

14 Gewohnheit

Zum Begriff und dessen Geschichte

Der Begriff der ›Gewohnheit‹ (*habit*) nimmt im Pragmatismus eine zentrale Funktion ein: Er verbindet subjektive geistige Zustände – also Vorstellungen, Überzeugungen, Erwartungen wie auch Gefühle und Neigungen – mit körperlichen Handlungen. Diese Zustände sind nicht ›im Inneren‹ eines kartesischen Subjekts (oder Gehirns) zu verorten, sondern gelten als untrennbar verbunden mit *Handlungsgewohnheiten* und den durch sie bewirkten Antwortdispositionen. Der Begriff zielt somit auf eine Überwindung der traditionellen kartesischen Trennung von Körper und Geist, weshalb er auch als Grundelement einer pragmatistischen Reformulierung der Vernunft als Praxis dient. Mit ihm wird die Auffassung zurückgewiesen, Denken und Urteilen könnten von körperlichen Vollzügen, und damit von der Praxis, gelöst werden. Er verankert den Geist in der Praxis (s. Kap. 6).

Um diese Rolle einzunehmen, muss die Gewohnheit vor allem in ihrer strukturierenden Wirkung betrachtet werden. Gewohnheiten vermitteln zwischen Vergangenheit und Zukunft: Sie etablieren sich mit der Zeit und formen dann, einmal erworben, die Gestalt zukünftiger Handlungen. Gerade bei schlechten Gewohnheiten ist dieser Effekt deutlich erkennbar: Es fällt schwer, sie zu unterdrücken. Neutral formuliert, manifestiert sich in der Gewohnheit eine körperlich verankerte *Bereitschaft*, in bestimmten Situationen und Kontexten so und nicht anders zu handeln. Diese Bereitschaft bestimmt bereits für den Psychologen Bain die ›Überzeugung‹ (*belief*), die er definiert als »that upon which a man is prepared to act«. Peirce bezeichnet den Pragmatismus als einen Folgesatz (*corollary*) dieser Auffassung (1998, 399). Er verortet die Bereitschaft in der Gewohnheit (*habit*), und die anderen Klassiker des Pragmatismus – James, Dewey, Mead – teilen diese Grundannahme.

Eine Überzeugung zu haben, heißt demnach, eine Gewohnheit zu haben. In ihrer allgemeinsten Form geht diese Auffassung auf Aristoteles zurück, der die Ausbildung von Charakter und Tugend durch eine Praxis der Gewöhnung erklärt, die eine spezifische körperliche und geistige Haltung bewirkt (gr. *hexis*, lat. *habitus*; vgl. Wüschner 2017). Diese Haltung manifestiert sich als eine situativ *aufgerufene* Bereitschaft, auf eine bestimmte Weise zu handeln. Ein wichtiger Unterschied ist, dass die aristotelische Tugend nach verbreiteter Auffassung eine *selbstbewusste* Haltung

darstellt. Der pragmatistische Begriff der Gewohnheit betont, dass diese praktische Bereitschaft auch eine *vorbewusste* Dimension hat.

Gerade diese Weite eines Gewohnheitsbegriffs, der bewusste und unbewusste Prozesse umfasst, erzeugt eine für die pragmatistische Diskussion charakteristische Spannung. Zwar verspricht die enge Kopplung von rationalen Überzeugungen mit Gewohnheiten eine umfassende Alternative zum introspektiven Subjekt: Rationalität lässt sich als eine öffentlich beobachtbare Praxis begreifen, nämlich als eine Praxis der intelligenten Modifikation der (eigenen) Gewohnheiten. Doch mit dem weiten Verständnis stellt sich auch die Frage, wie diese Modifikation wiederum zu verstehen ist. Muss (und kann) die reflexive Beeinflussung der Gewohnheit selbst wieder habituell rekonstruiert werden, oder handelt es sich hier um eine ganz anders gelagerte Form des Handelns?

Schematisch bieten sich zwei Antworten an, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte legen. Erstens kann die Gewohnheit von der Fähigkeit ihrer intelligenten Modifikation kategorisch getrennt werden. Dann ist die Gewohnheit eine primär unbewusste Disposition, die sich im Fall einer problematischen Erfahrung gleichsam meldet und von Kräften rational bearbeitet wird, die selbst nicht von der Natur einer Gewohnheit sind. Hier rückt die Gewohnheit vor allem in ihrer das Bewusstsein entlastenden Funktion in den Blick, als etwas, das aufgrund seiner Selbsttätigkeit das Denken freisetzt oder ihm als Hemmnis entgegentritt.

Oder aber, und das ist die zweite schematische Antwort, die Gewohnheit wird als eine eigenständige rationale Kraft gesehen, als eine körperlich verankerte Fähigkeit, sich selbst kreativ zu korrigieren und an den Umständen reflexiv zu wachsen. Schließlich haben Gewohnheiten die im Alltag gut beobachtbare Tendenz, sich zu verfeinern und eine immer größere Präzision im Ablauf anzunehmen. In diesem zweiten Modell muss die Reflexion der Gewohnheit nicht entgegengesetzt werden. Es leugnet nicht die entlastende Funktion der Gewohnheit, betont aber darüber hinaus ihre Sensibilität und produktive Intelligenz. Vor allem aber weitet es den Gewohnheitsbegriff auch auf *bewusste* Prozesse aus und habitualisiert dadurch das Denken selbst.

Mit Blick auf diese unterschiedlichen Möglichkeiten, Gewohnheit und Vernunft zu verbinden, kann eine Grenze zwischen den Klassikern des Pragmatismus und den nachklassischen Autoren gezogen werden. Obgleich sich die Klassiker keinesfalls darin einig sind, wie Gewohnheiten zu verstehen sind, interes-

siert sie dieser Begriff vor allem in seiner rationalen Dimension. »The main forms of our thinking«, so heißt es etwa bei James, »are purely human habits« (1987, 860). Durch den *linguistic turn*, der die Formen des Denkens in der Sprache sucht, hat diese starke Identifikation des Denkens mit der Gewohnheit deutlich an Plausibilität verloren. Auch wenn neopragmatische Autoren wie Brandom und Rorty nicht leugnen, dass individuelle Urteile habituell sind, betten sie diese Antwortdispositionen in ein umfassenderes sprachliches Netz ein, das den Antworten erst ihre spezifische Rationalität verleiht. So bezeichnet Brandom (1994) Rationalität als ein »Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen« und hebt damit hervor, dass Gewohnheiten nur rational sind, insofern sie einer diskursiven Begründungspflicht unterliegen.

An der Frage nach der intrinsischen Rationalität der Gewohnheit wird auch eine wissenschaftsgeschichtliche Grenze sichtbar. Die aristotelische Idee ist in der Moderne auch deshalb unplausibel geworden, weil sie dem vorherrschenden »entzauberten« Naturbild widerspricht: Wenn Frösche und Mäuse bereits Gewohnheiten haben, scheint dies ein rein physiologisches Phänomen zu sein, das den (zumeist) für Menschen reservierten Bereich des Rationalen bestenfalls von außen berührt, als Hemmung oder schlechten Einfluss. So hat dann auch mit dem Aufstieg der modernen Physiologie und Biologie das aristotelische Verständnis im 19. und 20. Jahrhundert zunehmend an Terrain verloren und wurde, selbst in der Soziologie, durch ein weitestgehend behavioristisches Verständnis ersetzt (Camic 1986).

Wer, wie der klassische Pragmatismus, vernünftige Gewohnheiten verteidigen will, impliziert also eine Kritik des nacharistotelischen Naturbegriffs. So ist es kein Zufall, dass Peirce und Dewey, die den Gewohnheitsbegriff besonders in ihrer rationalen Dimension schätzen, ihn in eine eigene Naturphilosophie bzw. Kosmologie einbinden. Umgekehrt hat die erwähnte sprachphilosophische Identifikation der Gewohnheit mit einer vorrationalen Disposition den Vorteil, sich gut in den modernen Naturalismus zu fügen. Wenn Gewohnheiten als *rein* körperliche Dispositionen gelten, fordern sie das moderne »entzauberte« Naturbild nicht heraus.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich die in diesem Text vorgenommenen Gewichtungen. Die neopragmatischen Diskussionen tendieren zu dem ersten skizzierten Modell, sie verhandeln die Gewohnheit als eine für sich selbst blinde Disposition ohne innere Rationalität. Die Klassiker haben dagegen den umfas-

senderen (und umstritteneren) Begriff im Blick und verbinden mit ihm die Aufgabe, zwischen Körper und Geist zu vermitteln. Da die Gewohnheit somit nur bei den Klassikern ein wirklicher Grundbegriff ist, legen die folgenden Erörterungen den Schwerpunkt auf die Positionen von Peirce, James, Dewey und Mead.

Peirce

Für Peirce ist die Gewohnheit vor allem deshalb von Interesse, weil sie eine – vielleicht sogar die einzige – wirksame *Verkörperung logischer Allgemeinheit* darstellt. Peirce zählt sie zur »Drittheit«, die als Kategorie der Vermittlung über die unmittelbare Begegnung mit der Erfahrung (Erstheit) und der Reaktion (Zweitheit) hinausgeht (1992a, 296–297). Dadurch hebt er gleichermaßen die logische Funktion der Gewohnheiten wie auch ihre Sensitivität hervor: Mit Gewohnheiten erwerben wir die Fähigkeit, auf partikuläre Situationen vergleichbar zu reagieren und sie damit einander anzunäheln. So schaffen Gewohnheiten bereits auf der Ebene animalischen Verhaltens (instinktive) Klassifikationen und allgemeine Beziehungen. Auch das logische Schließen gilt als habituelle Tätigkeit: »That which determines us, from given premises, to draw one inference rather than another, is some habit of mind, whether it be constitutional or acquired« (ebd., 112). Insofern mit Peirce alle Bedeutungen und gehaltvolle Erfahrungen semiotisch als Schlüsse verstanden werden müssen (s. Kap. 18), sind Gewohnheiten somit konstitutiv sowohl für die Formen des Denkens als auch für die Ausbildung von Verständnissen und bedeutsamen Erfahrungen.

Gewohnheiten können in dieser Rolle durchaus unbewusst bleiben oder sich nur vage als Gefühle bemerkbar machen. In dem Maße, in dem wir diese lenkenden Gewohnheiten wahrnehmen und reflektieren können, nehmen sie eine kognitive Dimension an. Diesen Zusammenhang greift Peirce mit seiner bekannten These auf, dass kognitive Überzeugungen (*beliefs*) Gewohnheiten sind: »The essence of belief is the establishment of a habit, and different beliefs are distinguished by different modes of action to which they give rise« (ebd., 129–130). Peirce nutzt dabei den Doppelsinn des englischen Wortes *belief*: Eine Überzeugung ist ein Urteil über einen Sachverhalt, von dessen Angemessenheit und Richtigkeit die handelnde Person zugleich auch überzeugt ist. Diese primär körperliche Überzeugung kann in Sätzen (*propositions*) oder Prinzipien (*guiding principles*) ausgedrückt werden.

Die Stabilität einer Überzeugung (*belief*) führt Peirce somit – gegen Descartes – auf ihre habituelle Verankerung im Körper und Umweltverhältnis zurück, und nicht etwa auf eine reflexive Selbstvergewisserung. Einmal erworben, bilden Gewohnheiten eben jene Bereitschaft, die Bain als Inbegriff der Überzeugung definierte: Eine Gewohnheit wirkt in der handelnden Person als Tendenz, etwas so und nicht anders zu verstehen. Damit hat sie eine irreduzibel modale Dimension; sie verweist auf (Handlungs-)Möglichkeiten, die immer noch realisiert werden müssen. In diesem Sinne geben Gewohnheiten, wie Bedeutungen überhaupt, der Zukunft eine Gestalt: »beliefs guide our desires and shape our actions« (Peirce 1998, 114).

Zweifel, Widersprüche und Inkonsistenzen gelten in diesem Modell als die *Störung* dieser orientierenden Funktion der Gewohnheit (»privation«, ebd., 337), und die Aufgabe des Denkens besteht darin, erneut Orientierung zu gewinnen. Gewohnheiten sind für Peirce somit – was vielleicht kontrainituitiv ist – äußerst formbar, ja, sie gelten ihm als die einzige Möglichkeit des Menschen, über sich und seine Überzeugungen rationale Kontrolle auszuüben (ebd., 413). Denken wird von Peirce dann auch als eine »Kunst« (»art of reasoning«) bezeichnet, die einer regelrechten Kultivierung bedürfe (1992b, 181–197). Der melioristische Gedanke der Möglichkeit einer ständigen Verbesserung der eigenen Fähigkeiten wird mit Blick auf die Gewohnheiten vor allem dann verständlich, wenn die materielle Basis aller Gewohnheiten berücksichtigt wird: Eine Verbesserung vorzunehmen, heißt, konkret am Gegenstand etwas zu *tun* und sich in Denk- und Handlungsweisen zu üben. Dabei kennt Peirce sowohl spezifisch geistige Gewohnheiten (»mental habits«), die durch Akte wie das innerliche Überlegen geformt werden, als auch praktische Gewohnheiten (»habits of action«), deren Ausbildung konkrete Handlungen erfordert (1998, 24–26).

Die funktionale Definition der Rationalität als Wiederherstellung stabiler Überzeugungen lässt offen, wie die gesuchte Stabilität gewonnen wird. Für Peirce steht fest, dass nur die Praxis wirklich »vernünftig« genannt zu werden verdient, die bestrebt ist, möglichst *allgemeingültige* Denk- und Handlungsgewohnheiten zu erzeugen. Eine solche Praxis findet er idealtypisch in den Naturwissenschaften, die ihre Annahmen dem permanenten Test durch die Erfahrung aussetzen. Mit dieser Praxis und ihrer Rationalität korrespondiert die fallibilistische Forderung, unter dem Druck neuer Einsichten müsse *jede* etablierte Gewohnheit fallen gelassen werden können.

Diese Position spiegelt das allgemeine Problem der weiten Verbindung von Gewohnheit und Rationalität wider: Auf der einen Seite stellt Peirce der Gewohnheit mit der Erfahrung ein *externes* Maß der Rationalität gegenüber, das gerade deshalb rational wertvoll sein soll, weil es von unseren gewohnheitsmäßigen Urteilen unabhängig ist (Misak 1991). Hier kommt der Erfahrung die Rolle zu, durch Irritationen und Konflikte das habituelle Denken auf die richtigen Bahnen zu lenken. Auf der anderen Seite ist diese Identifikation von Objektivität und Erfahrung, die Peirce den Naturwissenschaften zuschreibt, eben nur eine Annahme, die Peirce dann auch selbst als eine »presupposition of reality« bezeichnet. Diese handlungsleitende Annahme ist damit eine weitere *habituelle* Überzeugung, ein psychologisches Faktum unter anderen, das nicht unmittelbar realistisch gedeutet werden kann.

In seinen späteren Schriften erklärt Peirce die Gewohnheit zu einem *kosmologischen* Prinzip der Selbstorganisation aller Materie, organisch wie auch anorganisch (Hookway 1997). Die naturwissenschaftliche Orientierung der *inquiry* an einem externen Maßstab erscheint so als Instanz eines allgemeinen Prinzips der Gewohnheitsbildung, dem zufolge Stabilität durch Konfrontation und Selektion entsteht. Die Entwicklung des Kosmos wird als eine Evolution beschrieben, in der – nach dem Vorbild der Evolution des Lebendigen – sich auch die Naturgesetze als Gewohnheiten herausbilden, die sich festigen, weil sie sich (wechselseitig) verstärken und so stabile Verhältnisse herstellen. Der Zufall rückt in diesem Modell in die Rolle einer absoluten Notwendigkeit (»Ty-chismus«), der die geschichtliche und naturgeschichtliche Tendenz entgegengestellt wird, durch Gewohnheiten Stabilität und Allgemeinheit zu erzeugen (Hampe 2001).

James

Bei William James ist das Spannungsverhältnis, das die Idee einer rationalen Gewohnheit erzeugt, am deutlichsten greifbar. Zunächst rückt auch er die Gewohnheit in den Rang eines Leitprinzips der Ausbildung der Formen des Denkens und Handelns. Von außen gesehen seien Lebewesen, so James in den *Principles*, nichts als »bundles of habits« (1890, 104). Gewohnheit wird von James durch die Plastizität der Materie erklärt, die auch anorganische Stoffe aufweisen. Daher gelten ihm Naturgesetze als »immutable ha-

bits« (ebd.) der Materie, während sich bei organischem Material eine wesentlich größere Variabilität – und damit Formbarkeit – finde.

Diesem ausgreifenden Gewohnheitsbegriff zum Trotz erläutert James den eigentlichen *Prozess* der Gewohnheit dualistisch. Gewohnheiten seien eine selbstständige Verkettung (*concatenation*) von sich nacheinander bedingenden Entladungen im Nervensystem. Dieser Automatismus spult sich erst dann ab, wenn er von einem äußerlichen Impuls angestoßen wird, der von den »centres of idea or perception« (ebd., 116) stamme. James hebt somit an der Gewohnheit gerade hervor, dass sie sich dem rationalen Einfluss *entzieht* und das Bewusstsein entlaste (ebd., 114). Die äußeren Impulse werden somit auch kategorial von der Gewohnheit geschieden und nicht selbst wieder als Gewohnheiten konzipiert.

James' eingangs zitierte Behauptung, dass die menschlichen Formen des Denkens habituell sind, nimmt vor diesem Hintergrund eine andere Bedeutung an: Die Gewohnheit scheint für James keine *selbstständig* rationale Kraft zu sein, sondern eine Art Medium, das im Idealfall verlässlich im Hintergrund dient. Dazu passt, dass er in den späteren Pragmatismus-Vorlesungen die Wahrheit einer Auffassung als etwas beschreibt, das erst noch zu einer Gewohnheit *wird* (»truth becomes a habit«, 1987, 583). Auch beschreibt er die Irritation des Handelns, die zum Denken anregt, als die Folge eines Fehlgriffs *der Gewohnheit*, wenn sie im Fluss der Erfahrung Objekte klassifiziert (ebd., 1201). Der Gewohnheit wird hier vor allem die Aufgabe zugeschrieben, durch »gutes« Funktionieren das Handeln und Denken zu entlasten oder umgekehrt Störungen zu signalisieren.

Diese Konzeption der Gewohnheit erweist sich freilich für eine sprachphilosophische Aneignung als gut anschlussfähig. Sie verlagert die eigentlich rationale Dimension, hierbei der Sprachphilosophie sehr nahe, in die inferentiellen Beziehungen *zwischen* den Überzeugungen, womit die individuellen Gewohnheiten als Konstituenten in den Hintergrund treten. Passenderweise besteht Überzeugungsbildung für James darin, neue Erfahrungen mit den vorhandenen *beliefs* in Kohärenz zu bringen (ebd., 514). Nicht die Gewohnheiten selbst verbürgen Objektivität, sondern der kohärente Zusammenhang zwischen Einzelüberzeugungen. Eine weitere Schwächung der Gewohnheit impliziert die von James in *The Will to Believe* (2006) artikuliert These, es wäre möglich, sich zu einem religiösen Leben zu *entschließen*. Hier nimmt James' Philosophie eine geradezu voluntaristische Di-

mension an, da die Gewohnheit durch geistige Beschlüsse ausgehebelt werden kann.

Diese Tendenz zur Entkopplung von Gewohnheit und Geist wird jedoch bereits in den *Principles* wieder dadurch unterlaufen, dass James gerade das Gehirn als Beispiel für die organische Gewohnheit wählt. In solchen Erläuterungen zielt er unverkennbar auf eine Einheit von Körper und Geist, wie auch die ausführliche Diskussion der Gewohnheit in den *Principles* mit der geradezu aristotelischen Aufforderung endet, insbesondere junge Menschen müssten ihren Gewohnheiten früh die richtige Form geben (1890, 127). Aufgrund der habituellen Natur des Denkens seien zudem alle ethischen Grundsätze und Empfindungen (*maxims* und *sentiments*) leer, sofern sie nicht auch durch Handlungen in den Charakter eingedrungen, mithin also verkörpert sind (ebd., 125). Auch in seinen religionsphilosophischen Überlegungen wird die spirituelle Konversion als eine Umformung des »habituelle centre of [...] personal energy« (1987, 183) definiert. Obgleich James somit keine systematische Theorie des Zusammenhangs von Gewohnheit und Überzeugung vorlegt, ist Gewohnheit für ihn die treibende und tragende Kraft des individuellen Charakters und der Überzeugungen.

Dewey

Dewey teilt Peirce' Auffassung, dass Gewohnheiten Allgemeinheit stiften, indem sie auf je bestimmte Weise auf spezifische Situationen antworten (Dewey 1991, 251). Wie bei Peirce ist die Gewohnheit bei Dewey ein Prinzip der Selbstorganisation des Lebendigen, das den Interaktionen mit der Umwelt eine spezifische Form verleiht. So entstehen Bedeutungen (*meanings*). Während Peirce diese interpretierende Funktion auf Gewohnheiten beschränkt, folgt Dewey James darin, auch Erfahrungen als eigenständige Weisen des Verstehens zu sehen (vgl. dazu Peirce' Abgrenzung in Peirce 1998, 419). Damit kommt der Gewohnheit bei Dewey eine äußerst umfassende Rolle zu: Sie formt das Denken, das Handeln *und* – als Strukturierung der Interaktion von Umwelt und Organismus – die Erfahrung.

Diese weite Auffassung ist aus einer an Peirce orientierten Sicht problematisch, weil sie den Gedanken aufzugeben scheint, das Denken reibe sich an einem *unabhängigen* externen Maßstab (vgl. Misak 2013, 116). Wenn Erfahrungen bereits Formen des Verstehens sind, findet die Gewohnheit in ihnen keinen objektiven Widerstand mehr. In Deweys Perspektive geht

diese Kritik jedoch fehl. Zum einen ist für Dewey in jeder Erfahrung immer eine *Pluralität* von Gewohnheiten wirksam, oft auch latent, so dass Erfahrungen keineswegs nur eindeutige Verständnisse anbieten. Der Konflikt, den Peirce zwischen Gewohnheit und Wirklichkeit legt, ist für Dewey ein Konflikt *innerhalb* der Erfahrung. Diese Pluralität erlaubt, Intelligenz als eine Art Gewohnheit zweiter Ordnung zu verstehen, in der verschiedene habituelle Formen des Schließens und Verstehens miteinander agieren (Hartmann 2003).

Wichtiger noch ist zweitens, dass die Forderung nach einem externen Maßstab die Gewohnheit zu einseitig fasst. Die Gewohnheit wird auf die Funktion reduziert, ein einmal gefasstes Verständnis fortzuschreiben. Die Gewohnheit ist für Dewey aber eine immer schon kreative funktionale Verschränkung von Körper *und* Umwelt, die nur gelingt, weil beide Seiten zusammenwirken (2008a, 15). Das bedeutet, dass sie objektiv in der Wirklichkeit verankert ist und bei aller Kreativität nicht beliebig über die Umwelt verfügen kann.

Dewey überträgt also das Schema der *inquiry* als funktionale Orientierung in der Welt auf den organischen Prozess der Bildung von Gewohnheiten selbst. Gewohnheiten operieren, indem sie *mit* der Situation über sie hinaus auf zukünftige Möglichkeiten des Denkens und Handelns weisen. Daher besteht für Dewey zwischen Theorie und Praxis kein fundamentaler Unterschied. Ihre Trennung sei vielmehr die Folge einer nur historisch zu erklärenden Spezialisierung mit der die intellektuelle Arbeit von der praktischen Tätigkeit entfremdet wurde. Das kreative, problemlösende Denken ist für Dewey eine Form der Praxis, die begrifflich nicht von dem gewöhnlichen Alltag (»ordinary habits«, ebd., 50) getrennt werden kann. Vernunft und Flexibilität sind für Dewey kein Alleinstellungsmerkmal der Naturwissenschaft, sondern Teil der gesamten menschlichen Lebenswirklichkeit.

Bewusstes Denken ist dabei nicht *identisch* mit Gewohnheiten, sondern operiert in ihren »Zwischenräumen« (*interstices*, 2008b, 335). Wie bei Peirce operieren Gewohnheiten als Vermittler: Spontane Impulse und Affekte werden rational wirksam, insofern sie mit Gewohnheiten produktiv interagieren können (2008a, 50). Die Kultivierung der Intelligenz hat daher für Dewey vor allem die Aufgabe, möglichst *flexible* und *sensitive* Gewohnheiten zu entwickeln.

Eine weitere Besonderheit von Deweys Zugriff ist, dass er die Gewohnheit – insbesondere in *Human Nature and Conduct* (2008a) – explizit als ein *gesellschaftliches* Phänomen behandelt. Gewohnheiten sind größtenteils kollektiv, und wo sie nicht kollektiv sind, be-

wahren sie ihre Individualität nur dadurch, dass sie mit der sozialen Umwelt erfolgreich interagieren können. Damit wird die Vernunft selbst zu einem sozialen Produkt. Das bedeutet, dass die Trennung von Theorie und Praxis zu einem gesamtgesellschaftlichen Problem wird, da sie – vor allem durch ihre curriculare Institutionalisierung in der Schule – die Ausbildung von Kreativität und Intelligenz verhindert oder nur gruppenspezifisch fördert. So nimmt das pragmatistische Leitmotiv der Kultivierung von Gewohnheiten bei Dewey eine politische Dimension an (Hartmann 2003).

Mead

Meads von ihm sog. »Sozialbehaviorismus« schließt an Deweys sozialphilosophischer Verankerung der Gewohnheit an und soll hier daher nur cursorisch behandelt werden (vgl. ausführlich Joas 1989). Der Begriff des »Behaviorismus« ist irreführend, da Mead am klassischen Behaviorismus gerade die Reduktion auf das objektiv messbare Verhalten – und die damit verbundene Zurückweisung des Bewusstseins – kritisiert. Für Mead ist die Existenz des Bewusstseins, und damit genuin geistiger Phänomene, unbestritten, und auch er sucht sie funktional zu erklären, u. a. mit Rückgriff auf Gewohnheitsbildung.

Mead geht über das bisher Gesagte hinaus, insofern er die Gewohnheiten vor allem in ihrer *sozialen Verkettung* betrachtet. Während bisher die Intelligenz als eine zwar sozial verankerte, aber nur individuell operierende Funktionalität diskutiert wurde, führt Mead den Gedanken ein, dass sich durch gestische und symbolische Interaktion überindividuelle habituelle Muster herausbilden (s. Kap. 27).

Der Vergleich mit James' oben erwähnter Beschreibung der Gewohnheit ist hier hilfreich. Wo James die Gewohnheit als eine Aufeinanderfolge von verketteten Nervenreizen beschreibt, bei der ein Reiz den nächsten auslöst, weitet Mead diesen Gedanken einer wechselseitigen Abstimmung diskreter Einheiten auf die soziale Koordination aus. Nicht Gehirnzellen, sondern Individuen stimmen sich in ihren Reaktionen und Reaktionsbereitschaften (»Haltungen«) aufeinander ab. Wie bei der organischen Gewohnheit verfestigen sich Mead zufolge auch diese übergreifenden sozialen Reaktionsmuster, und zwar in Sprache, Institutionen und anderen Formen gesellschaftlicher Organisation. Mead versteht diese kollektiv verfestigten Handlungsmuster als Prinzipien der Verallgemeinerung, die logische Beziehungen etablieren. Auf diese

Weise will Mead ›Geist‹ als ein gleichermaßen soziales wie natürliches Phänomen verstehen (2008, 166–175). Wie auch bei Peirce ist die Gewohnheitsbildung eine in der Natur verankerte Tendenz zur Selbstorganisation, die hier vor allem im Sozialen untersucht wird.

Über die Klassiker hinaus

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat die Rezeption und Weiterentwicklung des Pragmatismus durch den Einfluss der analytischen Philosophie eine neue Richtung bekommen. Es rücken epistemologische, formallogische und sprachphilosophische Aspekte in den Vordergrund. Für den Begriff der Gewohnheit bedeutet das, dass er im nachklassischen analytischen Pragmatismus nicht mehr als eine eigenständige rationale Kraft verstanden wird, sondern als eine natürliche Disposition ohne spezifisch geistige Dimension.

Hinter dieser Verschiebung steht u. a. die holistische Einsicht, dass logische Relationen primär als ein Netz von Beziehungen gesehen werden müssen, in dem die Bedeutung jedes einzelnen Elements durch die Beziehungen zu den anderen Elementen bestimmt wird. Daher kann Brandom (vgl. 1998) argumentieren, dass Dispositionen keine rationale Dimension haben und – entgegen dem klassischen Verständnis – keine Schlüsse ziehen. Denn Schlüsse, so Brandoms sprachphilosophischer Standpunkt, sind immer linguistischer Natur, eingebunden in einem diskursiven Netz von Normen des Schließens. Autoren wie John McDowell (1994) sehen hinter dieser Argumentation ein problematisches Verständnis der Natur am Werk, das verhindert, Intelligenz und Rationalität (und damit allgemein normative Orientierungen) selbst als genuin natürliche Phänomene zu sehen. Diese Autoren wenden sich dabei in der Formulierung einer Alternative aber vor allem Aristoteles zu und nicht dem klassischen Pragmatismus.

Wieder zentral wird die Gewohnheit vor allem bei Hans Joas (vgl. 1992), der sich – geschult an Mead und Dewey – vor allem für die Spannung zwischen unreflektierten Gewohnheiten und situierter Intelligenz interessiert. Die Gewohnheit wird hier wieder in ihrer Körper und Geist vermittelnden Funktion bedeutsam, als etwas, das dem Geist Halt und Form gibt, ohne dass dieser sich dessen notwendig bewusst ist. In dieser Theorie wird das soziologische Motiv einer reflexiven Selbstaufklärung der Gesellschaft gepaart mit der Annahme, das menschliche Denken zeichne sich gerade dadurch positiv aus, dass es seine

vorreflexiven Gewissheiten reflektieren und rational neu bewerten kann.

Dieses Motiv ist auch erkennbar in den Beiträgen von Richard Shusterman (vgl. 1992). Seine Philosophie betont die irreduzible, ja primär körperliche (›somatische‹) Dimension des Geistes und hebt somit die Rolle von ästhetischen und emotionalen Erfahrungen hervor. Damit begibt Shusterman sich genau in jenes Spannungsfeld von bewussten und unbewussten Strukturierungen, das den Gewohnheitsbegriff als solchen auszeichnet. Wie die Klassiker des Pragmatismus hebt er den progressiven, melioristischen Aspekt der Gewohnheit hervor, die Möglichkeit, an ihm zu arbeiten, anstatt ihn als ›bloße Routine‹ dem Geist fremd gegenüberzustellen. Auf diese Weise verbindet Shusterman seinen Ansatz mit dem aufklärerischen Anliegen einer Kritik der – wie man sagen könnte – ›Körpervergessenheit‹ der westlichen Zivilisation. Obgleich Shustermans Philosophie hier insbesondere auf Dewey aufbaut, sieht er in Foucaults Konzept der körperlich-praktischen »Selbstübungen« ebenso wie in Pierre Bourdieus kritischer Soziologie des Habitus verwandte Perspektiven.

Literatur

- Brandom, Robert: Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge, Mass. 1994.
- Brandom, Robert: Insights and Blindspots of Reliabilism. In: *The Monist* 81/3 (1998), 371–392.
- Camic, Charles: The Matter of Habit. In: *American Journal of Sociology* 91/5 (1986), 1039–1087.
- Dewey, John: Logic. The Theory of Inquiry [1938]. In: *Later Works* Bd. 12. Hg. von Jo Ann Boydston. Carbondale 1991.
- Dewey, John: Human Nature and Conduct [1922]. In: *Middle Works* Bd. 14. Hg. von Jo Ann Boydston. Carbondale 2008a.
- Dewey, John: The Public and Its Problems [1927]. In: *Later Works* Bd. 2. Hg. von Jo Ann Boydston. Carbondale 2008b.
- Hampe, Michael: Naturgesetz, Gewohnheit und Geschichte. In: *DZPhil* 49/6 (2001), 907–928.
- Hartmann, Martin: Die Kreativität der Gewohnheit: Grundzüge einer pragmatischen Demokratietheorie. Frankfurt a. M. 2003.
- Hookway, Christopher: Design and Chance: The Evolution of Peirce's Evolutionary Cosmology. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33/1 (1997), 1–34.
- James, William: Principles of Psychology. New York 1890.
- James, William: Writings 1902–1910. New York 1987.
- James, William: The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. New York 2006.
- Joas, Hans: Praktische Intersubjektivität: die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt a. M. 1989.
- Joas, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M. 1992.

- McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge, Mass. 1994.
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Hg. von Charles W. Morris. Frankfurt a. M. ¹⁵2008 (engl. 1934).
- Misak, Cheryl: *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*. Oxford 1991.
- Misak, Cheryl: *The American Pragmatists*. Oxford 2013.
- Peirce, Charles Sanders: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings Bd. 1 1867–1893*. Hg. von Nathan Houser, Christian J.W. Kloesel. Bloomington 1992a.
- Peirce, Charles Sanders: *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conference Lectures of 1898*. Hg. von K.L. Ketner. London 1992b.
- Peirce, Charles Sanders: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings Bd. 2 1893–1913*. Hg. von The Peirce Edition Project. Bloomington 1998.
- Shusterman, Richard: *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. Cambridge 1992.
- Wüschner, Philipp: *Hexis und Euxia. Eine Theorie der Haltung im Anschluss an Aristoteles*. Hamburg 2017.

Jörg Volbers