für das faktische normale sittliche Verhalten gelten, das denn nur ein solches gemäß dem εἶθος sein kann³⁵. Umgekehrt ist dort, wo das Naturfaktische ausgeschlossen bleibt, also im Bereich der Freiheit, der Vernunft, der Sittlichkeit, die Gewohnheit unmöglich. Diese würde ähnlich wie die Neigung die Aneignung von Pflicht, Vernunftforderung, Sollensgesetz bereits depravieren. Denn die Gewöhnung ist ebenso wie die Abgewöhnung die Ausbildung einer Neigung³⁶, somit trifft sie auch all das, was gegen d i e s e eingewandt wird. Die Hauptsache bestünde darin: die Gewohnheit würde einen Mechanismus der Sinnesart an die Stelle eines Prinzips der Denkungsart treten lassen. Wo aus reiner Vernunft gedacht, gehandelt und geurteilt werden soll, kann die solche unmittelbaren Vernunftleistungen gerade ausschaltende Gewohnheit kein e r s t e s Prinzip sein. Notwendigkeit und Nötigung, die von der Gewohnheit ausgehen, können nie allgemein sein, weil sie nicht apriorisch begründet sind. Die faktische Brauchbarkeit dient noch nicht zur Erkenntnisbegründung. Gewohnheit ist somit allein etwas, das den empirischen, nicht den intelligiblen Charakter angeht.

Wenn damit abgewiesen ist, daß Gewohnheit als l e t z t e s Prinzip angesetzt werden kann, so bedeutet das selbstverständlich nicht, daß Gewohnheit nicht anthropologisch und psychologisch von höchster Wichtigkeit ist. Nur metaphysische Relevanz besitzt sie nicht. Eben die wird ihr aber in der Kant bekämpfenden Spiritualistenschule um Maine de Biran zugesprochen. Damit wird ein neuer Aspekt sichtbar: Der ‚metaphysisch-spiritualistische Positivismus‘ in Frankreich ist positivistisch insofern, als er seinen Ausgangspunkt in der Welt anthropologisch-psychologisch-physiologischer Fakten sucht. Er wird spiritualistisch, weil er als ein Faktum unter anderen ‚positiv‘ den lebendigen Geist mit ‚Freiheit‘, ‚Wollen‘ und ‚Kraft‘ glaubt sehen zu können. Wenn in Tathandlungen, wenn im ‚effort‘, im ‚Widerstandserlebnis‘ das Ich bewußt wird, so fungiert es dort nicht als ein leeres erkenntnistheoretisches Subjekt — Ursache, Kraft, Wollen, Freiheit werden im sens intime vielmehr unmittelbar erlebt. Deshalb ‚gibt‘ es sie. Wenn es sie jedoch nachweisbar gibt, muß der ursprüngliche Positivismus notwendig zu einer spiritualistischen Metaphysik führen. Die Gewohnheit aber bildet das Modell, an dem das Ineinander von ‚Natur‘ und

³⁵ Vgl. Kants Metaph. d. Sitten, Tugendlehre § 52 ff.; Anthropologie, Vorr. und § 12 ff.; Prolegomena, Vorw.; Kritik d. r. Vernunft, Einl. I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis.

³⁶ Kant, Metaph. d. Sitten, Tugendlehre § 52.

‚Geist‘, von ‚Notwendigkeit‘ und ‚Freiheit‘, von ‚Passivität‘ und ‚Aktivität‘ aufgewiesen werden kann³⁷. Worauf es ankommt, ist, die Spontaneität des Bewußtseins aufzudecken. Ravaisson hat, Maine de Biran fortsetzend, diese Grundauffassungen übernommen. Am Beispiel der Gewohnheit läßt sich für ihn geradezu zeigen, wie Naturphilosophie zur Geistesphilosophie werden muß, wenn man an das Wort denkt, que tout ce qui est nature et nécessité peut avoir été d'abord esprit et liberté³⁸. Die Frage ist hier einzig, wie verhalten sich forma formans und forma formata bzw. natura naturans und natura naturata zueinander. Wer substantialistisch denkt, und auch der Rationalist tut das wie der Empirist, der wird die Natur als g a n z e nicht verstehen können. Wer die Natur aber als ein Erzeugnis des Geistes (nicht bloß als ein Phänomen) ansieht, der besitzt die Möglichkeit, Geist und Nicht-Geist, Ich und Nicht-Ich in ihrem Miteinander an der Gewohnheit zu studieren. So wie Anstrengung bei Maine de Biran im effort ‚Wollen‘ und ‚Widerstand‘ voraussetzte, so verweist Gewohnheit immer auf ‚Veränderung‘ und ‚Beharrung‘, auf ‚Seiendes‘ und ‚Seinsollendes‘. Wo Wirklichkeit Aktualisierung und Konkretisierung ist, da muß die Gewohnheitsbildung das Prinzip solcher Wirklichkeit auch enthalten. Dann aber reduziert sich letztlich die Frage nach der ‚ersten‘ und ‚zweiten Natur‘ darauf, welches denn die ‚jüngere‘ und welches die ‚ältere‘ Wirkung der Gewöhnung sei. Die Gewohnheit zeigt die Verbindung von Materie und Geist; und da sie sie unter Beweis stellt, wenn Wollen, Anstrengung, Streben gegeben sind, ist hier die ganze Problematik des ‚volitiven Idealismus‘ angedeutet.

Daß der Gedanke, in der Gewohnheit ein Element der Vermittlung sehen zu dürfen, sachlich begründet sein muß, wird erhärtet durch die Tatsache, daß auch Hegel den Fortschritt in der Freiheit des Geistes mit der Gewohnheit in Zusammenhang bringt. Wenn es der Wille des Geistes ist, frei zu sein, dann sollen aus ihm die Handlungen fließen und nicht aus Willkür. Gewohnheit und Gewöhnung haben dort ihren Ort, wo es gilt, des Menschen natürliche erste Natur, zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird³⁹. Wird die Gewohnheit des Geistes erreicht, so heißt das, daß auch der Gegensatz des subjektiven und des natürlichen Willens überwunden wird. Zur Beendigung dieses Kampfes gehört es, daß das Leben im Geiste oder aus dem Geiste zur Gewohnheit geworden ist, also gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum philosophischen Denken gehört, da dieses erfordert, daß der Geist gegen willkürliche Einfälle gebildet sei . . .⁴⁰. Eigentliches Leben ist nach Hegel aber durchaus Leben aus der Vernunft und Freiheit heraus, und dann ist auch die Gewohnheit des Geistes ‚Leben‘. Jede Gewohn-

³⁷ Vgl. Maine de Birans *Mémoire sur l'influence de l'habitude* (in *Oeuvres* ed. P. Tisserand, Paris 1920 ff.) Bd. II pass., sowie das *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, ebenda Bd. IV, sowie endlich die *Oeuvres inédites* ed. Ernest Naville (Paris 1859) I, 258.

³⁸ Vgl. hierzu Ravaissons *Thèse Sur l'habitude* (1838), Neuausgabe von J. Baruzi (Paris 1933) sowie die Darstellung von G. Funke in ‚Ravaissons Abhandlung von der Gewohnheit‘ (Bonn 1954).

³⁹ Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Gans), Dritter Teil: Die Sittlichkeit, Ges. W. Jub. Ausg. Stuttgart 1927 ff. VII S. 233; vgl. weiterhin *Das System der Philosophie, Philos. d. Geistes*, 1. Abtlg. Der subjektive Geist, A. Die Seele (Bd. X S. 239 ff.)

⁴⁰ *Philos. d. Rechts* VII, 234 f.

heitsbildung bewirkt nach Hegel Bestimmtes. Eben damit führt das Leben nach der Gewohnheit zuerst zu einer Art Naturexistenz, die als solche sicher nicht frei ist. Doch der andere Aspekt der Gewohnheitsbildung darf darüber nicht vergessen werden, der ein größeres Maß Freiheit ankündigt. Wenn die Naturbestimmtheit durch die Gewöhnung zu einem bloßen Sein herabgedrückt wird, dann lebt der an dies Sein gewöhnte Mensch nicht mehr in der Haltung des Interessierten, des Abhängigen, des Beschäftigten. Das Leben gemäß der Gewohnheit, die eine ‚zweite Natur‘ ist, macht somit in einem gewissen Maße frei. Damit ist der Gesichtspunkt der *U n i n t e r e s s i e r t h e i t* entscheidend. Radikal wird dieser Gedanke dort herausgestellt, wo grundsätzlich von den interessieren-könnenden Weltgegebenheiten abgesehen wird, also in der transzendentalen Phänomenologie. Wenn es jedoch die Aufgabe der phänomenologischen Analysen ist, die intentionalen Bewußtseinserlebnisse als Funktionen eines konstituierenden transzendentalen ego aufzudecken, dann wird der Schritt vom Reich des Seienden weg hin in ein Reich reiner Sinnforschung getan. Die Frage, die dann auftaucht, ist die folgende: wie kann es noch ein Problem der Gewohnheit geben, wo die reinen Bewußtseinsleistungen als solche zur Diskussion stehen und alle Seinsmomente zu Sinnmomenten für Bewußtsein geworden sind. Wenn alles, was sich mit einem bestimmten Sinn als ‚dieses da‘ zeigt, an fungierende, aufweisende cogitationes gebunden ist, dann gehören zweifellos die psychologischen Gewohnheiten hierher wie alles andere mundan Konstituierte auch. In diesem Betracht können sie eine Sonderbedeutung nicht beanspruchen. Und dennoch ist in der transzendentalen Phänomenologie vom Aufbau von ‚Habitualitäten‘ die Rede⁴¹. Das Absehen von allen Weltgeltungen verweist auf den Strom der cogitationes, in denen sich alles Erdenkliche mit Sinn und Bedeutung allein ‚geben‘ kann. Der Ausgangspunkt ist dann ein phänomenologischer Aktualismus. Dabei ist festzuhalten: jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, und er ist bewußt⁴². Neben der Erfassung eines Sinns und einer Seinsgeltung steht das Innesein des cogito selbst. Innesein und Durchleben intentional gerichteter Erlebnisse ist nicht gleichbedeutend mit höherstufigem neuerlichem intentionalen Erlebnis objektivierender Tendenz. Nicht m e i n e n d zugewandt, sondern u n m i t t e l b a r wird das cogito als solches (unabhängig von seinem jeweiligen intentionalen Bezug) erfaßt. Somit liegt, wenn sich in den cogitationes bei Gelegenheit bedeutungs- und gegenstandsintentionaler Leistungen ein Sein und ein Sinn für Bewußtsein konstituiert, zugleich ein ‚Haben‘ dieses Erlebens selbst vor. Damit ist keine zweite Konstitution neben die erste (sachliche) getreten. Vielmehr hat sich im Vollzug der cogitationes nicht nur der Bedeutungspol als ein Transzendentes in der Immanenz konstituiert, sondern es ist zugleich mit dem bloßen Vollzuge dieser Leistung selbst genetisch ein ego als Ichpol dieser Leistungen aufgetreten, das nicht inten-

⁴¹ Vgl. vor allem Husserls ‚Cartesianische Meditationen‘ in ‚Husserliana‘ Bd. I (Den Haag 1950) S. 100 ff. und die Arbeit ‚Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie‘, ‚Husserliana‘ Bd. VI (Den Haag 1954) bes. § 73.

⁴² Heranzuziehen sind hier vor allem die von Heidegger herausgegebenen ‚Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins‘ (Jahrb. f. Philos. u. phän. Forsch. IX. Halle 1928) §§ 39, 44, Beilagen VIII, XII usw.

diert und doch auch nicht ‚leer‘ ist. Es ‚ist‘ nichts anderes als der genetisch okkasionell gebildete Bezugspol der Leistungen als vollzogener Leistungen, an denen hier also nicht das Sachliche, Sinnhafte, Bedeutungsvolle interessiert, sondern nur das Moment des Vollzuges. Das Innesein stellt sich nicht als Akt dar, konstituiert nichts und verweist auf nichts Sachliches. Dennoch kommt damit nicht nichts zur Geltung. Kurz: in den cogitationes sind zweifellos Gegenstände und Bedeutungseinheiten als synthetische Einheiten aktkonstituiert. Mit dem Strömen dieser aktmäßigen Erlebnisse baut sich ineins jedoch das ego auf. Die gegenständlich-intentionalen Akte begründen in nicht-gegenständlicher und nicht-vermeinender Funktion bleibende Eigenheiten neuer Art. Sie sind nicht objektiv. Die Synthesen der Identifikation vollziehende Folge der cogitationes weist damit zwei Transzendenzen auf: die der aktkonstituierten Gegenstandspole und die der genetisch gebildeten Ichpole. Aktintentionale Erlebnisse konstituieren das Ganze von ‚Welt‘, die mitlaufend nicht-intendierende Genesis bildet den Habitus des welthaltigen ego, das eben ‚durch diesen bleibenden Habitus als verharrendes Ich bestimmt wird‘⁴³. Das Ich gibt sich nicht als Sache unter Sachen, sondern als *S u b s t r a t v o n H a b i t u a l i t ä t e n*. Von der transzendentalen Subjektivität her also sind die ontologischen Fragen bezüglich des Habitus und der Habitualitäten zu lösen. Denn diese Subjektivität ist wahrhaft begründend.

3.

Habe, Gehaben, Gewohnheit und Haltung stehen in einem Zusammenhang. Denn Haltung ist im Bereich des Denkens, Fühlens, Wollens nichts anderes als tendierende Bereitschaft zu . . . , d. h. Haltung findet sich als Grund für bestimmtes Interessenehmen, Urteilen, Werten, Handeln, Schaffen. Am Anfang einer manifesten Haltung steht dabei wohl ein Sinnerfassen, eine vom interessierten Dabeisein schon gesteuerte Evidenz, also eine in existentieller Entscheidung konkret gewordene Realmöglichkeit. Aber wenn der erste Anlaß der Haltung auch in der fungierenden Subjektivitätsleistung liegt, nämlich im sinnbestimmten konstituierenden Eintreten für . . . , im Sich-Festlegen auf . . . , im Entscheid, so ist die Haltung als Haltung dennoch nicht durch das jeweils vorliegende *S i n n* moment bestimmt. Am Manifestieren von Sinn ist da, wo es um die Haltung geht, nicht so sehr die Sinnevidenz relevant, als vielmehr das gehabte Haben solchen Sinnes; nicht das Geleistete, Konstituierte, Dokumentierte, sondern die eigene Charaktere begründende Leistung als solche tritt in den Blick. Im anthropologisch-psychologischen Felde heißt das: mögliche Haltungen hängen viel mehr an der Tatsache der *φάνους* als an dem tatsächlich beigebrachten Sinn der in Frage stehenden *φαινόμενα*. Die Haltungen nehmen, „aus den Vorentscheidungen kommend, gleichsam im Psychischen, und zwar speziell im Bereich der Vermögen, ihren Wohnsitz. Dahin weist auch der alte Ausdruck

⁴³ Vgl. Cart. Med. S. 101 f.

‚habitus‘ und der Umstand, daß man sie oft als ‚Gewohnheiten‘ bezeichnet (eine allerdings irreführende Bezeichnung, da die Verwechslung mit einer rein durch Assoziation bedingten ‚Gewöhnung‘ naheliegt). Im Psychischen ‚wohnend‘, können die Haltungen durchaus vorbewußt (nur nicht unbewußt) sein . . .⁴⁴.“

Die Hexis, der Habitus bestimmt die Vermögen, die in konkreten Leistungen des Denkens, Urteilens, Wertens, Handelns, Wollens und Schaffens ‚durchgehalten‘ werden und zum Ausdruck kommen. Der Habitus ergibt sich auf Grund von interessenehmenden (als ‚relevant‘ genommenen) Leistungen, die im Bereich des ontologisch Möglichen die konkret getätigten Manifestationen des Subjektes sind, wobei die wiederholende Übung und Gewöhnung eben diese Hexis, diesen Habitus, dieses Gehaben im Sinne einer stabilisierten Gewohnheit durch das in ihnen realisierte Fungieren sich in bestimmter Weise festlegender Leistungen rückwirkend festigt. Das menschliche Tun und Lassen, des Menschen Verhalten und Verharren, sein Denken, Tun, Wollen, Fühlen, Schaffen ist sinngerichtet, so daß dieser Mensch dem Sinn und der Sinnfrage nicht entgehen kann. Kurz, man hat mit Recht darauf hingewiesen, ‚der Mensch steht dem Habitus nach im Sinn‘⁴⁵. Die habitualisierten Vorentscheidungen in bestimmtem Sinn setzen dabei die Anfangsgründe für mögliche konkrete Gewohnheiten, Dispositionen und Tendenzen.

Hier ist der Ort der Erziehung, und zwar der Erziehung durch Vernunft, die ja eine bestimmte stabilisierende Tendenz hat. Denn genetisch mag es durchaus so sein, daß aus dem ersten Triebleben heraus nach und nach die Vernunft auftaucht. Das hindert nicht, daß dies Triebleben selbst stets noch in sich schon auf Bestimmtes eingestellt, also sinngerichtet ist. Aber diese sinngerichtete Tendenz wird offensichtlich zunehmend durch die Tendenz selbstbewußter Lenkung ersetzt. Die Übergangszeit wird dabei durch eine vermehrte Bedeutung des rein Gewohnheitsmäßigen ausgezeichnet sein. Wo die Eigenvernunft nicht ausreicht, tritt stellvertretend die Gesamtvernunft ein — also das Gruppenbewußtsein eines Volkes, einer Gesellschaft, eines Kollektivs (Bergson, F. Paulsen). Das heißt, vor Inkrafttreten der eigenen Vernunft wirkt die von Eltern, Erziehern, Vorbildern herrührende Gesamtvernunft in den anezogenen Gewohnheiten, die dementsprechend nur eine Vorstufe der eigentlich sittlichen Bildung darstellen kann⁴⁶. In den so etablierten Gewohnheiten schlägt sich eine automatisch sichere Herrschaft über das aus bestimmten situativen Kontexten heraus verstandene und selbstverständlich als stabil genommene Leben nieder. Die Annahme bestimmter ursprünglicher quasi-automatischer Reaktions- und Verhaltensweisen und ihre Aneignung (dokumentiert in Reinlichkeit, Scham, Höflichkeit, Ehrlichkeit etc.) hat man stets als die Präliminarien echter moralischer Erziehung aufgefaßt. Erst wenn sie da sind, wird auch eine eventuell sich ausweitende Entwicklung des Verständnisses für moralische Güter und sittliche Begriffe eintreten, wobei die Ausbildung der Gewohnheit der Vernunft hier eine Ausbildung des Verständnisses für sittliche allgemeine Prinzipien des Ver-

⁴⁴ Vgl. H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957, S. 208 ff.

⁴⁵ Ebenda S. 71.

⁴⁶ Vgl. hierzu Fr. Paulsens *System der Ethik*, 2 Bde., Berlin 1897, Bd. II S. 4 ff.

haltens, Urteilens, Schaffens ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß der habitus principiorum die Voraussetzung überhaupt für richtiges Leben, Tun, Verhalten ist, sondern nur, daß die Gewohnheit der Vernunft vor dem Einfluß angewöhnter, unzulänglicher Prinzipien schützt. εθoς ist wichtig, und zwar schlechthin zunächst einmal jedes εθoς. Nach der griechischen Auffassung bereits kann man die Gewohnheit nicht für etwas Geringes erachten. Handlungen (gleich, welcher Art) tragen die Tendenz in sich, einen Habitus zu begründen, aus dem dann in der Folge wiederum gleichartige, nun durch die Gewohnheit noch gefestigte Handlungen hervorgehen. Daß diese vor der Vernunft bestehen können, wäre letztes Ziel der Erziehung⁴⁷. Das heißt, seiner inneren Entscheidungen, seiner Haltung kann nur der gewiß sein, dem die Einstellung auf das von der Vernunft Gebotene, also das ‚oberste Ziel‘ zur Gewohnheit geworden ist⁴⁸.

Oder: Wirklich seines Wollens kann der nur gewiß sein, dem die Einstellung auf das allein durch die Vernunft faßbare ‚oberste Ziel‘ innerlich notwendig geworden ist. Diese innere Notwendigkeit zeigt sich in der Gewohnheit, die da zur ‚zweiten Natur‘, ja, da es sich hier um eine VernunftEinstellung handelt, eigentlich sogar zu einer ‚ersten Natur‘ geworden ist. Hier setzt die besondere Funktion der Gewöhnung ein. Denn ‚sie muß so weit gehen, daß die Einstellung auf und die Messung jeder Handlung am obersten Ziel eine automatische wird, daß der Handelnde gar nicht mehr anders kann . . .⁴⁹‘

Worauf dies alles beruht, ist leicht zu sagen: dem Organisch-Psychischen eignet die Besonderheit, in der Gewöhnung die teilweise Fixierung immer wieder geübter Abläufe im Bereich des Unterbewußten zu erreichen. Dabei werden sie dort festgehalten und verankert. Indem das geschieht, ist es möglich, selbst überkommenen anlagemäßigen (vererbten) Verhaltensdispositionen in der Sphäre des von ihnen ‚bewohnten‘ Unterbewußten künstlich geschaffene (ebenfalls unterbewußte) Tendenzen, Intentionen und Habitus an die Seite zu stellen, die die ‚erste Natur‘ ergänzen, modifizieren und sie ihren ersten Absichten entgegenwirkend variieren können⁵⁰. Das Problem der Gewohnheit stellt im ganzen kein beliebiges, nebensächliches Anhängsel allgemein philosophischer Fragestellungen dar. Seine Stellung selbst impliziert bereits oftmals eine bestimmte Vorentscheidung. Der Entwurfcharakter des sinngebenden Denkens tritt bei der Habitusgenese in besonderer Weise zutage. Denn ‚die bis heute nicht durchschaute Eigenart und die unerwartete Tragweite der dogmatischen Denkform⁵¹, die sich hier äußert, läßt sich eben auch im Zusammenhang mit der Erörterung zahlreicher, die Gewohnheit betreffender Fragen vor Augen führen. Im Denken wird wie in jeder Bewußtseinsleistung jeweils die Sinn-Nüance gesetzt, die evident ist. Die Evidenz begründet die ‚dogmatische‘

⁴⁷ Ebenda Bd. I S. 219 ff.

⁴⁸ Siehe H. Dingler in ‚Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles – Absolute Ethik‘, München 1935, S. 135 ff. Dort ist auch von dem Verhältnis zwischen ‚erster‘ und ‚zweiter Natur‘ die Rede.

⁴⁹ Vgl. Dingler a.a.O. S. 109 ff.

⁵⁰ Ebenda S. 114 ff.

⁵¹ Vgl. hierzu E. Rothackers wegweisende Darstellung in ‚Die dogmatische Denkform und das Problem des Historismus‘, Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, Mainz Jg. 1954 Nr. 6, besonders S. 249 ff.

Übernahme und Aneignung von Sinnmomenten. Überall, wo ein ‚Glaube‘, eine ‚Überzeugung‘, eine ‚Meinung‘ auftritt, liegt implizite ein Hinweis auf die zur zweiten Natur führende dogmatische Denkform vor. Unter ‚Denken‘ darf dabei ebensowenig wie etwa unter ‚Bewußtsein‘, ‚Geist‘ oder ‚Subjektivitätsleistung‘ irgendeine intellektualistische Degenerationsform des Lebens, Daseins oder Existierens verstanden werden, sondern einzig dasjenige, was sich selbst als sinnausweisend zeigt. In den im weitesten Sinne gefaßten cogitativen Vollzügen wird das auftreten, was von ‚Sinn‘, ‚Etwas‘, ‚Zusammenhang‘ usw. zu reden erlaubt. ‚Dogmatisch‘ wird damit die Bedeutungsnote angesetzt, die im entsprechenden situativen Kontext evident ist. Damit ist die dogmatische Denkform die Form des Denkens überhaupt. In den Evidenzen manifestiert sich, was wir Selbstbegründung nennen können. Denn nicht im Sein, sondern im Bewußtsein und durch Bewußtsein wird das auftreten, was über Sein und Bewußtsein ausgemacht werden kann⁵². In den cogitativen Vollzügen wird das geleistet, was über diese Leistungen und ihre Ergebnisse überhaupt behauptet wird. In diesen Entwürfen, die wir ‚Lebensentwürfe‘ (Rothacker) oder Entwürfe der ‚ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung‘ (Husserl) nennen können, tritt das Voraussetzungen leistende Bewußtsein auf⁵³. Durch die cogitativen (Meinungen-, Überzeugungen-, Glaubenshaltungen begründenden, also ‚dogmatischen‘) Vollzüge wird die Wirklichkeit als sich ausweisende Phänomenwelt betreffbar, und da ihr Sein zu selbst cogitativ ausgewiesenen Sinnmomenten gehört, ist sie nur in diesem phänomenalisierenden Bezüge. Das heißt, sie ist dogmatisch evident. Im selbsttätigen Entwerfen der Vernunft, des Bewußtseins, der Subjektivität tritt mit den Evidenzen die Wirklichkeit zutage, und in den Evidenzen begründet sie dogmatische Einstellungen und Haltungen. Es eröffnet sich hier eine ‚Habe‘ der Welt, der Phänomene, der Wirklichkeit, wie sie nur im irgendwie gearteten Verstehen aufbrechen kann. Ob dies ‚Verstehen‘ dabei einen verstehenden Umgang mit etwas oder eine Einfühlung oder eine theoretische Betrachtung bezeichnet, darf völlig außer acht gelassen werden, solange nur die dogmatische Habe von etwas in Rede steht und solange nicht vergessen wird, daß die konstituierende Ausweisung sinnhafter Vorkommnisse in sich selbst schon wieder über das Geleistete hinausweist. Mit der Funktion wird nicht nur die Wirklichkeit dessen, was diese entwerfende Funktion gerade leistet, sondern sie selbst hinterläßt stabile Momente. Das heißt, die ‚Lebensentwürfe‘ und die ‚Entwürfe erhellender ratio‘ sind Tätigkeiten der Vernunft an sich selbst. Und wenn tatsächlich das Sichwissen als ein Sichgestalten in die Erscheinung tritt, dann konstituiert sich damit ineins mit der dogmatischen Evidenz die egologische Habitualität. Das heißt, es wird stets von einem bestimmten in geschichtlicher Zeitigung gewordenen Glaubensboden ausgegangen. Sicher transzendiert sich das cogitative Bewußtsein mit seinen Leistungen immer wieder, aber nicht nur so, daß es in pulsierend neuen Struk-

⁵² Vgl. hierzu Th. Litts Bemerkungen über die ‚Unableitbarkeit des Geistes‘ in ‚Mensch und Welt‘, München 1948, S. 292 ff.

⁵³ Vgl. Rothacker a.a.O. S. 297 und E. Husserl in ‚Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘ (Husserliana Bd. VI), Den Haag 1954, S. 273 ff.

turen, Stilen, Lebensweisen fungiert (die dann seine ‚zweite Natur‘ bilden), sondern vielmehr auch so, daß eine Paratranszendenz erfolgt⁵⁴, indem die ausweisenden cogitationes auch das sich als Zentrierungspol gebende Ich (mit einer ganz bestimmten Habe begabt) entstehen lassen. Auf Grund der gelebten Leistungen und der daraufhin niedergeschlagenen ichlichen Habitualitäten ist das Bewußtsein ‚dogmatisch‘. Es gibt eben den Überzeugungen Raum und läßt das ego von einem Glaubensboden ausgehen.

Aber noch vor den Untersuchungen im transzendentalen Bereich ist die Gewohnheit rein psychologisch-anthropologisch relevant, weil sie die Brücke zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen Spontaneität und Mechanisierung, zwischen Geist und Natur zu schlagen scheint. Denn selbstverständlich liegt es nahe, die Gewohnheit unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß hier eine positiv beobachtbare kontinuierliche Abschattung von Begründendem und Begründetem in die Erscheinung tritt. Gerade der Übergang von Bewußtem zu Unterbewußtem, von Spontaneität zu Habitualität, von Autonomie zu Automation verbindet die ganze Fragestellung mit der der Erziehung und Bildung im weitesten Sinne. Bildung ist dann die Gewohnheit des (ganz neutral aufgefaßten) Revelanten, Moral die Gewohnheit des Guten. Alles in allem verweisen — noch im mundanen Bereich — diese Fragen auf die Möglichkeit und auf die Tatsache der Beziehung zwischen Körper und Geist. Dabei soll durchaus offen bleiben, ob ‚Gewohnheit‘ ein so universales Phänomen ist, daß man sogar ‚Trägheit‘, ‚Anpassung‘ und ‚Assimilation‘ außerhalb des organisch-biologischen Bereichs ansetzen darf. Innerhalb dieser Region jedoch besitzt die Gewohnheitsbildung über die Wichtigkeit eines besonderen biologisch-psychologisch-anthropologischen Problems hinaus eine eminente philosophische Bedeutung eben deswegen, weil hier die Entstehung, das Auftauchen, die ‚Emergenz‘ von etwas Neuem unmittelbar verfolgt werden kann⁵⁵. Es besteht kein Zweifel darüber, daß diese Seite des Gewohnheitsproblems diejenige ist, die zuerst gesehen worden ist, als die ganze in Frage stehende Problematik überhaupt ernst genommen wurde: das heißt, in den Bemühungen der französischen Spiritualistenschule und den vom biranistischen Denken geprägten Strömungen. Denn sicherlich darf, wenn Gewohnheit nun traditionellerweise stets als eine Art ‚zweiter Natur‘ angesehen wird, die Doppelmöglichkeit der Interpretation von ‚Natur‘ nicht übersehen werden. *Natura naturans* und *natura naturata* lassen sich ihrem Sinne nach vielleicht nur von hier aus, wo Spontaneität in Automatisierung übergeht, direkt erfahren. Auch wenn die Gewohnheit als eine Art Mechanisierung verstanden wird, ist sie dennoch nicht einfach eine vorgegebene Vorhandenheit im Sinne einer von unfixierter Dauer her existierenden Natur, sondern sie stellt gerade nur etwas nach der Art von Natur Funktionierendes dar, das deshalb nicht eigentlich Natur ist, weil wir seine Entstehung

⁵⁴ Über Transzendenz u. Paratranszendenz siehe Osk. Beckers Pariser Kongreßbericht 1937.

⁵⁵ Vgl. hierzu Jacques Chevaliers Buch ‚L'Habitude-Essai de métaphysique scientifique, Paris 1929. Chevalier geht über eine so angedeutete Naturphilosophie noch hinaus, da er Gewohnheitsbildung auch im anorganischen Bereich annimmt. Das ganze 2. Kapitel (L'Habitude dans le monde inorganique) ist diesem Versuch gewidmet.

erleben und verfolgen können. Ein Rückschluß von der erlebbaren Konstitution quasi-mechanischer, nämlich eben gewohnheitsmäßiger Strukturen auf die Bildung und Entstehung natürlicher Formen und Strukturen überhaupt liegt da doch nahe⁵⁶.

Gewohnheitsbildung wäre dann der Schlüssel, das Wirken der *natura naturans* von der faßbaren *natura naturata* her aufzurollen, die ‚Natur‘ als einen versteinerten ‚Geist‘ aufzufassen. Und eben damit tritt das Problem der Konstitution von etwas Neuem überhaupt in den Blick. Es könnte ja sein, daß der im Bereich der traditionellen Metaphysik gefundene Ansatz bezüglich der Aufhellung des Verhältnisses von *natura naturans* und *natura naturata* ersetzt werden könnte durch den Ausgang von der auch diese metaphysischen Positionen erst ‚setzenden‘ und verständlichmachenden transzendentalen Subjektivität. Jedenfalls stellt in beiden Fällen das Problem der Gewohnheit kein nebensächliches, zufälliges und willkürlich herausgegriffenes Problem dar. Denn: was sich je als Naturtatsache zeigt, scheint doch ebenso wie jedes sogenannte mundan-geistige Gebilde eine Setzung, eine Leistung, ein Entwurf des Bewußtseins überhaupt zu sein⁵⁷. Die *natura naturans* ist *da n n* kein Seiendes. Sie ist nur traditionellerweise etwas, wenn man sie zum Seienden in Beziehung setzt und an ihm mißt. Sie ist dann allerdings noch immer von gleicher Art wie eben dies Seiende, mag sie auch als die Entspringen-Lassende bezeichnet werden. Erst wo dem Begründungszusammenhang wirklich nachgegangen wird, wird die konstitutive Bedeutung der Subjektivität sichtbar. Sie tritt in den *cogitationes* mit ihren Sinn- und Erlebenselementen in die Erscheinung⁵⁸. Im intelligere, *videre*, *cogitare* wird entworfen, was nicht schon vorgegeben ist: hier tritt in die Erscheinung, was sein soll, und insofern ist die Form der Subjektivität die dogmatische Form überhaupt, denn hier liegt ja Selbstbegründung vor. In ihr konstituiert sich eine Habe, auf die zurückgekommen werden kann. Damit erfolgt die Begründung eines ‚Glaubensbodens‘, eine ‚*fixation of belief*‘⁵⁹. Beide geben den Horizont ab, innerhalb dessen sich verstehender Umgang, intuitives Schaffen, bewußtes Handeln und zielgerichtete theoretische Forschung abspielen können. Wenn die konstituierende Subjektivität sich überhaupt in ‚dogmatischen‘ Entwürfen manifestiert, dann in solchen des ‚Gewohnheitsverständnisses‘ nicht minder als in anderen. Insofern kann die Gewohnheit, da entwerfende Leistungen ja habitualisierende Folgen haben (können), am ‚dogmatischen‘ Charakter konstituierender Subjektivität *z u e r s t* abgelesen werden. Daß solche konstitutive Leistung darüber hinaus auch im kulturellen Bereich als solchem niedergeschlagen ist, ergibt sich als Folge jener Voraussetzung, womit

⁵⁶ S. Chevalier a.a.O. S. 2.

⁵⁷ Vgl. hiergegen u. a. E. Rothackers Abhandlung ‚Die dogmatische Denkform und das Problem des Historismus‘, in Akademie der Wiss. u. d. Literatur Mainz, Jg. 1954 Nr. 6, bes. S. 297.

⁵⁸ Siehe hierzu Walter Schulz ‚Der Gott in der neuzeitlichen Metaphysik‘, Pfullingen 1957, vor allem die Behandlung des Problems der Subjektivität in der ersten Vorlesung ‚Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik‘, S. 14 f.

⁵⁹ Charles Sanders Peirce, ‚The fixation of Belief‘, in *Popular Science Monthly* 12 (Nov. 1877), Abs. III.

dann die Kulturen durchaus auf ‚Systemen stereotypisierter und stabilisierter Gewohnheiten‘ aufrufen können⁶⁰.

In der Fundierung von ‚Glaubens- und Überzeugungsböden‘ wird die dogmatisierende, also habitualitätensetzende Funktion der Subjektivität sichtbar. Es wird hier nicht mehr von *natura naturans* gesprochen, weil auch das, was sie etwa als metaphysische Entität ‚sein‘ soll, erst in aufzeigenden Leistungen dieser Subjektivität zutage, d. h. ins Bewußtsein tritt. Diese Subjektivität begründet in ihren dogmatischen Leistungen zugleich Überzeugungen, auf die zurückgegangen werden kann, das heißt, sie habitualisiert. Insofern wird die in cogitationes auftretende Subjektivität der Urquell von habitualisierender Wirkung überhaupt sein. Das Bei-sich-bleiben-Wollen macht sich da bemerkbar und nicht zuerst das Sich-anpassen-Wollen. Das Haben von Einstellungen und das Stehen in Überzeugungen geht dem Sich-Anpassen voraus, so daß die mundane Gewöhnung nur möglich ist, weil schon Habitualitäten vorliegen.

Das, was hier das Nächste ist, liegt dem unmittelbaren Zugriff durchaus fern. Der Glaubensboden, der Habitus, von dem her gelebt wird, ist und bleibt zunächst stets völlig unproblematisch. Aber daß auch er nicht nur entworfen, sondern ineins damit fortlaufend gefestigt worden ist, unterliegt keinem Zweifel. Die Selbsterhellung der Subjektivität in den cogitationes scheint das Selbstverständlichste zu sein, so daß hier, wo die Frage der Gewohnheitsbildung tatsächlich ihren Ansatz hat, zunächst kein Problem gesehen wird⁶¹. Wenn es richtig ist, daß ‚eine Dogmatik die Theorie je eines durch bestimmte Belichtung ermöglichten objektiven Aspektes‘ ist⁶², dann heißt das, daß hier etwas ins Licht tritt, was bleibende Charaktere fundiert. Und dann hätte eine Dogmatik der Gewohnheit hier einzusetzen, weil sie in der fortlaufenden Aufdeckung physiologisch-psychologisch-anthropologisch relevanter Momente schließlich auf die philosophische Seite des Problems selbst stößt, die vor allem bei transzendental-philosophischer Betrachtung sichtbar wird. Was sich zeigt, sind eben nicht nur sinn- und bedeutungshaltige Einheiten sachlicher, objektiver Art, sondern auch Habitualitäten eigener, von der Vorhandenheit verschiedener Seinsweise. Was hier begründet wird, ist vom Vorgegebenen durchaus abzusetzen, so daß die phänomenzugewandte Forschung neben dem *φαίνόμενον* die besondere Wirklichkeit der *φάνσις* wird anerkennen müssen. Damit hängt das Problem der Gewohnheit (verstanden als das der Habitualitäten und der egologischen Habitus) von vornherein mit dem der dogmatische Setzungen zeitigenden cogitationes zusammen. Freilich ist diese Wendung von der metaphysischen *natura naturans* und ihrer Schaffung einer *natura naturata* hin zur vormetaphysischen transzendentalen Subjektivität und ihren phänseologischen und phänomenalen Setzungen ein spätes Ereignis⁶³.

Die metaphysische Bedeutung des Problems der Gewohnheit wurde erst in

⁶⁰ S. Arnold Gehlen, ‚Urmensch und Spätkultur‘, Bonn 1956, bes. S. 22 ff.

⁶¹ Vgl. hierzu E. Finks Aufsatz ‚Zum Problem der ontologischen Erfahrung‘, in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza 1949, Bd. II S. 733 ff.

⁶² Vgl. E. Rothacker a.a.O. 294.

⁶³ Vgl. Husserls Ausführungen zur ‚Phänseologie‘ in den Manuskripten F I 23 S. 150 ff.

der Neuzeit richtig gesehen. Bis dahin ist im wesentlichen das Verhältnis von ‚Natur‘ und ‚zweiter Natur‘ zueinander als ziemlich unproblematisch empfunden worden. Die dem sogenannten spiritualisme positiviste⁶⁴ angehörenden französischen Denker aus der Schule Maine de Birans haben (nach Ansätzen bei den condillacistischen ‚Ideologen‘ Laromiguière, Destutt de Tracy und Cabanis und auf der Folie von deren unmetaphysischen, sensualistischen, rein-positivistischen Forschungen) das Problem der Gewohnheit als den Schlüssel für das Verständnis von Natur und Geist und damit als das Kernproblem der Naturphilosophie angesehen. Der passive Transformationsmechanismus Condillacs⁶⁵ reicht eben nicht zu, die faktischen Phänomene zu erklären. Gegenüber der traditionellen Meinung über die Gewohnheit und über das Wesen ihres Funktionierens wird damit eine dynamische Auffassung durchgesetzt. Wenn Gewohnheit tatsächlich eine ‚zweite Natur‘ begründet, muß jede (wie immer geartete) Lehre von der Gewohnheit implizit eine Naturphilosophie enthalten. Die minutiöse Beobachtung positiver Tatsachen erlaubt (nach Maine de Biran, Ravaisson-Mollien, Léon Dumont, Albert Lemoine, Victor Egger, Henri Bergson, Roland-Gosselin, Jacques Chevalier u. a.) die Feststellung, daß Natur auch natura naturans ist. Sie zeigt sich im Leben selbst; und daß es sich um eine echte, wirkende Wirklichkeit handelt, wird deutlich, wenn man den Erfahrungen des Zusammenhangs von Wollen und Widerstand nachgeht. Vielleicht ist das Leben tatsächlich nicht die letzte und höchste Sublimierung einer ‚anfänglich‘ und ‚ursprünglich‘ unbelebten Natur, sondern umgekehrt wird sich möglicherweise Natur nur vom Leben her als eine abgelagerte (in den Mechanisierungen und Automatisierungen) petrifizierte Form eben dieses Lebens verstehen lassen. Während die Automation eine Abschwächung des ursprünglich setzenden Funktionierens bedeutet, ist umgekehrt diese Setzung selbst bloß mit ihrem zeitigenden Akzent schon schöpferisch. Denn wenn die bloße Wiederholung erlebnismäßiger Prozesse neben dem (selbstverständlich unerläßlichen) ‚Was‘ Neues hervorbringt, das eben mit dem Wort ‚Gewöhnung‘, ‚Gewohnheit‘, ‚Habit‘ etc. ausgedrückt wird, dann muß hier die Wirkung von etwas gerade nicht Vorgegebenem, also von Freiheit, vorliegen. Freiheit scheint der Natur zunächst einmal strikt zu widersprechen.

Denn gleich, ob der Mensch ein ‚Sonderwurf der Natur‘ ist, ob er ein zwischen ‚Endlichkeit und Unendlichkeit gestelltes Wesen der Mitte‘ darstellt, oder ob er die ‚Krone der Schöpfung‘ sein soll, immer lebt er in einer Welt, einer Wirklichkeit, einer Natur, die ihm etwas Vorhandenes, Vorgefundenes, Vorgegebenes sein muß. Erst im Umgang mit alledem, in der Handhabung des Zugänglichen, in der Schau erfolgt ein Eindringen in diese Natur. Es ergibt sich mit dem Beherrschenwollen, das nicht gelingt, wenn nicht die Gesetze bekannt sind. Diese Gesetze und Strukturen weisen dabei jedoch über die Natur selbst, die sie beherrschen, hinaus. In der Erfahrung des gesetzlich geregelten Natur-

⁶⁴ So nennt I. Benrubi die von Maine de Biran im 19. Jahrhundert ihren Ausgang nehmende Strömung, vgl. *Philosophische Strömungen in Frankreich*, Leipzig 1928, 2. Hauptströmung, S. 310 ff.

⁶⁵ Vgl. Condillacs *Oeuvres philosophiques*, 3 vols, ed. Georges Le Roy, Paris 1947 ff.

zusammenhangs liegt der erste Anlaß, das gegenständlich Vorhandene zurückzuführen auf das Nichtvorhandene, Begründende. Der Weg zur Beherrschung der Natur führt somit über die Erfassung der Voraussetzungen, unter denen Natur als Ganze und damit die einzelnen Naturerscheinungen in ihr möglich sind. Der Weg zu den Gründen ist aber der Weg zum Geist. Der französische Spiritualismus ist denn auch durchaus beherrscht von dem Gedanken, den Voraussetzungs- und Begründungszusammenhang metaphysisch zu interpretieren und etwa nach der Art des Verhältnisses von *natura naturans* und *natura naturata* zu verstehen.

Die Möglichkeit zu einem Verständnis wird darin gesehen, daß der Mensch, der eben als verstehender den ‚Geist‘ zeigt und der die Realität dieses seines wollenden Geistes am Erlebnis des Widerstandes unter Beweis gestellt erhält, von seiner Natur nicht loskommt und genau eben damit den Zusammenhang von Natur und Geist erfährt. Die *N a t u r* des Menschen ist dann zweifellos nicht das *W e s e n* des Menschen. Denn daß die Betätigung natürlicher Vermögen und Anlagen neue Charaktere entstehen läßt, ist eine Erfahrung, die nicht originell ist. Daß aber dies Neue bei Gelegenheit des Auftretens bekannter (alter) Funktionen in die Erscheinung tritt, ohne ein Teilmoment eben dieses Alten auszumachen, läßt den Ring des lückenlos Determinierten durchbrochen erscheinen und den Ursprung in der Freiheit sichtbar werden. So jedenfalls versteht es die metaphysisch-spiritualistische Deutung, die der transzendentalphilosophischen Interpretation vorausgeht. Daß die Natur wiederkehrt, auch wenn man sie auszutreiben versucht, ist eine bekannte Weisheit⁶⁶. Aber daß diese Natur ihren Sinn als metaphysische Entität ebenfalls erst auf Grund begründender Leistungen zugesprochen erhält, stellt eine Vertiefung der Problemstellung dar. Es handelt sich nicht mehr um ‚Wesen‘ und ‚Schein‘, um ‚eigentliches‘ und ‚uneigentliches‘ Sein, sondern um die Aufhellung der Seins-, Sinn- und Erlebenscharaktere insgesamt. So wie dann die sogenannte ‚erste Natur‘ eine konstituierte, nämlich in ihrem Sein und Sinn so und so sich gebende ist, ebenso ist dann die ‚zweite Natur‘ von den begründenden *cogitationes* her zu verstehen, und zwar von deren zeitigendem Auftreten als solchem. Das Problem der Konstitution ist aber das der Subjektivität und ihrer transzendentalen Leistung.

4.

Gewöhnung ist nicht wie das Wahrnehmen, Vorstellen, Handeln, Urteilen intentional gerichtet auf . . . Es gibt keine Gewohnheitsintention, der dann eine Klasse eigener ‚Gegenstände‘ (*cogitata*) als intendierten Konstitutionspolen entspricht. Wenn von Gewohnheit, Gewohntsein, Gewohntem die Rede ist, so wird damit ein Aspekt am Wahrgenommenen, Vorgestellten, Geurteilten usw.

⁶⁶ Horaz Epoden 1, 10, 24.

zum Ausdruck gebracht⁶⁷. Es besteht ein Unterschied zwischen den sachintentionalen Leistungen und den mitlaufenden subjektiven Genesen. ‚Lernen‘, ‚Sich-angewöhnen‘, ‚Wissen‘ und ‚Können‘ stellen also Phänomene eigener Art dar. Das Grundmotiv liegt im ‚Erwerben‘, denn Gewohnheit fixiert ja etwas, was gerade nicht präformiert und vorgegeben war. Das besondere Moment ist hier, daß die Gewohnheit als das ursprünglich Unwillkürliche selbst wieder zum großen Teil auf Wirkungen des Wollens zurückgeht. Aber dennoch sind weder die bedingten Reflexe, noch die durch Erfolg oder Mißerfolg regulierten blinden Versuchsbewegungen für die Gewohnheitsbildung allein von Interesse (Ricoeur).

Im Grunde sind bei der Gewohnheit drei Faktoren aufzudecken: das bewahrende, das modifizierende und das schöpferische Moment⁶⁸, wenn auch nur mit Bezug auf die fonction créatrice eigentlich von ‚Erwerb‘ gesprochen werden kann. Gewohnheit dient sicher einmal dazu, den Menschen zu erhalten oder das *suum esse conservare*, indem eben Anpassung, Assimilation und Akkomodation erfolgt. Aber ebenso sicher wirkt sie in der Richtung, den Menschen oder das Menschsein überhaupt im Bereich des Lebendigen zur Geltung zu bringen. Diese These gilt es natürlich zu begründen. Auszugehen ist dafür davon, daß in der Gewohnheit sich Natur und Geist zweifellos berühren, oder daß Willkürliches und Unwillkürliches, Bewußtes und Unbewußtes ineinander übergehen. Das hat nichts damit zu tun, daß ein zielgerichtetes Wollen mit Blickpunkt auf das neue zu Erstellende im Spiel ist. Auch wenn wiederholende, übende, anpassende Vorgänge, Handlungen, Einstellungen gewollt werden können, so hängt der hier in Rede stehende ‚Erfolg‘, nämlich die Gewöhnung und die Ausbildung der Gewohnheit, vom Wollen doch nicht direkt ab. Wo gelebt wird, bildet sich zwischen gewollter Anstrengung und organischer Verhaltensweise ein Verhaltensschema (eine Tendenz), worin jeweils das vorher Geleistete (Gedachte, Getane) niedergeschlagen ist. Damit steht in der normalen Lebenssituation nicht einfach ein Wollen, ein Sichanstrengen, eine Willensanspannung am Anfang, sondern es ist eine quasi willensunabhängige, formgewordene und formgebende Tendenz oder eben ein Verhaltensschema in gleicher Weise anzusetzen. Das heißt, Natur steht neben der zweiten Natur, und es ist der Frage des Ursprungs auch hier nachzugehen.

Diese Frage betrifft eben die formgebenden und formgewordenen Tendenzen als natürliche und quasi-natürliche⁶⁹. Die Gewohnheit bestimmt jeweils rückwirkend das Wollen, und zwar in dem Augenblick, wo eine Angewohnheit mit einem ‚tendenziösen‘ Charakter aufgebaut worden ist. Diese Angewohnheit bestimmt das Verhalten nach der Art einer Naturtendenz, ohne doch Naturtendenz zu sein. Angewöhnen heißt nichts anderes als nach der Art von organischen, vom Leben selbst ursprünglich hervorgebrachten Instanzen fungieren,

⁶⁷ Vgl. zum Folgenden das aufschlußreiche Kapitel *De L'Habitude* in Paul Ricoeurs *Philosophie de la volonté*, Paris 1949, S. 264 ff. Allerdings werden dann vom Boden der Ricoeurschen Analysen aus transzendental-phänomenologische Aspekte sichtbar gemacht, die über das bei Ricoeur Vorfindliche hinaus weisen.

⁶⁸ Siehe Maurice Pradines *Traité de psychologie générale*, tome I, S. 113 (zitiert bei Ricoeur S. 265 Anm. 2).

⁶⁹ Vgl. A. Burloud, *Principes d'une psychologie des tendances*, Paris 1938, S. 141 ff. (Ricoeur 266, Anm. 1, 2).

nachdem die aus Initiative und Aktivität heraus erfolgende Leistung gerade den Initialcharakter verloren hat. Damit tritt ein quasi-ursprüngliches Sich-verstehen-Auf . . . in die Erscheinung. Je unwillkürlicher die Vollzüge werden, um so mehr stellen sie eine Art Verlängerung der ursprünglichen Anlagen und Seinsweisen dar. Damit entzieht sich die Gewohnheit zugleich der interessiert zugewandten Aufmerksamkeit. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß Gewohnheit im echten Sinne und Disziplinierung zunächst nichts oder nur in Analogie miteinander zu tun haben. Regelmäßige Verrichtungen (früh aufstehen, kalt duschen etc.) sind durchaus damit, daß sie immer wieder erfolgen, noch nicht angewöhnte Verrichtungen. Wo sie wider Willen erfolgen oder gegen die eigenste Neigung, stellen sie zwar eine regelmäßig auftretende, aber nur aus stets neuem Willensentschluß einsetzende Leistung dar⁷⁰. Hier könnte man am ehesten noch von einer Gewöhnung des initiierten Willens sprechen, nicht aber von einer Angewöhnung der in Frage stehenden Verrichtungen. Was man sich, wenn man sich zu stets in gleicher Weise funktionierenden Entscheidungen diszipliniert hat, auf diese Art ‚angewöhnte‘, ist sicherlich das Gegenteil einer wie eine ‚zweite Natur‘ wirkenden erworbenen Unwillkürlichkeit.

Man muß also, wie sich sehr leicht feststellen läßt, bei der Behandlung der Frage der Gewohnheit, zwei durchaus voneinander verschiedene Aspekte unterscheiden, weil man einmal unter Gewohnheit eine Art Eigenschaft, Disposition oder Tendenz, die bleibt, verstehen kann, die ἕξις ist; und weil zum anderen eben diese ἕξις durch Gewöhnung zustande gekommen ist, also durch συνήθεια. Die in der Disziplinierung liegende Gewohnheit ist zweifellos nicht eine solche, die eine Hexis begründet hat. Man kann zu ‚gewohnter Stunde‘ aufstehen, ohne sich daran gewöhnt zu haben (Chevalier). Nicht alles, was regelmäßig, häufig, sogar erwartungsgemäß in gleicher Weise abläuft, erfolgt damit quasi-natürlich — eben weil die Wiederholung in solchem Falle keine wirkliche Gewohnheit begründet hat. Damit etwas als ‚zweite Natur‘ bezeichnet werden kann, muß es als Ursache für die Wiederholung und für das regelmäßige immer wieder Neutreten wirken. Jemand, der etwas ‚zu tun pflegt‘ (solet), tut es damit noch längst nicht aus Gewohnheit, sondern vielleicht auf einen Rat hin, aus Überzeugung, aus Unvermögen zu anderem etc. Freilich ist es möglich und u. U. sogar die Regel, daß, wenn etwas zu geschehen pflegt oder immer wieder erfolgt, aus der Wiederholung eine echte Gewohnheit im Sinne einer Art Disposition entsteht⁷¹. Damit konstituiert sich dann ein psychologisches ‚inneres‘ Verhaltens- und Einstellungsschema, das als solches nun wieder zur bewirkenden Ursache für das Verhalten und für die Einstellung wird, durch welche es selbst begründet worden ist: wer (um ein Beispiel zu gebrauchen) etwa um sieben Uhr aufzustehen pflegt, muß geweckt werden; wer sich aber daran gewöhnt hat, um sieben aufzustehen oder es sich angewöhnt hat, der braucht nicht geweckt zu werden⁷². Was nicht einfach geschieht und abrollt, sondern was man

⁷⁰ Vgl. Ricoeur a.a.O. S. 267.

⁷¹ Vgl. hierzu J. Chevaliers Ausführungen in *De l'habitude* (Paris 1929), vor allem S. 15 ff.

⁷² Chevalier weist hier auf den Artikel zum Stichwort ‚Habitude‘ in *Lalandes Vocabulaire philosophique* (Paris 1951), vor allem auch auf die Bemerkungen von F. Tönnies hin (S. 393/4 bei Lalande).

darüber hinaus, daß man es zu tun pflegt, auch noch zu tun liebt, kann zur ‚zweiten Natur‘ werden. Das heißt, unter ‚zweiter Natur‘ ist damit ein *erworbenes Spontanvermögen* zu verstehen, an dessen Ursprung willentliche Vollzüge stehen sowie bleibende Verhaltensweisen, die in der regelmäßigen Durchführung weniger Aufmerksamkeit, Anstrengung, Willensaufwand etc. kosten.

Freilich ist auch hier wieder ein Doppelaspekt zu beachten. Selbst wo es sich um eine Art ‚innerer Disposition‘ handelt, die entstanden ist, weil man etwas ‚zu tun pflegte‘, und die die nur beim ersten Hinsehen paradoxe ‚erworbene Spontaneität‘ der ‚zweiten Natur‘ begründet hat, selbst da finden sich noch die Momente der Aktivität und der Passivität in der Gewohnheit aufgehoben. In diesem Sinne jedenfalls hat man von den ‚aktiven‘ und ‚passiven‘ Gewohnheiten gesprochen⁷³. Das Moment der Aktivität zeigt sich genau im Erwerb und in der Konstitution von Fähigkeiten, Fertigkeiten, Vermögen etc., wobei Gewohnheit und Gewöhnung hier in der zunehmenden Erleichterung der Durchführung und des Ablaufs zum Ausdruck kommen⁷⁴. Passive Gewohnheiten finden sich demgegenüber, wenn nicht Handlungen, Tätigkeiten, Operationen in Rede stehen, sondern wenn es sich um die Erregung des Sinnesapparates etwa handelt. Dabei wird ein neuer Zustand begründet und gewonnen, der sich in Adaptationen, das heißt in zunehmend abgeschwächter Registrierung von Eindrücken ausdrückt⁷⁵.

Bei so grundlegenden Unterschieden nimmt es nicht wunder, wenn die Resultate, die derart differieren, einer besonders sorgfältigen Prüfung unterzogen werden müssen. Wenn das Wort ‚Gewohnheit‘ nicht völlig entleert werden soll und wenn es nicht einfach eine statistische Feststellung auszudrücken hat, dann ist — trotz der eben getroffenen Trennung des ‚Passiven‘ vom ‚Aktiven‘ — daran festzuhalten, daß Gewohnheit als solche stets eine Art bleibender *Tendenzen* bedeutet, das heißt, daß sie auch im Falle der Ausbildung sogenannter ‚passiver Gewohnheiten‘ (im Sinne Maine de Birans) dennoch auf Leben, auf Aktivität, auf Betätigung zurückgeht. Der *Organaktivität* ist ebenso Aufmerksamkeit zu schenken wie der *operativen*. Wenn von ‚passiven Gewohnheiten‘ gesprochen wird, ist zu bedenken, daß der Zustand der Passivität erreicht *worden* (das heißt, daß ‚man‘ *passiv geworden*) ist. Mögen also die Resultate der Gewöhnung und der Gewohnheit als ‚Passivwerden‘ oder als in eminenter Weise ‚Aktivwerden‘ bezeichnet werden: beide Ergebnisse weisen sich deshalb trotzdem als Folgen ursprünglich aktiver Vollzüge aus. Dieses Moment darf in keiner Weise aus den Augen verloren werden. Bei Chevalier heißt es: *L'habitude, dans l'un et dans l'autre cas, aboutit à des résultats opposés, passivité*

⁷³ Daß diese Einteilung von Maine de Biran (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1802) stammt, ist bekannt. Chevalier folgt dieser Unterscheidung und weniger Victor Eggers Vorschlag, den ‚positiven‘ (einfachen) Gewohnheiten ‚negative‘ (in geistiger Bemühung korrigierte) an die Seite zu stellen. Vgl. Chevalier a.a.O. S. 16 (Anm.) und Artikel ‚Habitude‘ in *Lalandes Vocabulaire*, a.a.O., S. 391 ff.

⁷⁴ Als Beispiele dienen tanzen, schreiben, musizieren, sich beherrschen, reflektieren können usw.

⁷⁵ Hier wäre die Gewöhnung an warm, kalt, an Witterung und Ernährung, die Modifizierung der medizinischen Toleranz etc. zu nennen.

d'une part, activité de l'autre. Mais dans les deux cas elle y arrive par un processus actif, par un mouvement, par un effort, soit des sens ou de l'intelligence pour s'assimiler leur objet, soit de la force vitale ou de la volonté pour s'assimiler à lui. Il n'y a donc pas d'habitudes passives, à moins qu'on ne désigne de ce nom ce qui arrive ordinairement mais non nécessairement, les événements «habituels», les manières d'être «habituelles» . . . Mais l'habitude elle-même, considéré dans son processus, sinon dans ses effets, est active par nature, et lorsqu'en apparence elle é mouss e ou affaiblit chez nous une impression de la sensibilité par exemple, c'est parce que l'activité du sujet a pris le pas sur l'excitation produite par l'objet et, s'étant mise à son niveau, en subit moins le contre-coup. On est devenu passif: il a fallu un effort pour cela . . .⁷⁶.

So ist die ‚zweite Natur‘ als *g e w o r d e n e* geradezu ein Musterbeispiel für die leistende Funktion der Aktivität. Zweifellos gibt es damit eine besonders merkwürdige Art des unwillkürlichen Geschehens. Wenn sich das Subjekt die Resultate der zu eigenen Erwerbungen führenden Aktivität und Spontaneität assimiliert, gewöhnt es sich etwas an, wobei die initierende (herrschenwollende) Aktivität, Spontaneität und *voluntas* mit der Zeit selbst zu einer Art Natur entwirft. Damit wird ineins der Umkreis des präformierten Sich-verstehenkönnens-Auf . . . erweitert. Eine Angewohnheit hat sich etabliert und damit ein Wissen, Können, Vermögen, Sichverstehen. Zugleich liegt damit ein quasi-vorgegebenes (wenn auch in der Zeit erworbenes) Handlungsschema zur Lösung bestimmter Aufgaben vor⁷⁷. Gewohnheit wird also gerade hierdurch von einem puren unbewußten Automatismus und Mechanismus zu unterscheiden sein. Sie stellt nicht einfach eine ‚Sklerose‘⁷⁸ dar, nicht die banale Alltäglichkeit gegenüber der vollen Freiheit — auch wenn die der Untersuchung zunächst zugänglichen Phänomene wie die der Assoziation, der stereotypen Fließbandarbeit, der Rationalisierung ganz allgemein eine solche Mechanisierung und Automatisierung durch die Gewohnheitsbildung unter Beweis zu stellen scheinen. Tatsächlich ist nun ein automatisiertes und mechanisiertes Bewußtsein nicht etwa ein ursprüngliches Bewußtsein. Die primäre Bewußtseinswirklichkeit ist nicht die sogenannter elementarer (speziell am Phänomen des Nichtfunktionierens im Krankheits- oder Anomaliefalle zu entlarvender) Automativvorgänge, sondern umgekehrt verstehen sich Mechanisierung und Automatisierung als Sekundärentwicklungen ursprünglich komplexerer Aktivvorgänge. Dazu gehört die Gewöhnung. Daß sie den Charakter einer ‚stereotypisierten‘, ‚mechanisierten‘, ‚automatisierten‘ Verfallsform gewinnen kann, sagt nichts über ihr ursprüngliches Fungieren, das allerdings möglicherweise von den in den Bahnen der Elementenpsychologie festgefahrenen naturwissenschaftlichen Psychologien übersehen worden ist. So kommt es zunächst auf eine Klärung der Struktur der Gewohnheit an. Erst daraufhin kann die Auslösung der wohl strukturierten Funktionen zweiter Hand einer Betrachtung unterworfen werden⁷⁹.

⁷⁶ Vgl. J. Chevalier, *L'Habitude*, a.a.O. S. 16 ff.

⁷⁷ Das ist eben das Schreibenkönnen, Lesenkönnen, Schwimmenkönnen etc.

⁷⁸ So sagt Ricoeur.

⁷⁹ Bei Ricoeur heißt es: *L'étude de l'involontaire qui caractérise l'habitude porte deux*

Die Gewohnheit unterscheidet sich vom Reflex, der von einem bedingenden Reiz abhängig bleibt, dadurch, daß sie einen den Willenssetzungen nachgeordneten affektiven Impuls darzustellen scheint. Sie tritt nicht reflexartig in die Erscheinung, sondern gibt sich wie ein unwillkürlich gewordenes Verhaltensschema. Wo das Willensmoment zunehmend ausfällt, wird die Leichtigkeit der Erfüllung des Schemas größer. Tatsache ist aber, daß dank der Wirkung des Zeitfaktors, dank Wiederholung und Wiederauftreten die unwillkürliche Betätigung psychisch-organischer Funktionen häufiger wird, wobei das ursprünglich willensmäßig Geleistete eintaucht in die Sphäre des nie bewußt und willensmäßig Vorsichgegangenen. Und nur in diesem Sinne läßt sich bei der Gewohnheit von einer Rückkehr der Freiheit in das Reich der Natur reden⁸⁰. Die Gewohnheit schaltet das reflektierte Bewußtsein zweifellos aus; und wenn gewohnheitsmäßiges Geschehen unbewußt abrollt, so nur, weil die eigentlich zur Bewußtheit berufene Instanz bereits passiert worden ist. Man gewöhnt sich nur an etwas, wenn man es intendiert hat und wenn hierdurch so etwas wie ein Organ weiterer Intentionen geschaffen worden ist.

Gewohnheit stellt, ganz im Sinne der Gestaltpsychologie, kein assoziatives Verbinden invariabler psychischer Elemente, sondern im Gegenteil die neuschaffende Strukturierung von Faktoren dar, die eben in diesem Zusammenhang ihren Sinn völlig ändern. Insofern tritt mit der Gewohnheit von den drei bei Pradines hervorgehobenen Momenten (die als *conservatrice*, *réformatrice* und *créatrice* bezeichnet wurden) eben das letzte deutlich hervor. Gewohnheit kann durchaus als ‚Form‘ beschrieben und muß als Sich-verstehen-Auf . . . begriffen werden.

Mit Recht hat Ricoeur die das Bewußtsein passierende, ins ‚Unterbewußtsein‘ gesunkene Gewohnheit als Strukturzusammenhang und Verhaltensschema von der Auslösung quasi-spontaner Verhaltungen unterschieden. Ein faktischer Ablauf ergibt sich nur, wenn er gewünscht ist und wenn keine Aversion gegen ihn besteht. Eine Gewohnheit wird nicht einfach durch Wiederholungen hervorgerufen, sondern ergibt sich auf Grund von ‚Funden‘, von ‚Erfindungen‘, die eben nach Ausführung vielleicht zahlloser ‚Probierbewegungen‘ und Versuche als beste Resultate angesprochen, als relevant erlebt und als seinsollend festgehalten werden⁸¹. Im Ganzen ist und bleibt die Gewohnheit eine erworbene Seinsweise, die zu eigen geworden ist und dem Willen Macht leiht. Mit dem ‚Wissen‘ verhält es sich nicht sehr viel anders als mit dem ‚Können‘ (wie es in den Fähigkeiten und Fertigkeiten manifestiert wird). Auswendiglernen, mnemo-

aspects: sur la structure de la conduite apprise ou en cours d'apprentissage et sur son déclenchement; ou si l'on veut, sur son enchaînement et son déchaînement . . . (S. 269. Hier findet sich auch ein Hinweis auf Van der Veldts Buch *L'apprentissage du mouvement et l'automatisme*, Paris 1928).

⁸⁰ Vgl. F. Ravaisson, *De l'habitude* (Neuausg. Paris 1933) S. 62.

⁸¹ Il faut faire appel à une puissance d'essai en tous sens qui habite nos pouvoirs acquis; cette invention est particulièrement manifeste dans les savoir – faire qu'il faut acquérir d'un seul coup et sans détailler (équilibre à bicyclette, Saut à la corde, saut périlleux). Das Zitat findet sich bei Ricoeur a.a.O. S. 273, hier auch der Hinweis auf P. Guillaumes Buch *La formation des habitudes* (p. 119).

technische Assoziation usw. ist und begründet nicht ‚Wissen‘ im eigentlichen Sinne. Das Problem der Gewöhnung und der Gewohnheit verweist auch in diesem Bereich nicht auf einen vorliegenden (ins Spiel zu bringenden) Bestand, sondern auf ein Schema der Bewältigung des Unbekannten, also auf die *methodos* des Geistes. Nicht auf das Werkzeug des Geistes, also z. B. die sprachlichen (verbalen, syntaktischen, grammatikalischen, stilistischen) Schemata kommt es an, sondern auf die mit ihnen improvisierend operierende Spontaneität, deren erste, bekannteste Form freilich die Ideenassoziation ist. Das ins Auge springende Faktum wird dennoch aber dies sein, daß der Mensch alles, was er theoretisch, geistig, intellektuell, wissenschaftlich ‚weiß‘ und ‚verstehet‘, nicht näher oder anders kennt, als was er als körperliche Fertigkeit ‚kann‘.

Wissen ist, was ich nicht denke, sondern vermitteltst dessen ich denke. Es stellt ein *savoir-faire* dar⁸². Hier entgeht dem Bewußtsein also etwas, das es doch bestimmt. Im geistigen Bereich ist die Gewohnheit keine *cogitatio* neben anderen, vielmehr äußert sie sich in ihnen allen möglicherweise als ‚*spontanéité prévenante, ingénieuse*‘⁸³. Das Problem der geistigen Gewohnheit ist deshalb so schwierig, weil Gewohnheit das ego, das Subjekt, sich selbst entfremdet, sofern es eigentlich Spontaneität ist und nun plötzlich ‚objektiviert‘ wird. Wo Denkschemata eingesetzt werden, wo ein *savoir-penser* zugegeben wird, wo also ‚apriorische‘ Strukturen des spontan fungierenden Denkens als ursprüngliche und als erworbene angenommen werden, wird doch im Bereich der *cogitationes* selbst etwas als eben diesen *cogitationes* Entrücktes behauptet. Das heißt, ihnen entzieht sich das sie möglicherweise bestimmende eigene Strukturmoment. Wenn von einer ‚geistigen‘ Natur, von einem intellektuellen Charakter, von einem Ich mit einem eigenen Habitus die Rede ist, dann wird in all dem unwillkürlich Fungierenden eine Quasi-Objektivierung eben dieses Denkens vollzogen. Sie kommt in den ‚Methoden‘, in den ‚Auffassungsweisen‘, in den ‚Habitualitäten‘ zum Ausdruck. Der Niederschlag ist ein erworbener Habitus, des heißt ein mit der Zeit gleichsam Natur gewordenes Ich. Nicht ‚Ich‘ denke wirklich immer, sondern die *cogitationes* konstituieren neben dem sachlich Vermeinten zugleich das Ich. Damit ist gesagt *un cela pense habite le, je pense*⁸⁴. Die Alternative, die sich ergibt, ist die: entweder wird die Gewohnheit, die zu einer ‚zweiten Natur‘ (eventuell auch nur zu einer ‚zweiten Natur‘ mit ‚egologischen Habitualitäten‘) führt, das Ich objektivieren, noematisieren — oder aber es wird ein solcher substanzialisierender Zug gerade geleugnet, dann bleibt es bei dem Fluß der *cogitationes* und den dann nicht gegenständlich zu nehmenden Habitualitäten. Dabei kann keine Frage sein, daß dies besondere, nichtgegenständliche Sein der Habitus und Habitualitäten Probleme aufgibt. Im *cogito* weist sich sonst *je de s* Wissen und Können aus — wenn dies nun selbst wieder strukturell gelenkt, bestimmt und gesteuert ist, so wird eine solche Aussage nur sinnvoll, wenn eine fungierende *cogitatio* angesetzt bleibt. Also muß das, was die *cogitata* im speziellen Sinne dirigiert, im *cogito* aufweisbar sein. Dann erst sind *Hexis*, Habitus, Gehaben eine Art Natur innerhalb des Ich, wenn nämlich dies

⁸² Ricoeur S. 278.

⁸³ A.a.O. S. 278.

⁸⁴ vgl. Ricoeur a.a.O. S. 278 f.

ego selbst als ein im Flusse der cogitationes und mit ihnen sich aufbauendes ist, wobei die Genese nicht nach Analogie der sach- und sinnhaltigen Gegenstandskonstitution aufzufassen ist. Der Effekt der Gewohnheit wird stets die quasi-selbstverständliche Substantialisierung aktueller Momente, die Objektivierung nicht-gegenständlicher Aspekte der cogitativen Leistung, sowie endlich die Naturalisierung nicht naturhafter, sondern natur-konstituierender und somit selbst begründender cogitationes sein. Die Gewohnheit verhindert, das mit den Habitualitäten des ego Gemeinte ganz und gar ungegenständlich, also in actu zu fassen⁸⁵.

Wo nun tatsächlich die Habitualitäten die bedingenden Voraussetzungen des in bestimmten Bahnen verlaufenden strömenden Bewußtseinslebens sind, treten sie als strukturierend und in neue Horizonte verweisend auf. Der Fluß der Gegenständlichkeiten konstituierenden cogitationes ist gerade nicht als solcher, sondern stets nur in den Notwendigkeiten greifbar, die das ego manifestiert. Damit aber sind die das Ich mit Habitualitäten ausstattenden cogitationes auch in dieser die Sach- und Gegenstandsintention transzendierenden Leistung faßlich. Die Zeitigung des ego bei Gelegenheit des Vollzuges gegenstandsintentionaler Bewußtseinsfunktionen ist Bedingung und Voraussetzung für jedes eigentliche ‚Wissen‘ und ‚Können‘. Denn ohne habitualisiertes ego (auf dessen ‚Habe‘ sich zurückkommen läßt) kein Bezugspol unwillkürlicher Leistungen, sondern nur heraklitisches Strömen und Fließen ohne Bezugs- und Zentrierungspunkt. Der als Bewußtseinsvollzug jeweils nicht nur sinnkonstituierende (sinngebende), sondern auch zeitkonstituierende (zeitigende) Vollzug steht am Anfang aller Habitualitätenbildung; und damit ist das ego mit diesen seinen Habitualitäten ein im Vollzug gezeitigtes und somit bedingtes erstes Unwillkürliches.

Damit kommt zugleich der Gewohnheit als *Hexis* und *Habitus* eine doppelte Funktion zu: sie ist lebendige, unwillkürliche, in der formenden Tendenz der Habitualitäten zum Ausdruck kommende Spontaneität, und sie ist (indem sie jenes ist) ‚Wiederholung‘ und als ‚Wiederholung des Erbes‘ Nachahmung und gerade Nicht-Spontaneität. Spontaneität und Beharrung treffen sich im *Habitus*, also letztlich strömendes Leben und geprägte Form, Willkürlichkeit und Unwillkürlichkeit, Ursprünglichkeit und Automatisierung. Das Automatisierte, Mechanisierte, Substantialisierte, Habitualisierte kann dann — ganz im Sinne der aufgewiesenen Genese — als Niederschlag cogitativer Vollzüge nicht aus sich selbst, sondern eben aus den ausweisenden generativ-bildenden cogitationes verstanden werden. Die im Vollzug von cogitationes erfolgende Zeitigung eines ego als Ichpols von fungierenden Akten stellt eine erste Leistung des aktuellen Bewußtseinslebens selbst im Sinne einer Genese und nicht einer Sachkonstitution dar. Hier ist auf den Gegensatz von ontologischer Differenz und parontologischer Indifferenz hinzuweisen⁸⁶ bzw. auf den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz.

⁸⁵ C'est que l'habitude a un caractère de semi-nature qui résiste à mon effort pour la penser en première personne . . . ce genre de magie est suggéré et déposé par l'habitude elle-même (Ricoeur S. 279).

⁸⁶ Die ontologische Ungleichung („Das Sein übertrifft das Seiende“) wird durch die paronto-

Von Transzendenz kann man sprechen, wenn die in intentionalen Bewußtseinsleistungen konstituierten Sinn- und Bedeutungseinheiten in ihrem Sosein, ihrem Dasein und in ihrer kategorialen Prägung als ‚Wesen‘, als intentia, als cogitata jenseits der cogitationes, denen sie aber korrelativ zugehören, als noematische Pole dieser sinnkonstituierenden Funktionen, identischen intentionalen Bestand haben. Paratranszendenz wäre es dann, wenn die strömenden cogitationes, als solche Zeitigungen bewirkend, ein Ich der Erlebnisse, nämlich ein Ich als Substrat von Habitualitäten⁸⁷ im Fluß der cogitationes selbst zur Erscheinung gelangen lassen, ohne daß dies ego einerseits der Fluß der cogitationes ‚ist‘ oder andererseits ein ‚transzendentes Wesen‘ darstellt⁸⁸.

Die in den Habitus des ego sichtbare Paratranszendenz stellt zweifellos eine erste Fixierung und insofern den Ursprung von Beharrung überhaupt dar. Damit ist von hier aus alles Weitere, nämlich die ‚Mechanisierung‘, die ‚Vereinseitigung‘, die ‚Automatisierung‘ etc. zu begreifen. Mit den Habitus und Habitualitäten tritt Form in die Erscheinung, und zwar nicht in gegenständlicher Gestalt (als phänomenon), sondern als im Durchleben innegewordener Boden von Überzeugungen. So stehen diese Habitus und Habitualitäten am Anfang von Gleichgewichtszuständen zwischen pulsierenden Akten, Leistungen, Vollzügen. In den Fixierungen begründet sich die egologisch ‚wesenhafte Natur‘, die ja eben keine gegenständliche Natur ist und neben der ‚ersten‘ Natur ‚zweite Natur‘ nur deshalb genannt werden kann, weil in der intentio recta das sinn- und bedeutungshaltige intentum zuerst in die Erscheinung tritt und der Blick sich primär auf das Transzendente in der Immanenz — eben die ‚Sachen‘, die ‚Welt‘, die ‚Natur‘ — richtet. Die Paratranszendenz, d. h. die Fixierung der cogitationes in ihrer zeitigenden Leistung ist (als nächstliegende) zunächst einfach selbstverständlich und dadurch dem unmittelbaren Hinblick entzogen. Freilich ist zuzugeben, daß in der Selbstverständlichkeit primärer Hinwendung zum Transzendenten in der Immanenz und in der Verdeckung egologischer Aspekte ein weiteres eminentes Problem steckt: es ist das Problem der Relevanz⁸⁹. Wo vom Begründenden, nicht Vorgegebenen ausgegangen wird, ist der Ausgangspunkt kein Sein, sondern höchstens ein Seinsollen. Die Setzung dessen, was sein soll, verweist aber geradezu auf ursprüngliche Relevanzen. Damit kündigt sich zugleich das geschichtliche Ereignis im eigentlichen Sinne an. Es muß dort zu suchen sein, wo in die Erscheinung tritt, was sein soll — was sein soll, ist aber nicht vorgegeben — Vorgegebenheiten gründen somit in Relevanz-ge-

logische Gleichung ergänzt („Das Wesen ist identisch mit dem Wesenden“), denn neben der ‚Transzendenz‘ läßt sich eine ‚Paratranszendenz‘ entdecken (vgl. O. Becker, Transzendenz und Paratranszendenz, im Paris. Kongreßbericht 1937, v. 1.–6. 8. 1937, sowie Menschliches Dasein und Dawesen, in Blätter f. deutsche Philosophie, Bd. 17, Berlin 1943, S. 62–95). — Transzendenz und Paratranszendenz lassen sich in unserem Zusammenhang bei der Sach- und Gegenstandskonstitution einerseits sowie bei der mitlaufenden Genese egologischer Habitus und Habitualitäten andererseits aufweisen.

⁸⁷ Vgl. hierzu Husserls Cartesianische Meditationen. IV. § 32 S. 100.

⁸⁸ Die Verwendung der Termini ‚Transzendenz‘ und ‚Paratranszendenz‘ deckt sich im übrigen nicht mit den Beckerschen Intentionen in den genannten Aufsätzen.

⁸⁹ Vgl. zum Satz der Bedeutsamkeit Erich Rothackers Geschichtsphilosophie, Berlin-München 1934, S. 84 ff.

steuerten Entwürfen. Leben ist dann eine Folge spontaner Leistungen und mitlaufender Fixierungen.

Das Befangenbleiben in den Fixierungen stellt die Gefahr dar, die die Gewohnheit in ihrem Aspekt als ‚conservatrice‘ laufen muß, wobei das als *habitude créatrice* Bezeichnete außer Wirkung kommt. Kurz: wo die spontan-inaugurierende Leistung hinter dem Moment der Fixierung zurücktritt, eröffnet sich vom Habitus her und von den Habitualitäten aus der Zugang zum Verständnis der Automationen, der Stereotypen und der Mechanisierungen. Denn das genetisch gewordene ego ist, wenn es etwas ist, nichts anderes als der bleibende Grund für Handlungs-, Verfahrens- und Könnens-Schematismen. Wo sie nicht als Rahmen für mögliches angewandtes Wissen und Können dienen, sondern als starre Verfahrens- und Denkanweisungen fungieren, da ist der Schritt von der Habitualisierung zur Automatisierung getan. So erweist sich alles, was in irgendeiner Form als ‚Maschinentheorie des Lebens‘⁹⁰ auftritt, als Versteinerungsform und Abart der ursprünglichen Gewohnheit. Hierher gehört natürlich auch das Phänomen der Alltäglichkeit, in dem Gewohnheit zwar durchaus als strukturbildend sichtbar wird, aber eben mit dem Moment der *habitude conservatrice* (und nicht mit dem der *habitude réformatrice* oder dem der *habitude créatrice*) wirksam ist.

Alle vorhergehenden Bemerkungen zielten auf die Gewohnheit als strukturbildendes Phänomen ab. Daneben ist jedoch die auslösende Funktion der Gewohnheit nicht zu vergessen. Wie dort wird auch hier der spontane Wille entmachtet und außer Spiel gebracht. Strukturell Gefestigtes (Gekonntes, Gelerntes usw.) ist damit, daß es habitualisiert worden ist, noch nicht immer auch schon in die Erscheinung getreten. Man kann sogar sagen, je stärker etwas strukturell angeeignet worden ist, also als Gelerntes, Erfahrenes, Assimiliertes einen fixierten Zusammenhang bildet, um so stärker ist es bloß disponibel. Denn es ist ja eingeübt, erfahren, verstanden. Ausgelöst ist damit noch nichts. Die Gewohnheit betrifft also auch die Auslösungsautomatisierung, wobei dann dies gemeint ist, daß der Vollzug des Aktes einen geringeren Willensaufwand fordert. Es ist eben etwas anderes, ob etwas ohne Willensanstrengung möglich ist, oder ob es gegen den eigenen Willen und unabhängig von ihm einfach abläuft. Im ersten Falle kann man von einem *perfectionnement de la spontanéité docile* sprechen⁹¹. Damit ist der kontrollierte Automatismus der Gewohnheit vom quasi-maschinellen gewohnheitsmäßigen Tun zu unterscheiden. Fehlleistungen, Ungeschicklichkeit, Zerstreuheiten sind gar nicht das, was sie beim ersten Anblick zu sein scheinen. Sie stellen vielmehr ein situations-unangepaßtes mechanisches Wirken und Verhalten, also ein zwar strukturbedingtes, aber kontextfremdes Von-selbst-Auftreten oder eben ein mechanisch-gewohnheitsmäßiges Geschehen dar.

Gewohnheitsmäßig-mechanisches Operieren hat es stets mit Trägheit zu tun. Es treten Konflikte auf, wenn alteingefahrene Gewohnheiten mit entsprechen-

⁹⁰ So lautete ja der Titel eines Buches von Julius Schultz (1909).

⁹¹ So Ricoeur a.a.O. S. 286.

den assoziativen Bindungen in neuen Kontexten zur Auslösung kommen⁹². An die Stelle der geforderten sinngemäßen Durchführung situativ vorgezeichneter und festgelegter Aufgaben schiebt sich die Wiederholung des Eingefahrenen: nicht das Gesamtschema, sondern ein Teilschema des Gelernten, Gewußten, Gekonnten, Angeeigneten gelangt damit zur Auslösung. Das heißt: Mechanisierung, Automatisierung und Stereotypisierung in der Auslösung von Vorgängen hat stets eine gewisse Abwesenheit, Abwendung und Absichtslosigkeit des Bewußtseins zur Voraussetzung. So wird mit Recht von einer gewissen *désertion de la conscience* gesprochen⁹³, wenn die Kontrolle dieses Bewußtseins zu wünschen übrig läßt. Ermüdung, Erschöpfung, Unaufmerksamkeit können daher dafür verantwortlich gemacht werden. Hier liegt jeweils eine Abschwächung, ein Versagen des Bewußtseins vor — das also, was Bergson das ‚abgespannte‘ und damit den im Flusse des strömenden Lebens abgelagerten Phänomenen gerade eben noch beikommende Bewußtsein genannt hat. Es ist nicht einfach auf ein Vorliegendes, Fixiertes eingestellt, sondern es bringt mit seinem Zurückbleiben hinter dem Lebensstrom diese Erscheinungen erst hervor. Das heißt aber nichts anderes, als daß auch hier den Funktionen und Weisen des Bewußtseins je die entsprechenden Erscheinungen korrelativ zugeordnet sind: das dynamisch angespannte Bewußtsein verfügt über andere Gegebenheiten, nämlich über die phansis, als das abgespannte Bewußtsein, das auf die in der phansis auftauchenden phainomena eingerichtet ist.

Somit ist das Leben nicht aus vermeintlich einfachen (quasi-mechanischen und automatischen) Verknüpfungs- und Vorgehensweisen zu erklären; sondern es ist die in den cogitationes sich zeigende erste Fixierung des egologischen Habitus der Ausgangspunkt für alle weiteren, von hier aus sich verstärkenden Phänomene der strukturellen und der auslösenden Gewohnheiten. Wenn die cogitationes den Ursprung bilden, dann unterliegen sie — so wenig sie an bereits etwa Vorgegebenem orientiert sein können, da sie ja Vorgegebenheiten erst zur Erscheinung bringen — dem von Ravaisson aufgedeckten und von Ricoeur zur Geltung gebrachten Gedanken, es sei *la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être*⁹⁴. Das heißt, auch das konstituierende, ursprüngliche, Setzungen entlassende Bewußtseinsleben ist als fungierend Sinn- und Habitualitäten-konstituierendes Bewußtsein bei sich selbst und hat, sich selbst begründend, seinen Habitus als ursprünglich Konstituierendes⁹⁵.

⁹² Hinzuweisen ist hier auf die einschlägigen Untersuchungen von Narziss Ach, Kurt Lewin und anderen.

⁹³ Ricoeur a.a.O. S. 289.

⁹⁴ Vgl. Ravaissons Abhandlung über die Gewohnheit, a.a.O. S. 62.

⁹⁵ Ein Teil der hier vorgelegten Arbeit wird in der Emilio Betti zum 70. Geburtstag gewidmeten Festschrift in veränderter Form abgedruckt.