

# (implizites)

# Wissen

Forschergruppe CSG-II

Freitag, 18. März 2011

9:30 Rebekka Ladewig  
Glauben – Können – Wissen:  
Passagen des Impliziten bei Michael  
Polanyi

10:30 Kathrin Thiele  
Henri Bergson: Intuition und  
Spekulation

11:30 – Kaffeepause –

12:00 Melanie Sehgal  
Wissen als Glauben bei William  
James

13:00 – Mittagspause –

14:00 Martin Thiering  
Mentale Modelle: Schnittmenge  
zwischen implizitem und  
explizitem Wissen?

15:00 Iris Därmann  
Wirksame Handlungen:  
Die Techniken des Körpers

16:00 – Kaffeepause –

16:30 Colin G. King  
Der aristotelische Hexis-Begriff

17:30 Anna Echterhölter  
Feldhaftung: Bourdieus Habitus-  
Konzept und die Ordnung der  
Körper

## ORT

Topoi Haus Mitte  
Seminarraum  
Hannoversche Str. 6  
10115 Berlin

## KONTAKT

Rebekka Ladewig  
Exzellenzcluster TOPOI  
Hannoversche Str. 6  
10115 Berlin  
rladewig@culture.hu-berlin.de

[www.topoi.org](http://www.topoi.org)

WORKSHOP

## The Body-Mind Relation

MICHAEL POLANYI

[Michael Polanyi's "The Body-Mind Relation" was a paper delivered at a 1966 conference sponsored by the Western Behavioral Sciences Institute, the Salk Institute for Biological Sciences and the University of California, San Diego.. The conference and the book that grew out of it, *Man and the Sciences of Man*, edited by William R. Coulson and Carl R. Rogers (Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company, 1968) in which "The Body-Mind Relation" was published, were part of the Western Behavioral Science Institute's project investigating the philosophy of the behavioral sciences. "The Body-Mind Relation" is posted on the Polanyi Society web site with the permission of William R. Coulson and John C. Polanyi.]

When I point my finger at the wall and call out: "Look at this!" all eyes turn to the wall, away from my finger. You are clearly attending to my pointing finger, but only in order to look at something else; namely, at the point to which my finger is directing your attention. We have here two different ways of being aware of things. One way is to look at a thing. This is the way you look at the wall. But how is one to describe the way you see my finger pointing at the wall? You are not looking at my finger, but away from it. I should say that you do not see it as a mere object to be examined as such, but as an object having a function: the function of directing your attention away from itself and at something else. But this is not to say that my pointing finger was trying to make you disregard itself. Far from it. It wanted to be seen, but to be seen only in order to be followed and not in order to be examined.

I shall call my pointing finger a subsidiary thing or an instrumental thing that functions by pointing at an object which is at the focus of our attention. And I suggest that we have

here two different kinds of awareness. We are subsidiarily, aware of the pointing finger and focally aware of the object at which it points. We establish an integrated relationship between them by recognizing the direction in which the finger directs us and by following this direction.

This relationship is not symmetrical. The finger points at the wall, but the wall does not point at the finger. The relationship that we have established has an intrinsic direction: it is directive. Thus, the finger has a meaning that the wall lacks. It can raise a problem: If you come across a pointing finger by itself, in a wood, it makes you wonder what it may be pointing at. This shows that it is for us to establish the coherence of the pointing finger with that to which it points. It is for us to comprehend the coherent system connecting a subsidiary element with the focal point on which the subsidiary element bears. And note that we perform this comprehending without a word. No syllogism is set up; no evidence is cited. The performance is tacit, and since its result is valid, we may call it an act of tacit inference.

Another case of this kind will reinforce this analysis and develop it further. Think of a pair of stereoscopic photographs, viewed in the proper way, one eye looking at one, the other eye at the other. The objects shown in the two pictures appear in their joint image as distributed in depth, and tangible. This is what we see at the focus of our eyes; but it involves also the sight of the two component pictures: cover these up and we see nothing at all. But we do not see these two pictures in themselves. In a way, we look through them, or from them, at their joint image. So I shall class our awareness of them as subsidiary and observe that the way we look at them integrates their sights into the spacially deepened image to which they contribute. Thanks to our integration, the two flat pictures effectively function as clues to a spacial image.

We may say that this image is their joint meaning, and that this joint meaning lies in the focus of our attention. So far, the structure of this tacit integration is analogous to that of a finger pointing at an object. But something important is added here. The joint meaning of the subsidiaries is expressed

in a new sensory quality. Sights in depth have come about by integrating sights that were comparatively flat.

This change of appearance is, in fact, a regular accompaniment of tacit integration. A pointing finger also looks a little different from the finger fixed in the same position by arthritis. This kind of difference is more noticeable in the closely analogous case of a word denoting an object. The word, when functioning in this way, appears transparent by contrast to its opaque appearance when we listen to it as a sequence of sounds. I shall come back to this case later.

Professor Hadley Cantril of Princeton has shown that when we introduce two fairly disparate pictures into the stereoscope, we see fanciful integrations of them. Such images are illusory. But we may limit ourselves to the case that the two pictures viewed are proper photographs, and that, hence, their stereoscopic image is a reasonably correct evaluation of their joint meaning. We can then regard stereoscopic viewing as a feat of tacit inference; that is, as a tacit counterpart to a process of explicit inference.

But let me stop to warn here against a misconception. It is a mistake (and I often find it done) to identify subsidiary awareness with subconscious or pre-conscious awareness, or with the fringe of consciousness described by William James. The relation of subsidiaries to that on which they bear is a logical relation similar to that which a premise has to the inference drawn from it, with the great difference that the inferences arrived at here are tacit. Subsidiary awareness can be fully conscious, as that of a pointing finger or a pair of pictures viewed in the stereoscope, though in other cases our consciousness of subsidiaries may be on a very low level and may be altogether subliminal. Such is the case, for example, when sensory clues inside our eyes and inner ear are integrated to a percept. Such variations in their level of consciousness in no way affects the functions of subsidiary elements in contributing to an act of tacit knowing.

Jean Piaget has strikingly contrasted the act of acquiring knowledge by a sensory act like perception as compared with a process of explicit inference. He points out that explicit in-

ference is *reversible* in the sense that we can go back to its premises and go forward again to its conclusions as often as we like, while this is not true for the sensory act. And since perception is always combined with action, and action with sensation, Piaget contrasts all sensory-motor acts with explicit inferences and calls them *irreversible*.

Actually, all acts of tacit integration are irreversible, and this can be understood from the structure of tacit knowing. We find, indeed, that tacit knowing can have two kinds of irreversibility. One consists in the fact that we may not be able to identify all the clues which we have integrated in establishing their joint meaning. The other kind of irreversibility goes beyond this. It is due to the fact that when we shift the focus of our attention from the meaningful result of tacit integration, and focus on the subsidiaries, their integration is wiped out. The subsidiary particulars cease to have a bearing on their prospective target and are reduced to an aggregate of meaningless objects. The first kind of irreversibility can be called contingent, by contrast to the second, that is logically necessary.

The joint viewing of two stereoscopic photographs offers a simple example both of contingent and logical irreversibility. Think of the differences in the two pictures, by virtue of which their joint viewing offers the sight of spacial depth: these differences are very small and are scattered all over the pictures. It is almost impossible to identify them; they are virtually un-specifiable. This is the first kind of irreversibility. But even if we could overcome this and identify the clues of stereoscopic vision, it would not be the same as retracing the steps of a mathematical proof. To reconsider a mathematical deduction is to deepen our understanding of the idea which it embodies. We can see now in the premises the whole panorama of their implications. By contrast, if we take out the stereo pictures from the viewer and look at them separately, they cease to tell us anything of what they jointly mean; we see nothing of what they would jointly present to our eyes. To go back to the antecedents of our tacit inference has not deepened our grasp of its result, but rather has made us lose sight of it.

I have already mentioned in passing the most widely known

example of this disintegration of meaning, caused by the shifting of our focal attention to that which has this meaning. A spoken word loses its meaning if we repeat it a number of times while carefully attending to the movement of our lips and tongue and to the sound we are making. These actions are meaningful, so long as we attend to that on which they jointly bear; they lose their meaning when we shift our attention to the actions, themselves.

Admittedly, the disintegration of tacit knowledge by shifting our attention to its clues is not irreparable. The two stereo pictures can be viewed jointly once more; the word that has lost its meaning will regain it if we once more use it—once more subsidiarily be casting our mind forward to something we can say by it.

But it is important to note that this recovery never brings back the original meaning. It may improve on it. Motion studies, which tend to paralyze a skill, will improve it when followed by practice. The meticulous dismembering of a text which can kill appreciation of it, can also supply material for a much deeper understanding of it. In these cases, the detailing of particulars, which, by itself, would destroy meaning, serves as a guide to their subsequent integration, and thus establishes a more secure and more accurate meaning.

But the damage done by the specification of particulars may be irremediable. Meticulous detailing may obscure beyond recall a subject like history, literature, or philosophy. In his essay on the *Name and Nature of Poetry*, A. E. Housman has described the disastrous effect of spelling out in detail the allusions of Edgar Poe in his poem *The Haunted Palace*. My former colleague at Manchester, the distinguished French scholar Mansell Jones, has written that the humanities are discredited and rejected because of their unconscious abuse of erudition in the teaching of humane subjects. "Research [he wrote] is at once the flower and the virus of Arts."\*

But it is not the unintentional damage done to our tacit knowledge, by reducing our capacity to reintegrate its sub-

\* P. Mansell Jones, *Modern Humanities in the Technological Age with Reference to the Study of French*. Manchester University Press; 1957.

subsidiaries after having brought them to the light of focal consciousness, that is the main issue here; it is a deliberate refusal to rely on the tacit mode of integration. The modern mind refuses to accept the necessity for tacit assumptions and wants to keep the grounds of its beliefs clearly in focus, as one does in an explicit deduction. Our whole culture is pervaded by the resolve to avoid unspecifiable commitments and to get down ruthlessly to the hard facts of this world, and to keep our eyes firmly fixed on them.

*The purpose of this paper is to show that the relation between body and mind has the same logical structure as the relation between clues and the image to which the clues are pointing.* I suggest that the body is a subsidiary thing which bears on the mind that is its meaning. The problem of the body-mind relation is that no examination of a person's neural processes (however meticulously carried out) can make the neurophysiologist share the person's sensations and thoughts. I want to show that this deficiency is but an instance of the general fact that when we turn our attention on the subsidiaries which bear on their joint meaning, that meaning is wiped out. I have cited the obvious case that we lose the sight of a stereo image by looking at the two pictures separately; and I have mentioned also that a word, when used for designating something, appears transparent, and that it becomes opaque and meaningless when we attend to its physical details, such as the movements of our lips and tongue and the sound we are making. I would add now that we find something like this happening for any skilled performance. It loses its meaning and becomes paralyzed if we attend to its several motions in themselves. The famous tightrope walker, Blondin, says in his memoirs that he would instantly lose his balance if he thought directly of keeping it; he must force himself to think only of the way he would eventually descend from the rope. Similarly, we lose a pattern from sight if we look at it too closely. When flying by airplane first started, the traces of ancient sites were revealed in fields over which generations of country folk had walked without noticing them. And once landed, the pilot could no longer see them either.

Furthermore, we recognize animals and plants by their shapes, their structures, and functions. We know them as comprehensive entities by integrating their parts; and when we concentrate our attention on their several parts, and lose sight of the entity on which these bear, the parts lose their meaning.

In all these cases, we have two kinds of awareness meaningfully related in an act of tacit knowledge, and find that this knowledge is wiped out by directing our attention to the subsidiary particulars.

But we must yet take a further step in deepening our conception of tacit knowledge. We must realize that whenever we observe an external object, be it by sight or smell or touch, we know it by being subsidiarily aware of the impact the object makes on our body, as well as of the responses that our body makes to the object. All conscious transactions we have with the world involve our subsidiary use of our body.

We may indeed say that our body is the only collection of things which we know almost exclusively by relying on our awareness of them for attending to something else. Such is the exceptional position of our body in the universe; and this is what it means to live in our body.

Every deliberate act of consciousness, therefore, has not only an identifiable object as its focal point, but has also a set of subsidiary roots, inside our body. And this is where our body is related to our mind. As our sense organs—our nerves and brain, our muscles and memories—serve us to implement our conscious attention, our awareness of them enters subsidiarily into every meaningful entity which forms the focus of our attention.

And having thus identified the body-mind relation as a particular instance of the logical relation between the subsidiary and the focal, we can say conversely that all subsidiary elements function as our body does in bearing on conscious experiences. Anything bearing subsidiarily on the focus of our attention can be said then to function logically as part of our body.

Let us say that in such a relationship we attend from subsidiary particulars to their focus. Acts of consciousness are

then not only conscious of something, but are also from certain things, that include our body. Remembering that Brentano has taught that all conscious attention has *intentionality*, we recognize now that it also invariably has a *rootedness* which enters into its content.

Let me restate my theory of the body-mind problem in these terms. When we examine a human body engaged in conscious action, we meet no traces of consciousness in its organs; and this can now be understood in the sense that subsidiary elements, like the bodily organs engaged in conscious action, lose their functional meaning and appearance when we cease to look from them at the focus on which they bear, and look instead at them, as they are in themselves.

This kind of process can also take place in the opposite direction; it can work constructively as well as destructively. We can be looking at something and then, recognizing it to have a bearing on something else, we can pass from an at-awareness of it to a from-awareness of it. And again, we can go back on this, as I have just described, changing our from-awareness again into an at-awareness.

But this way of speaking is clumsy; we should have some simpler language for describing the way in which we establish tacit knowledge and the way in which we destroy it. For this, we shall assimilate all kinds of subsidiary awareness to the kind of awareness we normally have of our body when attending from it to an external event that impinges on it. We shall say then that when we become subsidiarily aware of something with a bearing on its meaning, we make it function as if it were part of our own body; in other words, we interiorize it and, in doing so, make ourselves  *dwell in it* . The opposite action, of switching our attention to something of which we had hitherto been subsidiarily aware, can then be described as turning that thing into a mere external object, devoid of functional meaning; an action which can be said to *objectivize* the thing, or else to *externalize* it.

This formulation of tacit knowing is particularly suited for describing the way in which we know another person's mind. We know a chess player's mind by dwelling in the stratagems of his games, and know another man's pain by dwelling in his

face distorted by suffering. And we may conclude that the opposite process; namely, of insisting to look at the parts of an observed behavior, and thus regarding them as mere objects, must make us lose sight of the mind in control of a person's

behavior.

But what then should we think of the current school of psychology which claims that it replaces the study of mental processes by observing the several particulars of behavior as objects, and then establishes experimentally the laws of their occurrence? We may doubt that the identification of the particulars is feasible, as these will include many unspecifiable clues. But the feasibility of the program will not only be uncertain, but also logically impossible. To objectivize the parts of conscious behavior must make us lose sight of the mind and dissolve the very image of a coherent behavior.

Admittedly, behaviorist studies do not reach this logical consequence of their program. This is due to the fact that we cannot wholly shift our attention to the fragments of a conscious behavior. When we quote a subject's report on a mental experience instead of referring to this experience, it leaves our knowledge of that experience untouched; the report retains some meaning, by bearing on this experience. An experimenter may speak of an electric shock as an objective fact, but he administers it only because he knows and remembers its painful effect. Afterwards, he may observe changes in the conductivity of the subject's skin which, in themselves, would be meaningless, and register them because they actually signify to him the expectation of an electric shock by the subject.

Thus, a behaviorist analysis merely paraphrases mentalist descriptions in terms known to be symptoms of mental states, and the meaning consists in these mentalist connotations. The practice of such paraphrasing might be harmless and sometimes even convenient, but a preference for tangible terms of description will tend to be restrictive and misleading. The behaviorist analysis of learning, for example, has banned the physiognomies of surprise, puzzlement, and concentrated attention by which Kibler described the mental efforts of his chimpanzees. It avoids the complex, delicately graded situations which evoke these mental states. The study of learning

was thus cut down to its crudest form known as conditioning. And this oversimple paradigm of learning was then misdescribed by Pavlov when he identified *eating* with an *expectation to be fed*, because both of these induce the secretion of saliva. Wherever we define mental processes by objectivist circumlocutions, we are apt to stumble into such absurdities. The actual working of behaviorism therefore confirms my conclusion that strictly isolated pieces of behavior are meaningless fragments, not identifiable as parts of behavior. Behaviorist psychology depends on covertly alluding to the mental states which it sets out to eliminate.

### Principles of Boundary Control

But is not the material substance of all higher entities governed throughout by the laws of inanimate matter? Does it not follow then that it must be possible to represent all their workings in terms of these laws? Yes, this would follow. If I claim that these higher entities are irreducible, I must show that they are governed in part by principles beyond the scope of physics and chemistry. I shall do so. I shall show first that a number of different principles can control a comprehensive entity at different levels. I have repeatedly presented this theory before in more particular terms; it will be developed here on general lines.

There exist principles that apply to a variety of circumstances. They can be laws of nature, like the laws of mechanics; or be principles of operation, like those of physiology, as for example those controlling muscular contraction and coordination; or they can be principles laid down for the use of artifacts, like the vocabulary of the English language or the rules of chess. Not all important principles have such wide scope; but I need not go into this, for it is enough to have established the fact that some principles of widely variable applicability do exist.

We can then go on to note that such a principle is necessarily compatible with any restriction we may choose to impose on the situations to which it is to apply; it leaves wide

open the conditions under which it can be made to operate. Thus, these conditions lie beyond the control of our principle, and may be said to form its boundaries, or more precisely its *boundary conditions*. The term "boundary conditions" (borrowed from physics) will be used here in this sense.

Next, we recognize that, in certain cases, the boundary conditions of a principle are, in fact, subject to control by other principles. These I will call higher principles. Thus, the boundary conditions of the laws of mechanics may be controlled by the operational principles which define a machine; the boundary conditions of muscular action may be controlled by a pattern of purposive behavior like that of going for a walk; the boundary conditions of a vocabulary are usually controlled by the rules of grammar; and the conditions left open by the rules of chess are controlled by the stratagems of the players. And so we find that machines, purposive actions, grammatical sentences, and games of chess are all entities subject to *dual control*.

Such is the stratified structure of comprehensive entities. They embody a combination of two principles: a higher and a lower. Smash up a machine, utter words at random, or make chess moves without a purpose, and the corresponding higher principles—that which constitutes the machine, that which makes words into sentences, and that which makes moves of chess into a game—will all vanish, and the comprehensive entity which they controlled will cease to exist.

But the lower principles—the boundary conditions of which the higher principles had control—remain in operation. The laws of mechanics, the vocabulary sanctioned by the dictionary, and the rules of chess will all continue to apply as before. Hence, no description of a comprehensive entity in the light of its lower principles can ever reveal the operation of its higher principles. *The higher principles which characterize a comprehensive entity cannot be defined in terms of the laws that apply to its parts in themselves.*

On the other hand, a machine does rely for its working on the laws of mechanics; a purposive motoric action, like going for a walk, relies on the operations of the muscular system which it directs; and so on. The operation of higher principles



rely, quite generally, on the action of the laws governing lower levels.

Yet, since the laws of the lower level will go on operating whether the higher principles continue to be in working order or not, the action of the lower laws may well disrupt the working of the higher principles and destroy the comprehensive entity controlled by them. Such is the mechanism of a two-leveled comprehensive entity.

It presents us with an ontological counterpart of the *logical disintegration* caused by switching our attention from the center of a comprehensive entity to its particulars. For to turn our attention from the actions of the higher principle, which defines the two-leveled entity, and direct it to the lower principle, controlling the isolated parts of the entity, is to lose sight of the higher principle and, indeed, of the whole entity controlled by it. The logical structure of tacit knowing is seen to cover the ontological structure of a combined pair of levels.

### Application of These Principles to Mind and Body

We must ask now whether the functioning of living beings and of their consciousness is, in fact, stratified. Is it subject to the joint control of different principles working at consecutive levels?

We may answer that the laws of physics and chemistry do not ascribe consciousness to any process controlled by them; the presence of consciousness proves, therefore, that other principles than those of inanimate matter participate in the conscious operations of living things.

And there are two other fundamental principles of biology which are beyond the scope of physics and chemistry. The structure and functioning of an organism is determined, like that of a machine, by constructional and operational principles which control boundary conditions left open by physics and chemistry. We may call this a *structural principle*, lying beyond the realm of physics and chemistry. I have explained this a number of times elsewhere and will not argue it here again.

Other functions of the organism not covered by physics and chemistry are exemplified by the working of the morphogenic field. Its principles are expressed most clearly by C. H. Waddington's "epigenetic landscapes." These show that the development of the embryo is controlled by the gradient of potential shapes, in the way the motion of a heavy body is controlled by the gradient of potential energy. We may call this principle an *organizing field* or speak of it as an *organismic principle*.\*

Most biologists would declare that both the principles of structure and of organizing fields will be reduced one day to the laws of physics and chemistry. But I am unable to discover the grounds (or even understand the meaning) of such assurances, and hence I will disregard them and recognize these two principles as they are actually used by biology.

Living beings consist, therefore, in a hierarchy of levels, each level having its own structural and organismic principles. On the mental level, explicit inferences may be taken to represent the operations of fixed mental structures, while in tacit knowing, we meet the integrating powers of the mind. In all our conscious thoughts, these two modes mutually rely on each other; and it is plausible to assume that explicit mental operations are based on fixed neural networks, while tacit integrations are grounded mainly in organizing fields. I shall assume that these two principles are interwoven in the body, as their counterparts are in thought.

The purpose of this paper has been to explain the relation between body and mind as an instance of the relation between the subsidiary and the focal in tacit knowledge. The fact that any subsidiary element loses its meaning when we 'focus our attention on it, was used to explain the fact that when examining the body in conscious action, we meet no traces of consciousness in its organs. We are now ready to complete this project.

We have seen that we can know another person's mind by dwelling in his physiognomy and behavior; we lose sight of his mind only when we focus our attention on these bodily work-

\* Comp. e.g. C. H. Waddington, *The Strategy of Genes*. London, 1957; particularly the explanation of genetic assimilation on p. 167.



ings and thus convert them into mere objects. But a neurophysiologist, observing the events that take place in the eyes and brain of a seeing man, would invariably fail to see in these neural events what the man, himself, sees by them. We must ask why the neurologist cannot dwell in these bodily events, as he could in the subject's physiognomy or intelligent behavior, in which he witnesses his mind.

We may notice that this kind of indwelling, for which we appear to be equipped by nature, enables us to read only *tacit* thoughts of another mind: thoughts and feelings of the kind that we may suitably ascribe to organismic processes in the nervous system. We can get to know the *explicit* thoughts of a person (which probably correspond to anatomically fixed functions of the nervous system) only from the person's verbal utterances. The meaning of such utterances is artificial; though ultimately derived from demonstrations pointing at tacit experiences, such utterances have no direct appeal on the native mind. The facility for indwelling can be seen to vary also in the case that prehistoric sites, unperceived from the ground, are discerned from the air. I suggest that our incapacity for experiencing the neural processes of another person in the manner he experiences them himself may be aligned with these gradual variations of indwelling.

*We arrive, thus, at the following outline.* Our capacity of conducting and experiencing the conscious operations of our body, including that of our nervous system, lies in the fact that we, ourselves, fully dwell in them. No one but ourselves can dwell in our body directly and know fully all its conscious operations; but our consciousness can also be experienced by others to the extent to which they can dwell in the external workings of our mind from outside. They can do this fairly effectively for many tacit workings of our mind by dwelling in our physiognomy and behavior. Such powers of indwelling are fundamentally innate in us. By contrast, our explicit thoughts can be known to others only by dwelling in our pronouncements, the making and understanding of which is founded on artificial conventions.

Objectivization, whether of another person's gestures or of his utterances, cancels our dwelling in them, destroys their

meaning, and cuts off communication through them. The nervous system, as observed by the neurophysiologist, is always objectivized and can convey its meaning to the observer only indirectly, by pointing at a behavior or at reports that we understand by indwelling.

The logic of tacit knowing and the ontological principles of stratified entities were derived here independently of each other, and we found that our tacit logic enables us to understand stratified entities. Tacit logic shows us: (1) that the higher principle of a stratified entity can be apprehended only by our dwelling in the boundary conditions of a lower principle on which the higher principle operates and (2) that such indwelling is logically incompatible with fixing our attention on the laws governing the lower level. Applied to mind and body, as to two strata in which the higher principles of the mind rely for their operations on the lower principles of physiology, we arrive at three conclusions.

1. No observations of physiology can make us apprehend the operations of the mind.
2. At the same time, the operations of the mind will never be found to interfere with the principles of physiology, or with the even lower principles of physics and chemistry on which they rely.
3. But as the operations of the mind rely on the services of lower bodily principles, the mind can be disturbed by adverse changes in the body, or be offered new opportunities by favorable changes of its bodily basis.

But I must yet show how the mind actually controls the *I* body. For, from the point that we have reached so far, we cannot see how this is done. Let me recall how far we have gone in comparing our own relation to our own mind with the relation that another person has to our mind. We attend to what we have in mind from our awareness of our body; we do this by living in our body and by using it consciously. Others can see what we have in our mind only by watching our facial expression and our gestures; all their knowledge of our consciousness, however sophisticated it be, is derived, in the last resort,

from this way of watching us. To sum up then: Others know our mind superficially from their superficial awareness of our body, and we know our own mind more fully from a much more intimate awareness of this body. So far, nothing has been said then, about the fact that we can use our own body actively and no one else can.

This fact can indeed be accounted for only by substantially enlarging our conception of the body-mind relation. The main point to account for is that while another person may watch what I am doing and guess from it what I am after, it would be absurd for me to watch what I am doing in order to guess what I am after. I *first* know what I am after and *then* do something about it. We shall have to expand our conception of tacit knowing and give it a dynamic form to explain how this sequence of intention and action arises. It will be explained by introducing the power of the imagination.

This goes back to William James. He explained the way we deliberately move our body as the work of our imagination. We start imagining the action that we are about to perform/ and this forward thrust of our intention evokes the muscular contractions which will implement it.

I have said that to take a walk is to suitably control the boundary conditions of a normal physiological function. My project is at the focus of my attention, and this focal action relies on my subsidiary operation of the muscular contractions which implement it. I now have to supplement this mechanism by including the imaginative process by which we start setting our body in motion. I shall say that in a deliberate bodily action we thrust the focus of our attention ahead of the subsidiary muscular contractions which will bring the action about. Thus, we anticipate the action by the powers of our imagination, and this focal anticipation causes the subsidiary elements to emerge and implement what we imagined.

This is the way our mind takes control of the body and makes it serve our purpose; this is the dynamics of tacit knowing. This dynamism endows tacit knowing with creativity. It lends us the power of acquiring a skill, and, by the same token, enables us to invent a machine; indeed, to perform any possible creative action. I have shown elsewhere in some detail how the

mechanism by which the mind sets the body in motion can be made to cover the whole range of creative originality.

At this point, there comes into sight a defect in our conception of consecutive levels of control. The way I described such stratified structure does not allow for the fact that in the embryonic development and in the growth of animals we see higher levels emerging by continuous changes, and that the same happens in phylogenetic evolution. The theory of consecutive levels must be somehow supplemented by a conception of the continuous transition of a lower level to a higher level. But the moment we see this problem, we are also presented with its solution. The development of an infant into a grown person illustrates a transition between successive levels. It shows that such a transition may take place gradually by a steady intensification of a higher principle from initial rudimentary traces, up to the stage where it fully takes control over the lower level from which it has emerged.

But here arises a further problem of great importance on which I can touch only briefly. The image of consecutive levels, unaccountable by the principles governing the levels below them, offers us a sharp definition of creativity. It defines creativity as the emergence of a new, irreducible higher principle. We can equally define in these terms both the action of intellectual originality and the creative processes by which new principles emerge in nature, whether this happens in the maturing infant or in the process of evolution. What the imagination achieves in the mind, the process of growth performs spontaneously in the child, and evolution performs likewise in the rise of higher forms of life.

This brings us back to Samuel Butler and Henri Bergson who thought of the evolution of species as a creative process akin to the acts of genius and not accountable by the laws of inanimate matter. I think that I have lent firm substance to this belief by defining more closely the process of creativity and by showing that evolution, like the rise of life itself, cannot be accounted for by the laws of inanimate nature. I believe to have shown also, that the logical relation between successive stages of evolution is the same as the logical relation between two stages of thought before and after a major inven-

tion or discovery. We find that creativity has a similar structure in both cases.

Admittedly, the imagination is a motive force of invention, which has no counterpart in the process of organic evolution. But I could reduce this disparity by showing, as I have done elsewhere, that the imagination alone does not achieve inventions or discoveries, but merely evokes a spontaneous, integrative event which brings about the discovery. It appears that the effort of the imagination merely prepares the ground for a creative act which eventually takes place of its own accord. This is how Poincaré described discovery in mathematics many years ago, and it can be shown to happen mostly like this. Discovery or invention are, as it were, processes of spontaneous growth induced by the labors of the questing imagination. Originality is deliberate growth.

The way my conclusions bear on Teilhard de Chardin's book *Le phenomene Humain* is fairly clear. I agree with his vision of evolution as a continuous sequence of creative acts. I do not think that he has done much towards meeting the difficulties arising when we try to spell out this vision in terms of biological detail. I would think that a precise conception of creativity and the proof of its being equally present in human originality, individual ontogenesis, and phylogenetic evolution will remedy this deficiency up to a point. But I think that this involves an idea of the body-mind relation that is very different from the dualism accepted and elaborated by Teilhard de Chardin and all his predecessors. In my theory, the distinction between the inner and outer view of things applies to every kind of comprehensive entity. It applies in a series of stages: the outer view looks at a lower level of a comprehensive entity, while the inner view sees a higher level of it. More generally speaking, the difference lies between looking at and looking from some coherent subsidiary things.

The problem of the body-mind relation is thus resolved by being shown to represent but an instance of these two alternative ways of knowing the subsidiaries of a coherent entity.

The hierarchy of levels I am postulating cannot be represented in a Cartesian dualism. I believe that this hierarchy gives a truer picture of the phenomenon of man.

# Henri Bergson

## Denken und schöpferisches Werden

Aufsätze und Vorträge

Mit einem Nachwort von  
Konstantinos P. Romanòs

Aus dem Italienischen  
übersetzt von Leonore Kottje,  
mit einer Einführung  
herausgegeben von Friedrich Kottje

Bergson deutet die gesamte Wirklichkeit aus der metaphysischen Einheit des Lebens und entwirft auf dieser Grundlage eine neue intuitive Erkenntnistheorie, Psychologie, Naturphilosophie, Ethik und Religionsphilosophie. Bergsons Einfluß reicht über die Philosophie hinaus auf die Existenzphilosophie und die Literatur (u. a. Marcel Proust).

»Um den Wandel zu denken und um ihn zu sehen, muß man ein ganzes Gespinnst aus Vorurteilen beiseite schieben, von denen die einen künstliche Ereignisse sind, Erzeugnisse der philosophischen Spekulationen, und die anderen natürliche im allgemein verbreiteten Menschenverstand.«

Dieser Satz Bergsons könnte das Motto seiner Wiederentdeckung sein.

*Denken und schöpferisches Werden* erschien französisch zuerst 1939, auf deutsch 1946. Es ist das letzte Buch Henri Bergsons, eine Bilanz seiner philosophischen Lebensarbeit, eine ausführliche Rechtfertigung seiner philosophischen Methode, ein Werk, das auch als eine – vielfach vermißte – Einführung in Bergsons Denken gelten kann.

**Henri Bergson**, geboren 1859 in Paris und dort 1941 gestorben, war französischer Philosoph polnisch-englischer Herkunft. Er lehrte als Professor am Collège de France in Paris und wurde 1914 Mitglied der Academie française. 1928 erhielt er den Nobelpreis für Literatur.

Hauptwerke: *Zeit und Freiheit* (1889); *Materie und Gedächtnis* (1896); *Die schöpferische Entwicklung* (1907); *Die geistige Energie* (1919); *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932).

Europäische Verlagsanstalt

Titel der Originalausgabe: La pensée et le mouvant  
© by Presses Universitaire de France, Paris 1946

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Bergson, Henri:**

Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge/  
Henri Bergson. [Mit einem Nachw. von Konstantinos P. Romanos.  
Aus dem Franz. von Leonore Kottje]. – Neuaufl. –

Hamburg: Europ. Verl.-Anst., 1993

(eva-Taschenbuch; Bd. 50)

Einheitssacht.: La pensée et le mouvant <dt.>

ISBN 3-434-46050-0

NE: GT

CI 5501 D3



Jhr. 3783: 1995

eva-Taschenbuch Band 50

© 1993 by Europäische Verlagsanstalt, Hamburg  
Erstausgabe Frankfurt am Main, 1985 (Syndikat)

Umschlaggestaltung: MetaDesign Berlin

Motiv: Henri Bergson

Signet: Dorothee Wallner nach Caspar Neher »Europa« (1945)

Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany 1993

ISBN 3-434-46050-0

## INHALT

Zur Einführung	7
Vorwort	20
Einleitung (Erster Teil)	21
Einleitung (Zweiter Teil)	42
Das Mögliche und das Wirkliche	110
Die philosophische Intuition	126
Die Wahrnehmung der Veränderung	149
Einführung in die Metaphysik	180
Die Philosophie von Claude Bernard	226
Über den Pragmatismus von William James Wahrheit und Wirklichkeit	234
Das Leben und das Werk von Ravaisson	246
Nachwort	280

## DIE PHILOSOPHISCHE INTUITION

Vortrag auf dem Philosophenkongreß in Bologna  
10. April 1911

Ich möchte Ihnen einige Gedanken über den philosophischen Geist unterbreiten. Es scheint mir, — und mehr als eine diesem Kongreß vorgelegte Denkschrift ist ein Zeugnis dafür, — daß die Metaphysik augenblicklich dabei ist, sich zu vereinfachen, sich dem Leben mehr zu nähern. Ich glaube, sie hat Recht, und wir müssen gerade in diesem Sinne arbeiten. Aber ich bin der Überzeugung, daß wir dadurch nichts Revolutionäres tun; wir beschränken uns darauf, die geeignetste Form dem zu geben, was die Grundlage aller Philosophie ist, — ich will sagen, aller Philosophie, die sich ihrer Funktion und ihrer Aufgabe vollständig bewußt ist. Denn man darf durch die Kompliziertheit des gelehrten Denkens die Einfachheit des Geistes nicht gänzlich aus dem Auge verlieren. Wenn man sich an die einmal formulierten Lehren hält, an die Synthese, in der sie anscheinend die Schlußfolgerungen der früheren Philosophien und die Gesamtheit der erworbenen Erkenntnis umfassen, so läuft man Gefahr, die wesentliche Spontaneität im philosophischen Denken nicht mehr zu bemerken.

Alle, die die Geschichte der Philosophie lehren, alle diejenigen, die Gelegenheit haben, sich des öfteren mit dem Studium derselben Lehren zu befassen, und sie so immer tiefer zu ergründen, werden folgende Feststellungen machen können. Ein philosophisches System stellt sich zunächst als ein vollständiges Gebäude dar, in großartiger Architektonik, so konstruiert, daß man alle Probleme bequem darin unterbringen könnte. Wenn wir es in dieser Form betrachten, empfinden wir dabei einen ästhetischen Genuß, der noch durch eine Art von fachlicher Befriedigung erhöht wird. Nicht nur, daß wir in der Komplikation eine alles durchwaltende Ordnung finden (eine Ordnung, die wir gern noch vervollständigen, indem wir sie ableiten), sondern wir haben auch die Befriedigung, daß wir wissen,

woher die Materialien stammen, und wie die Konstruktion durchgeführt worden ist. In den Problemen, die der Philosoph sich gestellt hat, erkennen wir die Fragestellungen, die seine Zeit bewegten, in den Lösungen, die er bietet, glauben wir, in mehr oder weniger guter Anordnung, aber im Grunde unverändert, die Grundbestandteile der älteren oder zeitgenössischen Philosophie wiederzufinden. Der eine Gesichtspunkt mag ihm von dieser Seite zugeflossen sein, ein anderer von jener. Mit dem, was er gelesen, gehört, gelernt hat, könnten wir zweifellos den größten Teil von dem, was er geschaffen hat, wieder zusammensetzen. Wir machen uns also ans Werk, wir gehen zurück auf die Quellen, wir wägen die Einflüsse ab, ziehen Ähnlichkeiten heraus, wir sehen so schließlich deutlich in der Lehre das, was wir darin suchten: nämlich eine mehr oder weniger originelle Synthese der Ideen, in deren Atmosphäre der Philosoph gelebt hat.

Aber ein häufig wiederholter Kontakt mit dem Denken des Meisters kann uns bei fortschreitender Durchdringung zu einem ganz anderen Eindruck führen. Ich will nicht sagen, daß die Arbeit des Vergleichens, der wir uns zunächst hingegeben hatten, fruchtlos wäre: ohne diese Vorarbeit, eine Philosophie zu rekonstruieren aus dem, was nicht ihr eigentliches Wesen ist, und sie in Beziehung zu setzen zu ihrem zeitgenössischen Milieu, — ohne diese Vorarbeit würden wir vielleicht niemals zu dem gelangen, was sie in Wirklichkeit ist; denn der menschliche Geist ist so beschaffen, daß er das Neue erst zu begreifen beginnt, nachdem er alles versucht hat, um es auf das schon Bekannte zurückzuführen. Aber in demselben Maße, wie wir uns mehr in das Denken des Philosophen hineinversetzen, anstatt es nur von außen zu betrachten, sehen wir, wie seine Lehre eine neue Gestalt gewinnt. Zunächst vermindert sich ihre Kompliziertheit. Dann beginnen die Teile miteinander zu verschmelzen. Schließlich konzentriert sich das Ganze in einem Punkt, und wir fühlen, daß man sich ihm immer mehr annähern könnte, ohne ihn je zu erreichen.

In diesem Punkt liegt irgend etwas so Einfaches, so unendlich Einfaches, so außergewöhnlich Einfaches, daß es dem Philosophen niemals gelungen ist, es auszudrücken. Und darum hat er sein ganzes Leben lang darüber gesprochen. Er konnte das, was ihm vor-

schwebte, nicht formulieren, ohne genötigt zu sein, seine Formulierung zu korrigieren, um dann diese Korrektur von neuem zu verbessern. So hat er, von Theorie zu Theorie, sich jedesmal berichtigend, wenn er seine Lehre zu vervollständigen glaubte, sein Leben lang nichts anderes getan, als durch eine Komplikation, die wieder eine weitere Komplikation nach sich zog, und durch aneinandergereichte Gedanken-Entwicklungen eine wachsende Annäherung an die Einfachheit seiner ursprünglichen Intuition wiederzugeben. Die ganze Kompliziertheit seiner Lehre, die bis ins Unendliche gehen würde, bedeutet also nur die Inkommensurabilität zwischen seiner einfachen Grund-Intuition und den Ausdrucksmitteln, über die er verfügte.

Welches ist nun diese Intuition? Wenn es dem Philosophen nicht gelungen ist, eine Formel dafür zu finden, so wird es uns erst recht nicht gelingen. Aber was wir erfassen und festlegen können, das ist ein gewisses, zwischen der Einfachheit der philosophischen Intuition und der sie ausdrückenden Fülle der Abstraktionen vermittelndes Bild, ein flüchtig aufleuchtendes Bild, welches vielleicht ihm selber unbewußt, ihm dauernd nachgeht, ihn wie ein Schatten durch alle Windungen seines Gedankens verfolgt, und das, wenn es auch nicht die Intuition selbst ist, sich ihr sehr viel mehr annähert als der begriffliche Ausdruck, der notwendigerweise symbolisch ist, auf den die Intuition zurückgreifen muß, um sog. „Erklärungen“ darzubieten. Sehen wir uns den Schatten einmal näher an: wir werden aus ihm die Haltung des Körpers, der ihn wirft, erraten, und wenn wir uns sehr bemühen, diese Haltung nachzuahmen, oder besser noch, uns in sie hineinzuversetzen, so werden wir, so weit das möglich ist, das sehen, was der Philosoph gesehen hat.

Was dieses Bild zunächst kennzeichnet, ist eine gewisse *ausschließende Kraft*, die es in sich hat. Denken Sie daran, wie der Dämon des Sokrates sich verhielt, der in einem bestimmten Augenblick den Willen des Philosophen hemmte und ihn eher von einer Handlung zurückhielt, als daß er vorschrieb, was er zu tun hätte. Es scheint mir, daß die Intuition sich oft auf spekulativem Gebiet genau so verhält wie der Dämon des Sokrates im praktischen Leben; zum mindesten beginnt sie in dieser Gestalt, wie sie sich auch weiterhin in dieser Art am reinsten offenbart: sie verbietet.

Gegenüber allgemein anerkannten Ideen, gegenüber für selbstverständlich geltenden Thesen, gegenüber Behauptungen, die bis dahin für wissenschaftlich gegolten hatten, flüstert sie dem Philosophen das Wort ins Ohr: *Unmöglich!* Unmöglich, selbst wenn die Tatsachen und die Vernunftgründe den Glauben nahelegen, daß es möglich, wirklich und gewiß sei. Unmöglich, weil eine gewisse Erfahrung, wenn auch unklar, aber doch bestimmt in dieser inneren Stimme ihm sagt, daß sie unvereinbar ist mit den Tatsachen, die man anführt, und den Gründen, die man ins Feld führt, und daß daher diese Tatsachen schlecht beobachtet sein müssen, und diese Schlußfolgerungen falsch sein müssen. Eine einzigartige Macht der Verneinung steckt in dieser Kraft der Intuition! Wie kommt es, daß die Geschichtsschreiber der Philosophie nicht stärker dadurch beeindruckt worden sind? Ist es nicht augenfällig, daß der erste Schritt des Philosophen, solange sein Denken noch unsicher ist, und er noch zu keiner abschließenden Lehre gelangt ist, darin besteht, daß er gewisse Dinge endgültig verwirft? Er kann später vielleicht seinen Behauptungen eine ganz neue Fassung geben; er wird kaum in dem schwanken, was er ein für alle mal ablehnt. Und wenn er in dem, was er behauptet, sich wandeln mag, so geschieht dieses gerade wieder auf Grund der ausschließenden Kraft, die der Intuition oder ihrem Leitbilde innewohnt. Er mag vielleicht seine Schlußfolgerungen entwickeln, bis er plötzlich vor seiner eigenen Behauptung dasselbe Gefühl des Unmöglichen empfindet, das ihn zunächst bei der Behauptung anderer überkam. Indem er die Kurve seines ihm eigentümlichen Denkens verließ und in der geradlinigen Richtung der Tangente weiterdachte, ist er gleichsam aus sich selbst herausgetreten. Er kehrt zu sich wieder zurück, wenn er zu seiner Intuition zurückkehrt. Aus diesem sich-selber-Verlieren und zu-sich-selber-Zurückkehren besteht die Zickzacklinie einer Lehre, die, wie man sagt, „sich entwickelt“, d. h. die sich in Wirklichkeit verliert, wiederfindet und sich endlos selber korrigiert.

Sehen wir von dieser Komplikation ab, kehren wir zur einfachen Intuition zurück oder wenigstens zum Bild, das sie ausdrückt, so beginnt damit zugleich die Lehre sich von den zeitlichen und örtlichen Bedingungen, von denen sie abzuhängen schien, los-



zulösen. Zweifellos sind die Probleme, mit denen der Philosoph sich beschäftigt hat, die Probleme, die zu seiner Zeit gestellt wurden; die Wissenschaft, die er benutzt oder kritisiert hat, war die Wissenschaft seiner Zeit; in den von ihm dargebotenen Theorien kann man, wenn man sie sucht, die Ideen seiner Zeitgenossen und Vorläufer wiederfinden. Wie könnte es auch anders sein? Um das Neue begreiflich zu machen, ist man wohl gezwungen, es in Abhängigkeit vom Alten auszudrücken; und die schon gestellten Probleme, die Lösungen, die man dazu geliefert hatte, die Philosophie und die Wissenschaft der Zeit, in der er gelebt hat, sind für jeden großen Denker der Stoff gewesen, dessen er sich notgedrungen bedient hat, um seinen Gedanken eine konkrete Form zu geben, ganz abgesehen davon, daß es seit dem Altertum zur philosophischen Tradition gehört, jede Philosophie als ein vollständiges System darzubieten, das alles, was man weiß, umfaßt. Aber es wäre ein sonderbarer Irrtum, wenn man das für ein aufbauendes Element der Lehre nähme, was doch nur ein Ausdrucksmittel war. Dies ist der erste Irrtum, dem wir uns aussetzen, wie ich schon vorhin sagte, wenn wir an das Studium eines Systems herangehen. Uns überraschen so viele Ähnlichkeiten, so viele Annäherungen scheinen sich uns aufzudrängen, unser Scharfsinn und unsere Gelehrsamkeit werden von allen Seiten so in Anspruch genommen und so herausgefordert, daß wir versucht sind, das Gedankengebäude des Meisters aus Fragmenten von Ideen zusammenzusetzen, die hier und da hergenommen werden, wobei es uns unbenommen bleibt, ihn dafür zu loben, daß er es genau so wie wir selbst verstanden hat, eine hübsche Mosaikarbeit auszuführen. Aber die Illusion hält nicht lange an, denn wir bemerken bald, daß selbst da, wo der Philosoph schon einmal gesagte Dinge zu wiederholen scheint, er sie doch auf seine Weise denkt. Wir verzichten also darauf zusammenzusetzen; aber dann gleiten wir meistens ab in eine neue Illusion, die zweifellos weniger bedenklich ist, als die erste, aber um so zäher. Wir stellen uns die Lehre gern vor, — selbst wenn es die eines Meisters ist, — als eine notwendige Konsequenz früherer Philosophien, als „eine Etappe der Geistesgeschichte“. Gewiß haben wir damit nicht ganz Unrecht, denn eine Philosophie gleicht eher einem Organismus als einem Agglomerat,

und man kann hier besser von einer lebendigen Entwicklung als von einer Konstruktion sprechen. Aber abgesehen davon, daß dieser neue Vergleich der Geschichte des Denkens eine größere Kontinuität zuschreibt, als ihr wirklich innewohnt, ist er auch insofern unpassend, weil er unsere Aufmerksamkeit auf die äußere Komplikation des Systems und auf das, was in seiner oberflächlichen Form ableitbar erscheint, richtet, anstatt die Neuheit und die Einfachheit des Grundes hervortreten zu lassen. Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde nur immer eine einzige Sache im Auge gehabt: außerdem hat er mehr versucht, diese Sache auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte. Und er hat nur von diesem Einen gesprochen, weil er seinen Blick nur auf einen einzigen Punkt richtete: dabei war es eigentlich weniger eine innere Schau als ein unmittelbarer Kontakt; dieser Kontakt hat ihm einen Antrieb gegeben, aus diesem Antrieb ging eine geistige Bewegung hervor, und wenn diese Bewegung, die man einer Art von Wirbelbewegung vergleichen kann, unseren Augen auch nur sichtbar wird durch den Stoff, den sie in sich hineinzieht, so ist es doch nicht weniger wahr, daß diese Wirbelbewegung unverändert geblieben wäre, auch wenn sie einen ganz anderen Stoff in sich hineingerissen hätte. So ist ein neuer Gedanke wohl gezwungen, sich in den überlieferten Begriffen, die er antrifft, und die er in seine Bewegung hineinzieht, auszudrücken; insofern erscheint er in Abhängigkeit von der Epoche, in der der Philosoph gelebt hat; aber das ist oft nur ein Schein. Der Philosoph hätte mehrere Jahrhunderte früher kommen können; er hätte es dann mit einer anderen Philosophie und einer anderen Wissenschaft zu tun gehabt; er hätte sich andere Probleme gestellt; er hätte sich durch andere Formeln ausgedrückt, sein Buch, das er geschrieben hat, wäre vielleicht anders ausgefallen, als es ist, und dennoch hätte er dasselbe gesagt.

Gestatten Sie mir, ein Beispiel zu wählen. Ich appelliere dabei an Erinnerungen aus Ihrer Berufspraxis: wenn Sie gestatten, will ich einige von mir berichten. Als Professor am Collège de France widme ich jedes Jahr eine meiner beiden Vorlesungen der Geschichte der Philosophie. So habe ich mehrere Jahre hindurch die Erfahrung, die ich eben beschrieben habe, ausführlich bei Berkeley

und dann bei Spinoza immer wieder machen können. Ich lasse Spinoza beiseite; er würde uns zu weit abführen. Und dennoch kenne ich nichts Lehrreicheres als den Kontrast zwischen der Form und dem Inhalt bei einem Buch wie der *Ethik*: da sind auf der einen Seite diese vieldeutigen Begriffe, die sich Substanz, Attribut und Modus nennen und der gewaltige Apparat von Theoremen mit der Verschachtelung von Definitionen, Korrolarien und Scholien und diese komplizierte Maschinerie mit ihrer erdrückenden Wucht, die bewirken, daß der Anfänger der *Ethik* gegenüber von Bewunderung und Schrecken erfüllt ist, wie vor einem Panzerschiff vom Typus der Dreadnoughts; andererseits gibt es etwas Subtiles und fast Ätherisches, das sich nicht fassen läßt, aber das man, selbst von weitem, nicht ins Auge fassen kann, ohne unfähig zu werden, alles übrige, was es auch immer sei, selbst das Grundlegende, die Unterscheidung zwischen der Substanz und dem Attribut, sogar den Dualismus zwischen Gedanke und Ausdehnung noch als ausschlaggebend anzusehen. Hinter der gewaltigen Masse von Begriffen, die dem Cartesianismus und dem Aristotelismus verwandt sind, steht die Intuition, welche die des Spinoza war, die durch keine noch so einfache Formel ausgedrückt werden kann. Wenn wir uns mit einer annähernden Formel begnügen wollen, können wir sagen, daß diese Intuition in dem Gefühl einer Koinzidenz besteht zwischen dem Akt, durch den unser Geist die Wahrheit vollkommen erkennt, und der Operation, durch die Gott sie erzeugt, oder in der Idee, daß das, was die Alexandriner „den rückläufigen Prozeß“ nannten mit dem, was sie das „Hervorgehen aus dem göttlichen Geist“ nannten, im Tiefsten eins ist, sofern jener nur vollständig durchgeführt wird, und daß der menschliche Geist, der aus dem göttlichen hervorgeht, bei seiner Rückwendung zu seinem Ursprung nur eine einzige Bewegung dort wahrnimmt, wo er zunächst zwei entgegengesetzte Bewegungen des Hervorgehens und des Zurückkehrens wahrgenommen hatte, wobei die moralische Erfahrung einen logischen Widerspruch auflöst und durch eine plötzliche Aufhebung der Zeit das In-Sich-Zurückkehren mit der vorangehenden Entfaltung als Einheit empfinden läßt. Je mehr wir auf diese ursprüngliche Intuition zurückgehen, um so besser verstehen wir, daß, wenn Spinoza vor Descartes gelebt hätte, er zweifellos etwas anderes geschrieben

hätte, als was er geschrieben hat, daß wir aber bei dem lebendigen und schreibenden Spinoza sicher sein könnten, trotzdem den eigentlichen Spinozismus wieder zu finden.

Ich komme jetzt zu Berkeley, und da ich ihn als Beispiel anführen will, werden Sie es mir nicht übel nehmen, wenn ich ihn im einzelnen analysiere: die Kürze ist hier nur möglich auf Kosten der Genauigkeit. Man braucht nur einen Blick auf Berkeleys Werk zu werfen, um zu erkennen, daß es sich sozusagen wie von selbst in vier Leitsätzen zusammenfassen läßt. Der erste, der einen gewissen Idealismus definiert, und mit dem die Theorie des Sehens im engsten Zusammenhang steht (obgleich der Philosoph es für richtig befunden hat, diese als unabhängige Theorie darzulegen), würde etwa folgendermaßen zu formulieren sein: „Die Materie ist ein Ganzes von Ideen“. Der zweite besteht in der Behauptung, daß die abstrakten und die Allgemeinbegriffe sich auf Worte reduzieren lassen: das ist Nominalismus. Der dritte behauptet die Realität der Geister und charakterisiert sie durch den Willen: wir bezeichnen das als Spiritualismus und Voluntarismus. Der letzte schließlich, den wir Theismus nennen könnten, behauptet die Existenz Gottes, wobei er sich hauptsächlich auf die Betrachtung der Materie gründet. Nun wäre nichts einfacher, als diese vier Thesen, fast mit den gleichen Worten formuliert, bei den Zeitgenossen oder Vorläufern Berkeleys wiederzufinden. Der letzte findet sich bei den Theologen. Der dritte war bei Duns Scotus zu finden; Descartes hatte auch etwas ähnliches gesagt. Der zweite hat den Kontroversen des Mittelalters Nahrung gegeben, bevor er zu einem wesentlichen Stück der Philosophie von Hobbes wurde. Was den ersten anbelangt, so gleicht er sehr dem „Occasionalismus“ von Malebranche, dessen Ideen bis zur Formulierung hin wir in gewissen Texten von Descartes schon finden können; man hatte übrigens schon vor Descartes bemerkt, daß der Traum ganz den Anschein der Wirklichkeit hat, und daß allein in unseren Wahrnehmungen nichts liegt, das uns die Existenz einer Außenwelt garantieren könnte. So wird man schon bei den antiken Philosophen oder, wenn man nicht so weit zurückgehen will, jedenfalls bei Descartes und Hobbes, denen man noch Locke beigesellen könnte, die zur äußeren Zusammensetzung von Berkeleys Philosophie notwendigen Elemente finden; höchstens wird man ihm seine

Theorie des Sehens als sein ureigenstes Werk belassen müssen, dessen Originalität auf das übrige abfärbte und dem Ganzen seiner Lehre ihr eigentümliches Gesicht gibt. Nehmen wir also diese Ingredienzien der antiken und modernen Philosophie, tun wir sie zusammen in ein Gefäß, fügen wir diesem Salat als Essig und Öl eine gewisse angriffslustige Ungeduld hinzu in bezug auf den mathematischen Dogmatismus und den bei einem Bischof und Philosophen natürlichen Wunsch, den Glauben mit der Vernunft in Einklang zu bringen, — rühren und mischen wir das Ganze gewissenhaft, streuen wir über dieses Ganze, gleichsam als würzige Kräuter, eine gewisse Anzahl von Aphorismen, die wir von den Neuplatonikern hernehmen: so werden wir einen Salat erhalten, — entschuldigen Sie den Ausdruck —, der von weitem gesehen genügend dem, was Berkeley geschaffen hat, gleicht.

Nun wohl, wer so vorgehen wollte, wird natürlich unfähig sein, in das eigentliche Denken Berkeleys einzudringen. Ich lasse dabei die Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten beiseite, an denen man sich in Einzelheiten stoßen würde: so wäre es ein sonderbarer „Nominalismus“, der schließlich darauf hinausläuft, eine geringere Zahl von Allgemeinbegriffen zu ewigen Wahrheiten zu machen, die der göttlichen Intelligenz immanent wären, so würde es eine seltsame Ablehnung der Wirklichkeit sein, die sich in einer durchaus positiven Theorie über das Wesen der Materie ausdrückt, die so weit wie möglich von einem sterilen Idealismus entfernt ist, der Wahrnehmung mit dem Traum auf eine Linie stellt! Ich möchte damit sagen, daß es unmöglich ist, die Philosophie Berkeleys aufmerksam zu analysieren, ohne zu sehen, daß die vier Leitsätze, die wir zuerst unterschieden haben, nachher sich so einander annähern, schließlich sich gegenseitig durchdringen, daß jeder von ihnen die drei anderen in sich einzuschließen scheint und dadurch ein Relief und eine Tiefe gewinnt, wodurch sie sich von Grund auf von allen früheren und zeitgenössischen Theorien unterscheiden, mit denen sie sich oberflächlich berührt. Zweifellos ist dieser zweite Gesichtspunkt, von dem aus die Lehre als ein Organismus erscheint und nicht mehr als ein bloßes Aggregat, noch nicht der endgültige. Jedenfalls kommt er aber der Wahrheit schon weit näher. Ich kann nicht auf alle Einzelheiten näher eingehen; immerhin muß ich bei einem oder

zwei der vier Leitsätze andeuten, wie man die anderen aus ihnen entwickeln kann.

Beginnen wir mit dem Idealismus. Er besteht nicht nur in der Behauptung, daß die Körper Ideen sind. Was wäre damit gewonnen? Wir müßten darum doch weiter von diesen Ideen alles das behaupten, was die Erfahrung uns von den Körpern behaupten läßt, und wir hätten ganz einfach ein Wort durch ein anderes ersetzt; denn Berkeley denkt gewiß nicht, daß die Materie aufhört zu existieren, wenn er aufgehört hat zu leben. Was den Idealismus Berkeleys kennzeichnet, ist die Auffassung, daß die Materie von der Vorstellung ganz erfaßt wird; daß sie kein Inneres, nichts Hintergründiges hat; daß sie also nichts verbirgt, nichts einschließt, daß sie weder Kräfte noch Virtualitäten irgendwelcher Art besitzt; daß sie ganz sozusagen in Oberfläche aufgeht und in jedem Augenblick ganz das ist, als was sie erscheint. Das Wort „Idee“ bezeichnet für gewöhnlich eine Existenz dieser Art, ich will sagen, eine völlig verwirklichte Existenz, in der das Sein mit dem Erscheinen eins ist, während das Wort „Ding“ uns an eine Wirklichkeit denken läßt, die zu gleicher Zeit eine Fülle von Möglichkeiten in sich birgt; aus diesem Grunde gerade zieht es Berkeley vor, die Körper Ideen und nicht Dinge zu nennen. Aber wenn wir den „Idealismus“ so auffassen, sehen wir ihn mit dem „Nominalismus“ zusammenfallen, denn in demselben Maße wie diese zweite These sich im Geiste des Philosophen klarer heraushebt, beschränkt sie sich immer deutlicher auf eine Ablehnung der allgemeinen abstrakten Begriffe — *abstrakt*, d. h. *abgezogen* bzw. *herausgezogen* aus der Materie: es ist in der Tat klar, daß man aus einer Sache, die nichts enthält, auch nichts herausziehen kann, und somit aus einer Vorstellung nichts hervorgehen kann, das über sie hinausginge; wenn also Farbe nur Farbe und Widerstand nur Widerstand ist, wird man nichts Gemeinsames zwischen Farbe und Widerstand finden, niemals wird man aus den Gegebenheiten des Gesichtssinnes etwas herausziehen, was mit denen des Tastsinnes etwas Gemeinsames hätte. Wenn man also behauptet, aus den beiden etwas Gemeinsames zu abstrahieren, wird man bemerken, daß man es nur mit einem Wort zu tun hat: und so ergibt sich der Nominalismus von Berkeley, aber zugleich damit auch die „neue Theorie des Sehens“.

Wenn eine Ausdehnung, die gleichzeitig den Gesichts- und Tastwahrnehmungen angehört, nur ein Wort ist, so ist das in noch höherem Maße der Fall bei einer Ausdehnung, die alle Sinneskreise zugleich anginge: das ist wiederum Nominalismus, aber zugleich auch die Widerlegung der cartesianischen Theorie von der Materie. Das gilt nicht nur von der Ausdehnung; stellen wir ganz einfach fest, daß angesichts der Struktur unserer Sprache beide Ausdrücke „Ich habe eine Wahrnehmung“ und „Diese Wahrnehmung existiert“ synonym sind, aber daß der zweite durch die Einführung desselben Wortes „Existenz“ bei der Beschreibung von ganz verschiedenen Wahrnehmungen uns zu dem Glauben verführt, daß etwas Gemeinsames zwischen ihnen ist, was so zu der Einbildung führt, daß ihre Verschiedenheit von einer grundlegenden Einheit überlagert ist, der Einheit einer „Substanz“, die in Wirklichkeit nur die Setzung des Wortes *Existenz* bedeutet: so liegt darin der eigentliche Idealismus von Berkeley; und dieser Idealismus, wie ich schon sagte, ist eins mit seinem Nominalismus. Gehen wir jetzt zu seiner Theorie von Gott und den Geistern über. Wenn ein Körper aus „Ideen“ besteht oder, anders ausgedrückt, wenn er gänzlich passiv und bestimmbar ist, bar aller Kräfte und Virtualitäten, dann kann er nie auf andere Körper wirken; und somit müssen die Bewegungen der Körper die Wirkung einer aktiven Kraft sein, die diese Körper selbst geschaffen hat, und die angesichts der Ordnung, die das Universum bezeugt, nur eine geistige Kraft sein kann. Wenn wir uns täuschen, sofern wir Allgemeinbegriffen eine Wirklichkeit zuerkennen, obwohl wir diese nur als Gruppen von Objekten oder Wahrnehmungen mehr oder weniger künstlich zusammenfassen, so ist es nicht mehr dasselbe, wenn wir hinter der Materie göttliche Zwecke zu entdecken glauben. Die Allgemeinidee, die nur an der Oberfläche existiert als eigentliche Idee, die die Körper mit Gott verbindet oder vielmehr Gott mit den Körpern, ist eine Wirklichkeit; und so entwickelt sich der Nominalismus Berkeleys ganz natürlich zu der Lehre, die wir im *Siris* finden, und die man zu Unrecht als eine neuplatonische Phantasie angesehen hat; mit anderen Worten, Berkeleys Idealismus ist nur ein Aspekt der Theorie, die Gott hinter allen Erscheinungsweisen der Materie sieht. Endlich, wenn Gott jedem von uns Vorstellungen einprägt, oder wie Berkeley

sagt, „Ideen“, so ist das Wesen, das diese Wahrnehmungen empfängt, bzw. ihnen sich öffnet, das Gegenteil einer Idee: es ist eine Willenskraft, allerdings unaufhörlich begrenzt durch den göttlichen Willen. Was wir die Materie nennen, ist das Zusammentreffen dieser beiden Willenskräfte. Wenn das *percipi* eine reine Passivität bedeutet, so ist das *percipere* eine reine Aktivität. Menschlicher Geist, Materie, göttlicher Geist werden also termini, von denen jeder sich nur als Funktion des anderen ausdrücken läßt. Und der Spiritualismus Berkeleys ist nur ein Aspekt einer beliebigen dieser drei Thesen.

So durchdringen sich die verschiedenen Teile des Systems gegenseitig wie bei einem lebenden Wesen. Aber wie ich schon zu Anfang sagte, das Schauspiel dieser gegenseitigen Durchdringung gibt uns zweifellos eine richtigere Idee vom Ganzen der Lehre; es läßt uns aber jedenfalls noch nicht ihre innerste Bedeutung erfassen.

Ihr nähern wir uns erst, wenn wir das *vermittelnde Bild* gewinnen, von dem ich vorhin sprach — ein Bild, das in seiner Sichtbarkeit fast Materie ist und doch auch wieder fast geistiger Art, insofern es sich nicht mehr berühren läßt, — ein Gespenst, das uns verfolgt, während wir den Sinn der Lehre hin und her wenden, und auf das wir angewiesen sind, um den entscheidenden Hinweis auf die einzunehmende geistige Haltung und den Gesichtspunkt, von dem aus wir betrachten, zu gewinnen. Hat das vermittelnde Bild, das sich im Geiste des Interpreten abzeichnet, in demselben Maß wie er beim Studium des Werks tiefer eindringt, auch im Geist des Urhebers jemals bestanden? Wenn es nicht dieses war, so war es ein anderes, das einer anderen Ordnung von Wahrnehmungen angehören konnte und keinerlei materielle Ähnlichkeit mit ihr zu haben brauchte, das aber nicht destoweniger äquivalent war, so wie zwei Übersetzungen desselben Originals in verschiedene Sprachen sich gleichen. Vielleicht waren diese beiden Bilder, vielleicht sogar noch andere äquivalente Bilder gleichzeitig gegenwärtig und folgten dem Philosophen Schritt für Schritt durch die Entwicklung seiner Gedanken. Oder vielleicht bemerkte er auch kein einziges und beschränkte sich darauf, von Zeit zu Zeit mit dieser noch subtileren Realität in direkten Kontakt zu treten, wie es die Intuition selbst ist; aber wir Interpreten sind jedenfalls genötigt, das vermittelnde

Bild wiederherzustellen, wenn wir nicht von der „ursprünglichen Intuition“ wie von einem nebelhaften Gedanken und vom „Geist der Lehre“ wie von einer Abstraktion sprechen wollen, obwohl dieser Geist das Konkreteste und diese Intuition das Präziseste im ganzen System ist.

Im Fall Berkeleys glaube ich zwei verschiedene Bilder zu entdecken, und das, was mich am meisten beeindruckt, ist nicht dasjenige, das Berkeley uns nahelegt. Mir scheint, daß Berkeley die Materie wie ein *dünnes transparentes Häutchen* auffaßt, das zwischen Mensch und Gott gespannt ist. Sie bleibt transparent, solange die Philosophen sich nicht damit beschäftigen, und dann scheint Gott durch sie hindurch. Aber sowie die Metaphysiker daran rühren, oder auch gar nur der sogenannte gesunde Menschenverstand, sofern er ein verkappter Metaphysiker ist, sich damit beschäftigt, so wird das Häutchen matt und verdichtet sich, wird undurchsichtig und bildet einen Vorhang, weil Wörter wie Substanz, Kraft, abstrakte Ausdehnung usw. sich dahinter schieben und sich in ihm wie eine Staubschicht ablagern und uns so daran hindern, Gott durch es hindurch wahrzunehmen. Das Bild ist kaum bei Berkeley selbst angedeutet, obwohl er wörtlich gesagt hat, „daß wir den Staub aufwirbeln und uns dann beklagen, daß wir nicht sehen können“. Aber es gibt einen anderen, oft vom Philosophen gebrauchten Vergleich, der nur die Übertragung des visuellen Bildes, das ich soeben beschrieben habe, ins Akustische bedeutet: danach wäre die Materie eine Sprache, in der Gott zu uns spricht. Die verschiedenen Metaphysiker der Materie, die jede der Silben zu einer unabhängigen Wesenheit erheben, würden danach unsere Aufmerksamkeit von dem Sinn ablenken, um sie nur auf den Laut zu richten und uns dadurch am Verständnis des göttlichen Wortes hindern. Aber gleichgültig, ob man sich an das eine oder andere hält, man hat es in beiden Fällen mit einem Bild zu tun, das man im Auge behalten muß, weil es sich doch unmittelbar aus der schöpferischen Intuition der Lehre ableitet und sich dieser mehr annähert als irgend eine der Thesen, wenn man sie einzeln für sich nimmt, ja sogar mehr als in ihrem Zusammenhang.

Können wir diese Intuition selbst wieder erfassen? Wir haben nur zwei Ausdrucksmittel, den Begriff und das Bild. In Begriffen

wird das System entwickelt; in einem Bild rafft man es zusammen, wenn man auf die ursprüngliche Intuition zurückgeht; wenn man also über das Bild hinausgehen will, um noch weiter vorzudringen, so fällt man notwendigerweise wieder auf Begriffe zurück, und zwar auf Begriffe, die noch unbestimmter und allgemeiner sind als die, von denen man ausgegangen war bei der Suche nach dem Bild und der Intuition. Wenn die ursprüngliche Intuition auf diese Form reduziert, also gleichsam an der Quelle schon auf Flaschen gefüllt wird, dann muß sie als das Fadeste und Kälteste von der Welt erscheinen: sie wird die Banalität selber sein. Wenn wir z. B. sagten, daß Berkeley die menschliche Seele als teilweise mit Gott vereinigt und teilweise als unabhängig ansieht, daß sie jederzeit ein Bewußtsein ihrer selbst hat als einer unvollkommenen Kraft, die sich mit einer höheren Kraft zu vereinigen sucht, wenn nicht zwischen den beiden etwas stünde, das die absolute Passivität selber ist, so würden wir von der ursprünglichen Intuition Berkeleys alles das ausdrücken, was sich unmittelbar in Begriffe übertragen läßt und würden trotzdem etwas so Abstraktes erhalten, daß es fast leer wäre. Halten wir uns also an diese Formeln, da wir nichts Besseres finden können, aber versuchen wir, ihnen etwas Leben einzuflößen. Nehmen wir alles, was der Philosoph geschrieben hat, lassen wir diese zerstreuten Ideen in dem Bild sich vereinigen, von dem sie hergeleitet waren, sublimieren wir sie, jetzt aber im Bild eingeschlossen, bis zu der abstrakten Formel, die das Bild und die Ideen gleichzeitig in sich aufnimmt, halten wir uns dann an diese Formel, deren zusammenraffende konzentrierende Kraft immer größer wird, je größer die Anzahl der Dinge ist, die sie umspannt; erheben wir uns schließlich mit ihr, steigen wir zu dem Punkt empor, wo sich alles in einer Spannung konzentrieren würde, alles was in der Lehre in extenso gegeben war: dann werden wir uns diesmal vorstellen können, wie von diesem, übrigens unzugänglichen Kraftzentrum der Impuls ausgeht, der den Elan, d. h. die Intuition selbst vermittelt. Die vier Thesen von Berkeley sind von da ausgegangen, weil diese Bewegung auf ihrem Wege die Ideen und Probleme angetroffen hat, die Berkeleys Zeitgenossen bewegten. Zu anderer Zeit hätte Berkeley zweifellos andere Themen formuliert: aber da die Bewegung die gleiche war, wären

diese Thesen in derselben Art gestellt worden, sie würden untereinander dieselbe Beziehung gehabt haben wie neue Worte eines neuen Satzes, die aber von demselben Gedanken bewegt werden: und so wäre es dieselbe Philosophie.

Die Beziehung einer Philosophie zu den vergangenen und zeitgenössischen Philosophien ist also nicht das, was uns eine gewisse Auffassung von der Geschichte der Systeme nahelegt. Der Philosoph nimmt nicht schon vorhandene Ideen, um sie in einer höheren Synthese zu verschmelzen, oder um sie mit einer neuen Idee zu kombinieren. Das wäre genau so, als wenn man glaubte, daß man, um zu sprechen, erst Wörter zusammensuchte, die man dann mit Hilfe eines Gedankens zusammenflickte. In Wahrheit gibt es dem Wort im Satz übergeordnet etwas viel Einfacheres als den Satz oder sogar ein Wort: nämlich den Sinn, der weniger eine gedachte Sache ist als eine gedankliche Bewegung, oder sogar noch weniger eine Bewegung als eine Richtung. Und ebenso wie der Impuls, der im embryonalen Leben die Teilung einer primitiven Zelle in Zellen bewirkt, die sich dann ihrerseits immer weiter teilen, bis der vollständige Organismus gebildet ist, führt die charakteristische Bewegung eines jeden Denkaktes diesen Gedanken herbei durch eine wachsende Unterteilung seiner selbst, um sich so immer mehr auf einander folgenden Geistesebenen auszubreiten, bis er die Ebene des Wortes erreicht. Dort drückt er sich durch einen Satz aus, d. h. durch eine Gruppe von vorher existierenden Bestandteilen; aber er kann fast beliebig die ersten Bestandteile der Gruppe auswählen, vorausgesetzt, daß die anderen die Ergänzung dazu bilden: der gleiche Gedanke kann sich so in verschiedenen Sätzen ausdrücken, die aus ganz verschiedenen Worten bestehen, vorausgesetzt, daß die Wörter untereinander in derselben Beziehung stehen. So ist der Vorgang des Sprechens, und so ist auch der geistige Akt beschaffen, der eine Philosophie begründet. Der Philosoph geht nicht von vorher schon fertigen Ideen aus; man kann höchstens sagen, daß er bis dahin gelangt. Und, wenn er dazu kommt, so ist die in die Bewegung des Geistes hineingerissene Idee, die sich mit neuem Leben erfüllt, wie das Wort, das seinen Sinn vom Satz her erhält, nicht mehr, was sie außerhalb dieses Wirbels war.

Man fände eine Beziehung der gleichen Art zwischen einem philosophischen System und der Gesamtheit der wissenschaftlichen Erkenntnisse der Epoche, in der der Philosoph gelebt hat. Nach einer gewissen Auffassung des Wesens der Philosophie soll die Anstrengung des Philosophen darauf gerichtet sein, die Resultate der einzelnen Wissenschaften in einer großen Synthese zusammenzufassen. Zweifellos war der Philosoph lange derjenige, der die universale Wissenschaft besaß; und sogar heutzutage, wo die Vielzahl der einzelnen Wissenschaften, die Verschiedenheit und Kompliziertheit der Methoden, die ungeheuren Massen der gesammelten Tatsachen es unmöglich machen, alle menschlichen Kenntnisse in einem einzigen Geiste zu umspannen, bleibt doch der Philosoph der Mensch der universellen Wissenschaft in dem Sinn, daß, wenn er auch nicht mehr alles wissen kann, es doch nichts gibt, zu dessen Erlernung er sich nicht imstande fühlte. Aber folgt nun daraus, daß es seine Aufgabe sei, sich der fertigen Wissenschaft zu bemächtigen, sie zu einem höheren Grad der Verallgemeinerung zu führen, um so zu einer immer gedrängteren Zusammenfassung, zu einer Vereinheitlichung des Wissens zu kommen? Erlauben Sie mir, es höchst sonderbar zu finden, daß man uns im Namen der Wissenschaft, aus Hochachtung vor der Wissenschaft diesen Begriff der Philosophie vorschlägt: ich kenne keine Auffassung der Philosophie, die für die Wissenschaft herabsetzender und für den Gelehrten beleidigender sein könnte. Wie? Man denke sich einen Mann, der lange nach streng wissenschaftlicher Methode gearbeitet hat und in mühsamer Arbeit zu wohlfundierten Ergebnissen gekommen ist, und der dann sagen würde: „Die Erfahrung im Verein mit dem wissenschaftlichen Denken führt bis zu dem oder jenem Punkt; die wissenschaftliche Erkenntnis fängt hier an, sie hört dort auf; das sind meine Schlußfolgerungen“, und nun sollte der Philosoph das Recht haben zu antworten: „Sehr gut, überlassen Sie das nur mir, Sie werden sehen, was ich daraus machen werde! Die Erkenntnis, die Sie mir unvollständig überlassen, werde ich vervollständigen. Was Sie mir zusammenhanglos darbieten, werde ich erst vereinigen. Mit den gleichen Materialien, da ich mich ja vereinbarungsweise an dieselben Tatsachen halte, die Sie beobachtet haben, mit derselben Art der Bearbeitung, da ich mich wie Sie auf Induktion und De-

duktion beschränken muß, werde ich mehr und mehr Vollkommeneres schaffen, als Sie geleistet haben.“ Seltsame Anmaßung wahrhaftig. Wie könnte der Beruf des Philosophen demjenigen, der ihn ausübt, die Macht übertragen, in der gleichen Richtung wie die Wissenschaft weiter zu gelangen als diese? Ich bin der erste, der zugibt, daß gewisse Gelehrte besser als andere geeignet sind, ihre Ergebnisse zu verallgemeinern und dadurch weiter vorzudringen, auch mehr befähigt sind, ihre Ergebnisse zu überprüfen und ihre Methoden zu kritisieren, und daß man sie in dieser Beziehung als Philosophen bezeichnen kann, daß im übrigen jede Wissenschaft ihre eigene Philosophie haben kann und auch haben muß. Aber diese Art von Philosophie ist noch Wissenschaft, und der sie ausübt, ist noch ein Gelehrter. Es handelt sich nicht mehr darum wie vorhin, die Philosophie als Synthese der positiven Wissenschaft aufzubauen und allein durch den philosophischen Geist sich angeblich bei der Verallgemeinerung derselben Tatsachen höher zu erheben als die Wissenschaft.

Eine derartige Auffassung von der Rolle des Philosophen wäre beleidigend für die Wissenschaft. Aber um wieviel beleidigender noch für die Philosophie! Ist es nicht offenbar, daß, wenn der Wissenschaftler an einem bestimmten Punkt auf dem Wege der Verallgemeinerung und der Synthese anhält, dort auch der Punkt erreicht ist, bis zu dem die objektive Erfahrung und das sichere Urteil uns vorzudringen erlauben? Und würden wir nicht von da ab, wenn wir angeblich in der gleichen Richtung weitergehen, uns systematisch in den Bereich der Willkür oder zum mindesten des Hypothetischen begeben? Aus der Philosophie eine Gesamtheit von Allgemeinheiten machen, die die wissenschaftliche Verallgemeinerung überschreitet, das würde bedeuten, daß die Philosophie sich mit dem Plausiblen zufrieden gibt, und daß die Wahrscheinlichkeit ihr genügt. Ich weiß wohl, daß für die Mehrzahl derjenigen, die aus der Ferne unsere Diskussionen verfolgen, unsere Domäne nur in der Tat einfach die des Möglichen, im Höchstenfall die des Wahrscheinlichen ist; sie neigen zu der Auffassung, daß die Philosophie da anfängt, wo die Gewißheit aufhört. Aber wer von uns möchte eine solche Situation für die Philosophie wünschen? Zweifellos ist nicht alles gleichmäßig geprüft noch feststellbar in dem, was die

Philosophie uns bringt, und es gehört zum Wesen der philosophischen Methode zu fordern, daß häufig und an vielen Punkten der Geist Wagnisse auf sich nimmt. Aber der Philosoph läßt sich auf diese Wagnisse nur ein, weil er gleichsam eine Versicherung eingegangen ist, und weil es Dinge gibt, die für ihn unerschütterlich gewiß sind. Er wird auch uns dieses Gefühl der Sicherheit einflößen in demselben Maße, wie er es versteht, uns die Intuition zu vermitteln, aus der er seine Kraft schöpft.

In Wahrheit ist die Philosophie keine Synthese der Einzelwissenschaften, und wenn sie sich oft auf das Gebiet der Wissenschaft begibt, wenn sie manchmal in einer einfacheren Schau die Objekte umfaßt, mit denen die Wissenschaft sich beschäftigt, so geschieht das nicht durch eine Verintensivierung der Wissenschaft und nicht dadurch, daß sie die Ergebnisse der Wissenschaft zu einem höheren Grad der Verallgemeinerung emporführt. Es gäbe keinen Raum für zwei Arten des Erkennens, einer philosophischen und wissenschaftlichen, wenn die Erfahrung sich uns nicht in zwei verschiedenen Aspekten darböte, einerseits in Form von Tatsachen, die sich äußerlich aneinanderreihen, die sich ungefähr messen lassen, kurz, die sich im Sinn einer distinkten Mannigfaltigkeit und Räumlichkeit entfalten, und auf der anderen Seite in der Form einer gegenseitigen Durchdringung, die eine reine Dauer ist und sowohl dem Gesetz wie dem Messen unzugänglich. In beiden Fällen bedeutet Erfahrung Bewußtsein, aber im ersten Fall entfaltet sich das Bewußtsein nach außen und veräußerlicht sich in bezug auf sich selbst in demselben Maße, wie es äußere Dinge wahrnimmt; im anderen Falle geht dieses Bewußtsein in sich, erfaßt sich selbst und vertieft sich. Dringt es so tiefer in das Innere der Materie, des Lebens, der Wirklichkeit im allgemeinen ein, indem es seine eigene Tiefe auslotet? Man könnte es bestreiten, wenn das Bewußtsein der Materie sich als ein Akzidens hinzugefügt hätte; aber wir glauben gezeigt zu haben, daß eine derartige Hypothese, wie sie auch immer aufgefaßt werden mag, absurd oder falsch ist, in sich selbst widerspruchsvoll oder in Widerspruch zu den Tatsachen steht. Man könnte es außerdem noch bestreiten, daß das menschliche Bewußtsein, obwohl es einem umfassenderen und höheren Bewußtsein verwandt ist, etwas Abseitiges in der Wirklichkeit



wäre, und der Mensch von der Natur wie ein Kind zur Strafe in die Ecke gestellt worden wäre. Aber nein, die Materie und das Leben, welche die Welt erfüllen, sind ebenso sehr in uns, die Kräfte, die in allen Dingen wirken, fühlen wir auch in uns; welches auch immer das innerste Wesen des Seins und Geschehens sein mag, wir gehören dazu. Steigen wir also in unser eigenes Innere hinab: je tiefer der Punkt ist, zu dem wir hinabdringen, um so stärker wird die Kraft sein, die uns wieder zur Oberfläche zurückwirft. Die philosophische Intuition ist dieser innere Kontakt, die Philosophie ist dieser Elan. Der Außenwelt zugewandt durch einen inneren Antrieb, der aus der Tiefe kommt, werden wir uns mit der Wissenschaft vereinigen: in demselben Maße, wie unser Denken sich in der Zerstreung entfaltet. Die Philosophie muß also mit der Wissenschaft zur Deckung kommen. Eine Idee, die sozusagen intuitiven Ursprungs ist und nicht dazu käme, in fortschreitender Teilung und Unterteilung die äußerlich beobachtbaren Tatsachen in sich aufzunehmen, sowie die Gesetze, durch die die Wissenschaft sie untereinander verbindet und so gar nicht fähig wäre, gewisse Verallgemeinerungen zu korrigieren, gewisse Beobachtungen richtigzustellen, wäre eine reine Phantasie; sie hätte nichts gemein mit der wahren Intuition. Aber andererseits: die Idee, der es gelingt, in ihrer Entfaltung die Tatsachen und Gesetze exakt in sich aufzunehmen, wird nicht durch eine Vereinheitlichung der äußeren Erfahrung erlangt; denn der Philosoph wird nicht allmählich zur Einheit geführt, sondern er geht davon aus. Ich spreche, wohlverstanden, von einer zugleich eingeschränkten und relativen Einheit, wie diejenige es ist, die ein lebendes Wesen aus dem Ganzen der Dinge herauslöst. Die Arbeit, wodurch die Philosophie sich die Ergebnisse der positiven Wissenschaft zu assimilieren scheint, sowie auch die Operation, in deren Verlauf eine Philosophie die Fragmente der früheren Philosophien in sich aufzunehmen scheint, beruht nicht auf einer Synthese, sondern auf einer Analyse.

Die Wissenschaft ist die Gehilfin unseres Handelns. Und unser Handeln zielt auf ein Ergebnis hin. Die wissenschaftliche Intelligenz fragt sich also, was geschehen muß, damit ein gewisses, gewünschtes Resultat erreicht werde, oder allgemeiner, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit eine gewisse Erscheinung

hervorgerufen wird. Sie geht so von einer Anordnung der Dinge zu einer anderen über, von einer Gleichzeitigkeit zu einer anderen. Notwendigerweise vernachlässigt sie, was während des Intervalls vor sich geht; oder, wenn sie sich damit befaßt, so nur im Hinblick auf andere Anordnungen, auf weitere Gleichzeitigkeiten. Mit Methoden, die bestimmt sind, das absolut Fertige zu erfassen, vermag sie im allgemeinen nicht in das einzudringen, was erst wird, vermag sie nicht der Bewegung zu folgen, das Werden zu erfassen, das das Leben der Dinge ist. Diese letzte Aufgabe gehört zur Philosophie. Während der Wissenschaftler, der gezwungen ist, von der Bewegung Momentaufnahmen zu machen und Wiederholungen von dem, was sich nicht wiederholt, zusammenzustellen, immer darauf bedacht ist, die Wirklichkeit in den verschiedenen Schichten, in denen sie sich entfaltet, in bequemer Weise zu teilen, um sie der technischen Einwirkung des Menschen zu unterwerfen, um die Natur zu überlisten in einer Haltung des Mißtrauens und der Kampfbereitschaft, behandelt sie der Philosoph als Kameradin. Die Richtschnur der Wissenschaft ist diejenige, die Bacon aufgestellt hat: gehorchen, um zu herrschen. Weder gehorcht der Philosoph, noch herrscht er; er sucht zu sympathisieren.

Auch von diesem Gesichtspunkt aus besteht das Wesen der Philosophie in einem Geist der Vereinfachung. Ob wir den philosophischen Geist an sich oder in seinen Werken ins Auge fassen, ob wir die Philosophie mit der Wissenschaft vergleichen oder eine Philosophie mit anderen, immer finden wir, daß die Komplikation an der Oberfläche liegt, die Konstruktion ein Beiwerk ist, die Synthese eine Erscheinungsform: philosophieren ist immer ein einfacher Akt.

Je mehr wir uns von dieser Wahrheit durchdringen lassen, um so mehr werden wir dazu neigen, die Philosophie aus der Enge der Schulwissenschaft zu befreien, um sie dem Leben wieder anzunähern. Ohne Zweifel ist die Einstellung des gewöhnlichen Denkens, wie sie aus der Struktur unserer Sinne, der Intelligenz und der Sprache hervorgeht, der geistigen Haltung der Wissenschaft näher verwandt als der der Philosophie. Ich meine damit nicht nur, daß die allgemeinen Kategorien unseres Denkens auch diejenigen der Wissenschaft sind, daß die großen Konturen, die unsere Sinne

in der Kontinuität des Wirklichen umreißen, dieselben sind, von denen unsere Wissenschaft ausgeht, daß unsere Sinneswahrnehmungen eine Wissenschaft in statu nascendi bedeuten, und die Wissenschaft als eine zur Reife entwickelte Sinneswahrnehmung angesehen werden kann, daß also unsere gewöhnliche Erkenntnis und die wissenschaftliche darauf angelegt sind, unsere technische Wirkung auf die Dinge vorzubereiten und somit notwendigerweise zwei Betrachtungsweisen derselben Gattung darstellen, wenn auch von verschiedener Präzision und Tragweite; vielmehr möchte ich vor allen Dingen hervorheben, daß die gewöhnliche Erkenntnis genau so wie die wissenschaftliche und auch aus demselben Grunde genötigt ist, die Dinge in einer Art pulverisierter Zeit, wo ein statischer Augenblick neben den anderen gesetzt wird, aufzufassen. Die Bewegung ist für sie eine Reihe von Positionen, die Veränderung eine Reihe von Qualitäten und das Werden im allgemeinen eine Reihe von Zuständen. Sie geht von der Unbeweglichkeit aus (als ob die Unbeweglichkeit etwas anderes sein könnte als eine Erscheinung, die derjenigen vergleichbar ist, daß ein bewegtes Ding sich parallel zu einem anderen in derselben Geschwindigkeit bewegt), und durch eine geistreiche Anordnung von Unbeweglichkeiten konstruiert sie künstlich den Schein einer Bewegung, den sie der Bewegung selber unterschiebt: eine praktisch bequeme Operation, die aber theoretisch absurd ist und alle die Widersprüche und falschen Probleme hervorruft, die die Metaphysik und Kritik vorfinden.

Aber gerade weil der gesunde Menschenverstand der Philosophie den Rücken kehrt, genügt eine Rückwendung in dieser Beziehung, um uns in die Richtung des philosophischen Denkens zurückzusetzen. Ohne Zweifel vermag die Intuition sehr viele verschiedene Grade der Intensität anzunehmen und die Philosophie sehr viele verschiedene Grade der Tiefe; aber der Geist, der zur wahren Dauer zurückgeführt worden ist, hat dadurch ohne weiteres teil an der lebendigen Intuition, und seine Kenntnis der Dinge wird dadurch zur Philosophie. An Stelle einer Diskontinuität von Momenten, die in einer unendlich teilbaren Zeit sich nebeneinander setzen, wird er das kontinuierliche Fließen der wirklichen Zeit wahrnehmen, die unteilbar dahinfließt. An Stelle von

erstarrten Zuständen an der Oberfläche, die abwechselnd ein indifferentes Ding überdecken und mit ihm in der mysteriösen Beziehung der Erscheinungen zur Substanz stehen sollen, wird er ein und dieselbe Veränderung erfassen, die wie eine Melodie sich entfaltet, in der alles Werden ist, aber in der das Werden, das selber zur Substanz wird, keines Trägers mehr bedarf. Hier gibt es keine starren Zustände mehr, keine toten Dinge, sondern nur noch die reine Beweglichkeit, aus der die Stabilität des Lebens besteht. Eine Vision dieser Art, in der die Realität als kontinuierlich und unteilbar erscheint, ist auf dem Wege, der zur philosophischen Intuition führt.

Denn um zur Intuition zu gelangen, ist es nicht notwendig, sich aus dem Bereich der Sinne und des Bewußtseins hinauszusetzen. Kant war im Irrtum, wenn er das glaubte. Nachdem er durch entscheidende Argumente bewiesen hatte, daß keine dialektische Anstrengung des Denkens uns jemals zu einem Jenseits führen werde, und daß eine wirksame Metaphysik notwendigerweise eine intuitive Metaphysik sein müßte, fügte er hinzu, daß diese Intuition uns fehlt, und diese Metaphysik unmöglich ist. Sie wäre es in der Tat, wenn es keine andere Zeit und keine andere Veränderung gäbe als die, welche Kant im Auge hatte, und an die wir von Natur aus gebunden scheinen, denn unsere gewöhnliche Wahrnehmung vermag nicht aus der Zeit hinauszutreten, noch etwas anderes als Veränderliches zu erfassen. Aber die Zeit, in der wir natürlicherweise denken, und die Veränderung, wie wir sie gewöhnlich auffassen, sind eine Zeit und eine Veränderung, die unsere Sinne und unser Bewußtsein pulverisiert haben, um unsere technische Einwirkung auf die Dinge zu erleichtern. Schmelzen wir ihre Produkte wieder ein, führen wir unsere Wahrnehmungen zu ihren Ursprüngen zurück, so werden wir eine Erkenntnis einer neuen Gattung gewinnen, ohne daß wir es nötig haben, unsere Zuflucht zu neuen Fähigkeiten zu nehmen.

Wenn diese Erkenntnis verallgemeinert wird, so profitiert davon nicht nur die Spekulation; auch unser alltägliches Leben wird davon erwärmt und erleuchtet. Denn die Zeit, in die unsere Sinne und unser Bewußtsein uns für gewöhnlich einführen, ist nur der Schatten ihrer selbst, und dieser ist kalt wie der Tod. Alles ist

hier nach Maßgabe der größtmöglichen Bequemlichkeit angeordnet, aber alles ist hier in einer Gegenwart eingeschlossen, die unaufhörlich sich zu erneuern scheint; und wir selbst erfassen uns nach dem Bilde eines künstlichen Universums, nicht weniger künstlich verfälscht, in einer künstlichen Augenblicklichkeit; wir sprechen von der Vergangenheit, wie von etwas völlig Untergegangenem, wir sehen in der Erinnerung eine seltsame Tatsache, aber in jedem Fall eine Tatsache, die uns fremd ist, eine Krücke, die dem Geist durch die Materie zuteil wird. Wenn wir uns dagegen erfassen, wie wir eigentlich sind, in einer wahrhaft dynamischen, elastischen Gegenwart, die wir beliebig nach rückwärts ausdehnen können, indem wir die Außenwelt erfassen, so wie sie ist, nicht nur an der Oberfläche, in einem statischen Moment, sondern in der Tiefe, in ihrer Durchdringung mit der in ihr enthaltenen Vergangenheit, die ihr den inneren Elan gibt, so werden wir uns, kurz gesagt, daran gewöhnen, alle Dinge *sub specie durationis* zu sehen. Alles Erstarrte wird sich dann entspannen, alles Eingeschlummerte wieder erwachen, das Tote wieder lebendig werden in einer gleichsam galvanisierten Wahrnehmung. Die Befriedigung, die für gewöhnlich nur den von der Natur und dem Schicksal Begünstigten durch die Kunst zuteil wird, und auch das nur von Zeit zu Zeit, wird die so verstandene Philosophie allen in jedem Augenblick darbieten, indem sie den Phantomen, die uns umgeben, Leben einflößt und uns selbst wieder neu belebt. Dadurch würde sie eine Ergänzung der Wissenschaft in der Praxis wie auch in der Spekulation. Mit all ihren technischen Anwendungen, die auf die Bequemlichkeit des Daseins hinzielen, verspricht uns die Wissenschaft das äußere Wohlleben und höchstens den äußeren Genuß. Aber die Philosophie könnte uns die wahrhaftige Freude vermitteln.

## DIE WAHRNEHMUNG DER VERÄNDERUNG

Vorträge an der Universität Oxford  
am 26. und 27. Mai 1911

### I

Meine ersten Worte sind Worte des Dankes an die Universität Oxford für die große Ehre, die sie mir erwiesen hat, indem sie mich einlud, vor Ihnen zu sprechen. Ich habe mir Oxford immer als eines der seltenen Heiligtümer vorgestellt, an denen die Wärme und der Glanz antiken Denkens ehrfurchtsvoll bewahrt, gepflegt und weitergegeben werden von einer Generation zur anderen. Aber ich weiß auch, daß diese Anhänglichkeit an die Antike Ihre Universität nicht daran hindert, zugleich sehr modern und lebensnah zu sein. Ganz besonders, was die Philosophie angeht, bin ich stark davon beeindruckt, mit welcher Tiefe und welcher Originalität man hier die alten Philosophen studiert (hat nicht noch kürzlich einer Ihrer hervorragendsten Lehrer in wesentlichen Punkten die platonische Ideenlehre neu interpretiert?), und wie andererseits Oxford an der Spitze des philosophischen Denkens marschiert mit den beiden gegensätzlichen Auffassungen von der Natur der Wahrheit: dem integralen Rationalismus und dem Pragmatismus. Diese Verbindung der Gegenwart und der Vergangenheit zeigt sich fruchtbar auf allen Gebieten, nirgends aber mehr als in der Philosophie. Sicher haben wir etwas Neues geschaffen, und der Augenblick ist vielleicht gekommen, sich darüber ausgiebig Rechenschaft abzulegen; aber um etwas Neues zu schaffen, braucht man nicht notwendig Revolutionär zu sein. Studieren wir vielmehr die Alten, lassen wir uns von ihrem Geiste durchdringen und versuchen wir, nach Maßgabe unserer Kräfte das zu schaffen, was sie selbst geschaffen hätten, wenn sie unter uns noch lebten. Eingeweiht in unsere Wissenschaft (ich sage nicht allein in unsere Mathematik und unsere Logik, die die Art ihres Denkens vielleicht nicht grundlegend ändern würden, sondern vor allem in unsere Biologie und Psychologie), würden sie zu

In einer Zeit, in der die ökologische Bewegung nach wahren Formen des Zusammenlebens mit der Natur sucht und der politisch Denkende sein Verhältnis zur Macht überprüft, gewinnt ein Wort Bergsons neue Dimensionen der Bedeutung: „Die Richtschnur der Wissenschaft ist diejenige“, sagt er, „die Bacon aufgestellt hat: gehorchen, um zu herrschen. Weder gehorcht der Philosoph, noch herrscht er; er sucht zu sympathisieren.“<sup>18</sup>

Konstantinos P. Romanos,  
Heidelberg, Februar 1985

## Anmerkungen

- 1 Walter Meckauer liefert uns 1917 ein beeindruckendes Bild des damals weltweiten Einflusses von Bergson: „Bergson hat wie kein anderer Philosoph unserer Zeit“, sagt er, „einen Wiederhall gefunden, der weit über die europäischen Grenzen hinausgeht. Vor allem ist es Amerika, in dem sich ein großer Streit um Bergsons neue, prinzipiell 'unpragmatische Erkenntnisweise' erhoben hat. . . Seine Beziehungen zu James hat Bergson in einem Brief an den Herausgeber der 'Revue Philosophique' klargestellt. Philosophen wie Balfour, Waterlow, Landaey, Solomons, Kelly stehen sich in Auseinandersetzung über Bergson gegenüber. In Italien sind es Papini und Chiapelli. Auch in Deutschland holte sich Bergson seine Anregungen, auch bei uns hat er seine Anhänger und Gegner. Avenarius, Mach, Vaihinger werden in Verhältnis zu ihm gestellt. Keller führt Goldstein, Steenbergen, Windelband, Graf Keyserling auf. Steenbergen erwähnt Windelband und Rickert; Goldstein stellt Bergson mit Eucken zusammen.  
In Frankreich hat sich um Bergson eine ganze Schule gebildet. Ausgegangen von Emile Boutroux hat Bergson auf diesem Wege Anschluß an die von Kant beeinflussten Indeterministen Ch. Renouvier und J. Lachelier gefunden, denen der positivistische Determinist A. Fouillée im weiteren Umkreis gegenübersteht. Durch J. Ravaisson, einem der Philosophen der spiritualistisch-eklektischen Schule Cousins, wurde in die bergsonsche Philosophie der Geist der deutschen Romantik eingeleitet. . . Von Anhängern Bergsons sind vor allem der Mathematiker und Physiker Le Roy und die Philosophen Wilbois, Peguy, Sorel, Chaumeix und Gillouin sowie Laquet zu nennen. . . Durch eine Umfrage wurde festgestellt, daß von allen philosophischen Werken an den französischen Gymnasien die seinigen am meisten gelesen werden. . . Bergsons Philosophie greift weit über das Interesse der Fachgenossen hinaus. Sie ruft Soziologen und Pragmatisten, Empiriker und Idealisten, Künstler, Gelehrte und Physiker herbei, sie fesselt in gleicher Weise katholische Prediger wie liberale Aufklärer. William James nennt den Geist der bergsonschen Bücher 'reine Luft des Morgens und Vogelgesang'. Le Roy verkündet begeistert die neue Philosophie als gleichbedeutend mit Kants Vernunftkritik. René Gillouin sieht in Bergson den 'einzigen bahnbrechenden Philosophen, den Frankreich seit Cartesius und Europa seit Kant gehabt haben.' (Walter Meckauer: „Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson“, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1917, S. 5 und 6).  
Von Seiten der kritischen Theorie wäre die Würdigung Max Horkheimers zu erwähnen: „Bergsons gesamtes Werk überragt die meisten philosophischen Erscheinungen der Gegenwart. Es verdient, ernst genommen und nicht bloß verständnislos abgelehnt oder konventionell anerkannt zu werden.“ (Max Horkheimer: „Zu Bergsons Metaphysik der Zeit“, Zeitschrift f. Sozialforschung Jahrg. 3, Paris 1934, Heft 3, S. 321 ff.
- 2 Jacques Monod: „Le hasard et la nécessité“, Editions du Seuil, Paris 1970, S. 37.
- 3 So hat Rickert die Philosophie des Lebens einer scharfen Kritik unterzogen und sie in summa als *Modeerscheinung* qualifiziert. (Philipp Lersch: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1932, S. 1).
- 4 Mircea Florian: „Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson“, Greifswald 1914, Druck von Julius Abel, S. 5.
- 5 Max Scheler: „Versuche einer Philosophie des Lebens – Nietzsche – Dilthey – Bergson“, Gesammelte Werke III, Francke Verlag Bern 1955, S. 323-4.

- 6 Siehe dazu Philipp Lerscht: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, S. 9., Junker und Dünnhaupt, Berlin 1932.
- 7 Henri Bergson: „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“ in „Materie und Gedächtnis und andere Schriften“, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1964, S. 369.
- 8 Horkheimer/Adorno: „Dialektik der Aufklärung“ (1944), Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1969, S. 26.
- 9 „Dialektik der Aufklärung“.
- 10 R. Jolivet, Sartre zitierend, in: „Réflexions sur le Déclin du Bergsonisme“ aus „Bergson et Nous“, Actes du X. Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Librairie Armand Colin, Paris 1959, S. 65.
- 11 Paul Grenet: „Racines Bergsoniennes de l'Existentialisme“ in „Bergson et Nous“, S. 131-4.
- 12 Siehe dazu u.a. Heidegger: „Brief über den Humanismus“ aus „Platons Lehre von der Wahrheit – mit einem Brief über den Humanismus“, Francke Verlag Bern und München, S. 67.
- 13 Damit verglichen blieb die reine Phänomenologie nach dem Ersten Weltkrieg eine Bewegung von mehr oder minder fachlichem Interesse, die mit Erfolg nach ihrer Methode an einigen bergsonischen Themen weiterarbeitete. (Siehe dazu: Paul Jurewics „Henri Bergson“, Verlag Karl Alber, Freiburg 1929, S. 21).
- 14 „Leib und Seele“ aus „Die seelische Energie“, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1928, S. 53-4.
- 15 Rupert Riedl, „Biologie der Erkenntnis“, Verlag Paul Parey, Berlin und Hamburg 1981: „Heuristik, also zunächst Schaffung oder Aufdeckung von neuen Gewissheiten mittels eines Algorithmus der Wahrscheinlichkeit, ist die Methode des Lebendigen“ (S. 60). „Gerade deshalb, weil er nicht darauf angewiesen ist das Wiedereintreten oder das Ausbleiben der Bestätigung seiner Hypothese zwingend zu erwarten, kann der Organismus trotz variabler Gegebenheiten kreativ lernen“. (S. 60) „In der Heuristik des Lebens kann es keine vollkommen rationale Lösung geben; in ihr ist jede Art von Vernunft das Produkt schöpferischen Lernens, das nie abgeschlossen sein kann.“ (S. 62-3).
- 16 Philipp Lerscht: „Lebensphilosophie der Gegenwart“, S. 12.
- 17 „Dialektik der Aufklärung“, S. 40.
- 18 „Die Philosophische Intuition“ aus „Denken und schöpferisches Werden“, West Kultur Verlag/Anton Hain, Meisenheim am Glan 1948, S. 145.

Giorgio Colli  
**Distanz und Pathos**  
*Einleitungen zu Nietzsches Werken*  
 EVA-TB 117, 173 S.  
 ISBN 3-434-46117-5

Giorgio Colli  
**Nach Nietzsche**  
 EVA-TB 17, 218 S.  
 ISBN 3-434-46017-9

Gilles Deleuze  
**Nietzsche und die Philosophie**  
 Aus dem Französischen von Bernd Schwibs  
 EVA-TB 70, 250 S.  
 ISBN 3-434-46070-5

Hans Ebeling  
**Die beschädigte Nation**  
*Identität und Fremdheit in Restdeutschland*  
 EVA-TB 200, 120 S.  
 ISBN 3-434-46200-7

Ernesto Grassi  
**Die Macht der Phantasie**  
*Zur Geschichte des abendländischen Denkens*  
 EVA-TB 28, 268 S.  
 ISBN 3-434-46028-4

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno  
**Sociologica**  
**Reden und Vorträge**  
 EVA-TB 41, 252 S.  
 ISBN 3-434-46041-1

Otto Kirchheimer  
**Politische Justiz**  
*Verwendung juristischer Verfahrens-möglichkeiten zu politischen Zwecken*  
 EVA-TB 203, 287 S.  
 ISBN 3-434-46203-1

Rosa Luxemburg  
**Briefe an Freunde**  
 Herausgegeben von Benedikt Kautsky  
 EVA-TB 77, 184 S.  
 ISBN 3-434-46077-2

Rosa Luxemburg  
**Politische Schriften**  
 Herausgegeben und eingeleitet von Ossip K. Flechtheim  
 EVA-TB 95, 592 S.  
 ISBN 3-434-46095-0

John Stuart Mill  
**Über Freiheit**  
 EVA-TB 101, 170 S.  
 ISBN 3-434-04701-1

Ulrich Sonnemann  
**Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten**  
 EVA-TB 49, 298 S.  
 ISBN 3-434-46049-7

Ulrich Sonnemann  
**Die Einübung des Ungehorsams in Deutschland**  
 EVA-TB 35, 152 S.  
 ISBN 3-434-46035-7

**Soziologische Exkurse**  
 Herausgegeben vom Institut für Sozialforschung  
 EVA-TB 14, 181 S.  
 ISBN 3-434-46014-4

Voltaire  
**Recht und Politik**  
 Herausgegeben und mit einem Nachwort von Günther Mensching  
 EVA-TB 75, 352 S.  
 ISBN 3-434-46075-6

Voltaire  
**Republikanische Ideen**  
 Herausgegeben und mit einem Nachwort von Günther Mensching  
 EVA-TB 76, 344 S.  
 ISBN 3-434-46076-4

# Philosophie und politisches Denken

Europäische  
 Verlagsanstalt  
 Parkallee 2  
 2000 Hamburg 13  
 Telefon 040/44 72 83  
 Fax 040/44 86 18

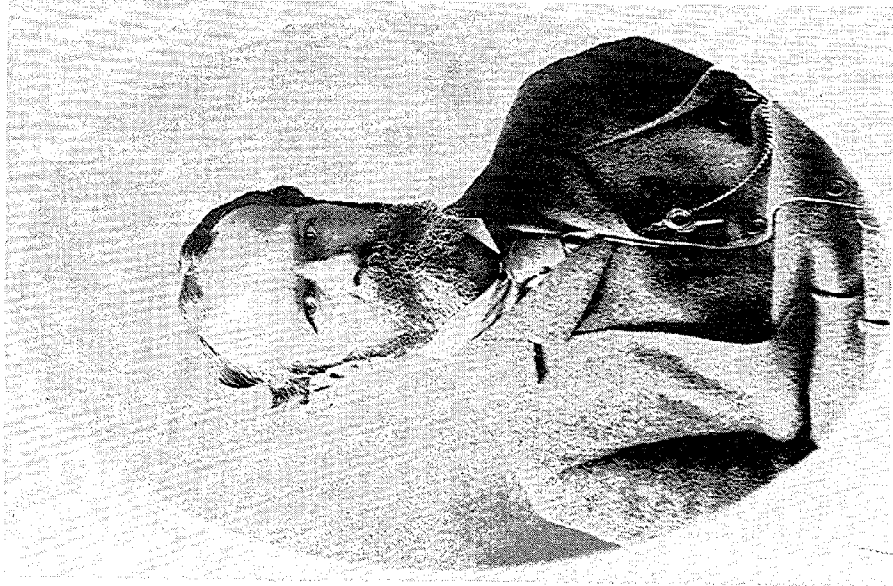
TASCHENBUCH

eva

*The Will to Believe*

and Other Essays in  
Popular Philosophy

William James



William James

*photograph by Pach; courtesy Houghton Library, Harvard University*

HARVARD UNIVERSITY PRESS  
Cambridge, Massachusetts  
and London, England  
1979

144/2008/601

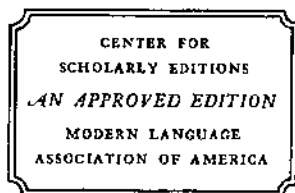
Freie Universität Berlin  
J.-F.-Kennedy-Institut  
Bibliothek

Foreword

Copyright © 1979 by the President and Fellows of Harvard College

All rights reserved

Printed in the United States of America



Library of Congress Cataloging in Publication Data

James, William, 1842-1910.

The will to believe.

(The works of William James)

Includes bibliographical references and index.

1. Philosophy—Addresses, essays, lectures.
2. Belief and doubt—Addresses, essays, lectures.

I. Burkhardt, Frederick Henry, 1912- II. Bowers,

Fredson Thayer. III. Skrupskelis, Ignas K., 1938-

IV. Title.

B945.J23W49 100 78-5315

ISBN 0-674-95281-2

*The Will to Believe* was William James's first book in philosophy. At the time it was published, he had produced books only in psychology—the great *Principles* in 1890 and *Psychology* (Briefer Course) in 1892. But his interest in the traditional problems of philosophy had also been of long standing. For almost two decades since his appointment as Assistant Professor of Philosophy at Harvard University in 1880 he had been lecturing to his students and to university philosophical clubs and other nonprofessional audiences on such problems as the grounds of belief, objectivity, and rationality, and in 1897 he brought together ten of these “essays in popular philosophy” and published them under the title *The Will to Believe*.

As Professor Edward H. Madden, of the State University of New York at Buffalo, says in his Introduction to this volume, the term “popular” refers not so much to the style, which with James was always popular in the sense of being nontechnical—whatever his audience—but rather to the concern with questions that the common man, as well as the philosopher, takes seriously.

This volume is the sixth to be published in the *WORKS OF WILLIAM JAMES*, which seeks to provide authoritative texts of all of James's writings, based on the principles of modern textual criticism. The editorial format is the same as that of previous volumes. Professor Madden's Introduction discusses the essays, their place in James's philosophical development, and the contemporary critical response to them.

The text of the essays has been established by Fredson Bowers,

191.

7 237 a14



Preface

two essays (pp. 53-55 and 80, 83). My excuse is that one cannot always express the same thought in two ways that seem equally forcible, so one has to copy one's former words.

The Crillon-quotation on page 56 is due to Mr. W. M. Salter (who employed it in a similar manner in the *Index* for August 24, 1882), and the dream-metaphor on p. 134 is a reminiscence from some novel of George Sand's—I forget which—read by me thirty years ago.

Finally, the revision of the essays has consisted almost entirely in excisions. Probably less than a page and a half in all of new matter has been added.

HARVARD UNIVERSITY,  
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS,  
December, 1896.

Contents

THE WILL TO BELIEVE . . . . . 13

Hypotheses and options. Pascal's wager. Clifford's veto. Psychological causes of belief. Thesis of the Essay. Empiricism and absolutism. Objective certitude and its unattainability. Two different sorts of risks in believing. Some risk unavoidable. Faith may bring forth its own verification. Logical conditions of religious belief.

IS LIFE WORTH LIVING? . . . . . 34

Temperamental Optimism and Pessimism. How reconcile with life one bent on suicide? Religious melancholy and its cure. Decay of Natural Theology. Instinctive antidotes to pessimism. Religion involves belief in an unseen extension of the world. Scientific positivism. Doubt actuates conduct as much as belief does. To deny certain faiths is logically absurd, for they make their objects true. Conclusion.

THE SENTIMENT OF RATIONALITY . . . . . 57

Rationality means fluent thinking. Simplification. Clearness. Their antagonism. Inadequacy of the abstract. The thought of nonentity. Mysticism. Pure theory cannot banish wonder. The passage to practice may restore the feeling of rationality. Familiarity and expectancy. "Substance." A rational world must appear congruous with our powers. But these differ from man to man. Faith is one of them. Inseparable from doubt. May verify itself. Its rôle in ethics. Optimism and pessimism. Is this a moral universe?—what does the problem mean? Anæsthesia versus energy. Active assumption necessary. Conclusion.

REFLEX ACTION AND THEISM . . . . . 90

Prestige of Physiology. Plan of neural action. God the mind's adequate object. Contrast between world as perceived and as conceived. God. The mind's three departments. Science due to a subjective demand. Theism a mean between two extremes. Gnosticism. No intellection except for practical ends. Conclusion.

THE DILEMMA OF DETERMINISM . . . . . 114

Philosophies seek a rational world. Determinism and Indeterminism defined. Both are postulates of rationality. Objections to chance considered. Determinism involves pessimism. Escape via Subjectivism. Subjectivism leads to corruption. A world with chance in it is morally the less irrational alternative. Chance not incompatible with an ultimate Providence.

THE MORAL PHILOSOPHER AND THE MORAL LIFE . . . . . 141

The moral philosopher postulates a unified system. Origin of moral judgments. Goods and ills are created by judgments. Obligations are created by demands. The conflict of ideals. Its solution. Impossibility of an abstract system of Ethics. The easy-going and the strenuous mood. Connection between Ethics and Religion.

GREAT MEN AND THEIR ENVIRONMENT . . . . . 163

Solidarity of causes in the world. The human mind abstracts in order to explain. Different cycles of operation in Nature. Darwin's distinction between causes that produce and causes that preserve a variation. Physiological causes produce, the environment only adopts or preserves, great men. When adopted they become social ferments. Messrs. Spencer and Allen criticized. Messrs. Wallace and Gryzanowski quoted. The laws of history. Mental evolution. Analogy between original ideas and Darwin's accidental variations. Criticism of Spencer's views.

THE IMPORTANCE OF INDIVIDUALS . . . . . 190

Small differences may be important. Individual differences are important because they are the causes of social change. Hero-worship justified.

ON SOME HEGELISMS . . . . . 196

The world appears as a pluralism. Elements of unity in the pluralism. Hegel's excessive claims. He makes of negation a bond of union. The principle of totality. Monism and pluralism. The fallacy of accident in Hegel. The good and the bad infinite. Negation. Conclusion.—Note on the Anæsthetic Revelation.

WHAT PSYCHICAL RESEARCH HAS ACCOMPLISHED . . . . . 222

The unclassified residuum. The Society for Psychical Research and its history. Thought-transference. Gurney's work. The census of hallucinations. Mediumship. The "subliminal self." "Science" and her counter-presumptions. The scientific character of Mr. Myers's work. The mechanical-impersonal view of life *versus* the personal-romantic view.

INDEX . . . . . 243

In the recently published *Life* by Leslie Stephen of his brother, Fitzjames, there is an account of a school to which the latter went when he was a boy. The teacher, a certain Mr. Guest, used to converse with his pupils in this wise: "Gurney, what's the difference between justification and sanctification?—Stephen, prove the Omnipotence of God!" etc. In the midst of our Harvard freethinking and indifference we are prone to imagine that here at your good old orthodox College conversation continues to be somewhat upon this order; and to show you that we at Harvard have not lost all interest in these vital subjects, I have brought with me to-night something like a sermon on justification by faith to read to you—I mean an essay in justification of faith, a defence of our right to adopt a believing attitude in religious matters, in spite of the fact that our merely logical intellect may not have been coerced. "The Will to Believe," accordingly, is the title of my paper.

I have long defended to my own students the lawfulness of voluntarily adopted faith; but as soon as they have got well imbued with the logical spirit, they have as a rule refused to admit my contention to be lawful philosophically, even though in point of fact they were personally all the time chock-full of some faith or other themselves. I am all the while, however, so profoundly convinced

<sup>1</sup>An Address to the Philosophical Clubs of Yale and Brown Universities. Published in the *New World*, June, 1896.

that my own position is correct, that your invitation has seemed to me a good occasion to make my statements more clear. Perhaps your minds will be more open than those with which I have hitherto had to deal. I will be as little technical as I can, though I must begin by setting up some technical distinctions that will help us in the end.

I

Let us give the name of *hypothesis* to anything that may be proposed to our belief; and just as the electricians speak of live and dead wires, let us speak of any hypothesis as either *live* or *dead*. A live hypothesis is one which appeals as a real possibility to him to whom it is proposed. If I ask you to believe in the Mahdi, the notion makes no electric connection with your nature—it refuses to scintillate with any credibility at all. As an hypothesis it is completely dead. To an Arab, however (even if he be not one of the Mahdi's followers), the hypothesis is among the mind's possibilities: it is alive. This shows that deadness and liveness in an hypothesis are not intrinsic properties, but relations to the individual thinker. They are measured by his willingness to act. The maximum of liveness in an hypothesis means willingness to act irrevocably. Practically, that means belief; but there is some believing tendency wherever there is willingness to act at all.

Next, let us call the decision between two hypotheses an *option*. Options may be of several kinds. They may be—1, *living* or *dead*; 2, *forced* or *avoidable*; 3, *momentous* or *trivial*; and for our purposes we may call an option a *genuine* option when it is of the forced, living and momentous kind.

1. A living option is one in which both hypotheses are live ones. If I say to you: "Be a theosophist or be a mahomedan," it is probably a dead option, because for you neither hypothesis is likely to be alive. But if I say "Be an agnostic or be a Christian," it is otherwise: trained as you are, each hypothesis makes some appeal, however small, to your belief.

2. Next, if I say to you: "Choose between going out with your umbrella or without it," I do not offer you a genuine option, for it is not forced. You can easily avoid it by not going out at all. Similarly, if I say "Either love me or hate me," "Either call my theory true or call it false," your option is avoidable. You may re-

main indifferent to me, neither loving nor hating, and you may decline to offer any judgment as to my theory. But if I say "Either accept this truth or go without it," I put on you a forced option, for there is no standing place outside of the alternative. Every dilemma based on a complete logical disjunction, with no possibility of not choosing, is an option of this forced kind.

3. Finally, if I were Dr. Nansen and proposed to you to join my North Pole expedition, your option would be momentous; for this would probably be your only similar opportunity, and your choice now would either exclude you from the North Pole sort of immortality altogether or put at least the chance of it into your hands. He who refuses to embrace a unique opportunity loses the prize as surely as if he tried and failed. *Per contra*, the option is trivial when the opportunity is not unique, when the stake is insignificant, or when the decision is reversible if it later prove unwise. Such trivial options abound in the scientific life. A chemist finds an hypothesis live enough to spend a year in its verification: he believes in it to that extent. But if his experiments prove inconclusive either way, he is quit for his loss of time, no vital harm being done.

It will facilitate our discussion if we keep all these distinctions well in mind.

II

The next matter to consider is the actual psychology of human opinion. When we look at certain facts, it seems as if our passional and volitional nature lay at the root of all our convictions. When we look at others, it seems as if they could do nothing when the intellect had once said its say. Let us take the latter facts up first.

Does it not seem preposterous on the very face of it to talk of our opinions being modifiable at will? Can our will either help or hinder our intellect in its perceptions of truth? Can we, by just willing it, believe that Abraham Lincoln's existence is a myth, and that the portraits of him in *McClure's Magazine* are all of someone else? Can we, by any effort of our will, or by any strength of wish that it were true, believe ourselves well and about when we are roaring with rheumatism in bed, or feel certain that the sum of the two one-dollar bills in our pocket must be a hundred dollars? We can say any of these things, but we are absolutely impotent to

believe them; and of just such things is the whole fabric of the truths that we do believe in made up—matters of fact, immediate or remote, as Hume said, and relations between ideas, which are either there or not there for us if we see them so, and which if not there cannot be put there by any action of our own.

In Pascal's *Thoughts* there is a celebrated passage known in literature as Pascal's wager. In it he tries to force us into Christianity by reasoning as if our concern with truth resembled our concern with the stakes in a game of chance. Translated freely his words are these: You must either believe or not believe that God is— which will you do? Your human reason cannot say. A game is going on between you and the nature of things which at the day of judgment will bring out either heads or tails. Weigh what your gains and your losses would be if you should stake all you have on heads, or God's existence: If you win in such case, you gain eternal beatitude; if you lose, you lose nothing at all. If there were an infinity of chances, and only one for God in this wager, still you ought to stake your all on God; for though you surely risk a finite loss by this procedure, any finite loss is reasonable, even a certain one is reasonable, if there is but the possibility of infinite gain. Go, then, and take holy water, and have masses said; belief will come and stupefy your scruples—*Cela vous fera croire et vous abêtira*. Why should you not? At bottom, what have you to lose?

You probably feel that when religious faith expresses itself thus, in the language of the gaming-table, it is put to its last trumps. Surely Pascal's own personal belief in masses and holy water had far other springs; and this celebrated page of his is but an argument for others, a last desperate snatch at a weapon against the hardness of the unbelieving heart. We feel that a faith in masses and holy water adopted wilfully after such a mechanical calculation would lack the inner soul of faith's reality; and if we were ourselves in the place of the Deity, we should probably take particular pleasure in cutting off believers of this pattern from their infinite reward. It is evident that unless there be some pre-existing tendency to believe in masses and holy water, the option offered to the will by Pascal is not a living option. Certainly no Turk ever took to masses and holy water on its account; and even to us Protestants these means of salvation seem such foregone impossibilities that Pascal's logic, invoked for them specifically, leaves us unmoved. As well might the Mahdi write to us, saying "I am the Ex-

pected One whom God has created in his effulgence. You shall be infinitely happy if you confess me; otherwise you shall be cut off from the light of the sun. Weigh, then, your infinite gain if I am genuine against your finite sacrifice if I am not!" His logic would be that of Pascal; but he would vainly use it on us, for the hypothesis he offers us is dead. No tendency to act on it exists in us to any degree.

The talk of believing by our volition seems, then, from one point of view, simply silly. From another point of view it is worse than silly, it is vile. When one turns to the magnificent edifice of the physical sciences, and sees how it was reared; what thousands of disinterested moral lives of men lie buried in its mere foundations; what patience and postponement, what choking down of preference, what submission to the icy laws of outer fact are wrought into its very stones and mortar; how absolutely impersonal it stands in its vast augustness—then how besotted and contemptible seems every little sentimentalist who comes blowing his voluntary smoke-wreaths, and pretending to decide things from out of his private dream! Can we wonder if those bred in the rugged and manly school of science should feel like spewing such subjectivism out of their mouths? The whole system of loyalties which grow up in the schools of science go dead against its toleration; so that it is only natural that those who have caught the scientific fever should pass over to the opposite extreme, and write sometimes as if the incorruptibly truthful intellect ought positively to prefer bitterness and unacceptableness to the heart in its cup.

"It fortifies my soul to know  
That, though I perish, Truth is so—"

sings Clough, whilst Huxley exclaims: "My only consolation lies in the reflection that, however bad our posterity may become, so long as they hold by the plain rule of not pretending to believe what they have no reason to believe because it may be to their advantage so to pretend [the word 'pretend' is surely here redundant], they will not have reached the lowest depths of immorality." And that delicious *enfant terrible* Clifford writes: "Belief is desecrated when given to unproved and unquestioned statements, for the solace and private pleasure of the believer . . . Whoso would deserve well of his fellows in this matter will guard the purity of his

belief with a very fanaticism of jealous care, lest at any time it should rest on an unworthy object, and catch a stain which can never be wiped away. . . . If [a] belief has been accepted on insufficient evidence [even though the belief be true, as Clifford on the same page explains], the pleasure is a stolen one. . . . It is sinful, because it is stolen in defiance of our duty to mankind. That duty is to guard ourselves from such beliefs as from a pestilence, which may shortly master our own body and then spread to the rest of the town. . . . It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence."

### III

All this strikes one as healthy, even when expressed, as by Clifford, with somewhat too much of robustious pathos in the voice. Free-will and simple wishing do seem, in the matter of our credences, to be only fifth wheels to the coach. Yet if anyone should thereupon assume that intellectual insight is what remains after wish and will and sentimental preference have taken wing, or that pure reason is what then settles our opinions, he would fly quite as directly in the teeth of the facts.

It is only our already dead hypotheses that our willing nature is unable to bring to life again. But what has made them dead for us is for the most part a previous action of our willing nature of an antagonistic kind. When I say "willing nature," I do not mean only such deliberate volitions as may have set up habits of belief that we cannot now escape from—I mean all such factors of belief as fear and hope, prejudice and passion, imitation and partisanship, the circumpressure of our caste and set. As a matter of fact we find ourselves believing, we hardly know how or why. Mr. Ralston gives the name of "authority" to all those influences, born of the intellectual climate, that make hypotheses possible or impossible for us, alive or dead. Here in this room, we all of us believe in molecules and the conservation of energy, in democracy and necessary progress, in Protestant Christianity and the duty of fighting for "the doctrine of the immortal Monroe," all for no reasons worthy of the name. We see into these matters with no more inner clearness, and probably with much less, than any disbeliever in them might possess. His unconventionality would probably have some grounds to show for its conclusions; but for us, not insight,

but the *prestige* of the opinions, is what makes the spark shoot from them and light up our sleeping magazines of faith. Our reason is quite satisfied, in nine hundred and ninety-nine cases out of every thousand of us, if it can find a few arguments that will do to recite in case our credulity is criticized by someone else. Our faith is faith in someone else's faith, and in the greatest matters this is most the case. Our belief in truth itself, for instance, that there is a truth, and that our minds and it are made for each other—what is it but a passionate affirmation of desire, in which our social system backs us up? We want to have a truth; we want to believe that our experiments and studies and discussions must put us in a continually better and better position towards it; and on this line we agree to fight out our thinking lives. But if a pyrrhonic sceptic asks us *how we know* all this, can our logic find a reply? No! Certainly it cannot. It is just one volition against another—we willing to go in for life upon a trust or assumption which he, for his part, does not care to make.<sup>2</sup>

As a rule we disbelieve all facts and theories for which we have no use. Clifford's cosmic emotions find no use for Christian feelings. Huxley belabors the bishops because there is no use for sacerdotalism in his scheme of life. Newman, on the contrary, goes over to Romanism, and finds all sorts of reasons good for staying there, because a priestly system is for him an organic need and delight. Why do so few "scientists" even look at the evidence for telepathy, so called? Because they think, as a leading biologist, now dead, once said to me, that even if such a thing were true, scientists ought to band together to keep it suppressed and concealed. It would undo the uniformity of Nature and all sorts of other things without which scientists cannot carry on their pursuits. But if this very man had been shown something which as a scientist he might *do* with telepathy, he might not only have examined the evidence, but even have found it good enough. This very law which the logicians would impose upon us—if I may give the name of logicians to those who would rule out our willing nature here—is based on nothing but their own natural wish to exclude all elements for which they, in their professional quality of logicians, can find no use.

Evidently, then, our non-intellectual nature does influence our convictions. There are passionall tendencies and volitions which

<sup>2</sup> Compare the admirable page 310 in S. H. Hodgson's *Time and Space*, London, 1865.

run before and others which come after belief, and it is only the latter that are too late for the fair; and they are not too late when the previous passional work has been already in their own direction. Pascal's argument, instead of being powerless, then seems a regular clincher, and is the last stroke needed to make our faith in masses and holy water complete. The state of things is evidently far from simple; and pure insight and logic, whatever they might do ideally, are not the only things that really do produce our creeds.

IV

Our next duty, having recognized this mixed-up state of affairs, is to ask whether it be simply reprehensible and pathological, or whether, on the contrary, we must treat it as a normal element in making up our minds. The thesis I defend is, briefly stated, this: *Our passional nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, "Do not decide, but leave the question open," is itself a passional decision—just like deciding yes or no—and is attended with the same risk of losing the truth.* The thesis thus abstractly expressed will, I trust, soon become quite clear. But I must first indulge in a bit more of preliminary work.

V

It will be observed that for the purposes of this discussion we are on "dogmatic" ground—ground, I mean, which leaves systematic philosophical scepticism altogether out of account. The postulate that there is truth, and that it is the destiny of our minds to attain it, we are deliberately resolving to make, though the sceptic will not make it. We part company with him, therefore, absolutely, at this point. But the faith that truth exists, and that our minds can find it, may be held in two ways. We may talk of the *empiricist* way and of the *absolutist* way of believing in truth. The absolutists in this matter say that we not only can attain to knowing truth, but we can *know when* we have attained to knowing it; whilst the empiricists think that although we may attain it, we cannot infallibly know when. To *know* is one thing, and to know for certain *that* we know is another. One may hold to the first being possible without the second; hence the empiricists and the absolutists, al-

though neither of them is a sceptic in the usual philosophic sense of the term, show very different degrees of dogmatism in their lives.

If we look at the history of opinions, we see that the empiricist tendency has largely prevailed in science, whilst in philosophy the absolutist tendency has had everything its own way. The characteristic sort of happiness, indeed, which philosophies yield has mainly consisted in the conviction felt by each successive school or system that by it bottom-certitude had been attained. "Other philosophies are collections of opinions, mostly false; *my* philosophy gives standing-ground forever"—who does not recognize in this the key-note of every system worthy of the name? A system, to be a system at all, must come as a *closed* system, reversible in this or that detail, perchance, but in its essential features never!

Scholastic orthodoxy, to which one must always go when one wishes to find perfectly clear statement, has beautifully elaborated this absolutist conviction in a doctrine which it calls that of "objective evidence." If, for example, I am unable to doubt that I now exist before you, that two is less than three, or that if all men are mortal then I am mortal too, it is because these things illumine my intellect irresistibly. The final ground of this objective evidence possessed by certain propositions is the *adæquatio intellectus nostri cum rē*. The certitude it brings involves an *aptitudinem ad extorquendum certum assensum* on the part of the truth envisaged, and on the side of the subject a *quietem in cognitione*, when once the object is mentally received, that leaves no possibility of doubt behind; and in the whole transaction nothing operates but the *entitas ipsa* of the object and the *entitas ipsa* of the mind. We slouchy modern thinkers dislike to talk in Latin—indeed, we dislike to talk in set terms at all; but at bottom our own state of mind is very much like this whenever we uncritically abandon ourselves: You believe in objective evidence, and I do. Of some things we feel that we are certain: we know, and we know that we do know. There is something that gives a click inside of us, a bell that strikes twelve, when the hands of our mental clock have swept the dial and meet over the meridian hour. The greatest empiricists among us are only empiricists on reflection: when left to their instincts, they dogmatize like infallible popes. When the Cliffords tell us how sinful it is to be Christians on such "insufficient evidence," insufficiency is really the last thing they have in mind. For them the evidence is abso-

lutely sufficient, only it makes the other way. They believe so completely in an anti-christian order of the universe that there is no living option: Christianity is a dead hypothesis from the start.

VI

But now, since we are all such absolutists by instinct, what in our quality of students of philosophy ought we to do about the fact? Shall we espouse and indorse it? Or shall we treat it as a weakness of our nature from which we must free ourselves, if we can?

I sincerely believe that the latter course is the only one we can follow as reflective men. Objective evidence and certitude are doubtless very fine ideals to play with, but where on this moonlit and dream-visited planet are they found? I am, therefore, myself a complete empiricist so far as my theory of human knowledge goes. I live, to be sure, by the practical faith that we must go on experiencing and thinking over our experience, for only thus can our opinions grow more true; but to hold any one of them—I absolutely do not care which—as if it never could be re-interpretable or corrigible, I believe to be a tremendously mistaken attitude, and I think that the whole history of philosophy will bear me out. There is but one indefectibly certain truth, and that is the truth that pyrrhonistic scepticism itself leaves standing—the truth that the present phenomenon of consciousness exists. That, however, is the bare starting-point of knowledge, the mere admission of a stuff to be philosophized-about. The various philosophies are but so many attempts at expressing what this stuff really is. And if we repair to our libraries what disagreement do we discover! Where is a certainly true answer found? Apart from abstract propositions of comparison (such as two and two are the same as four), propositions which tell us nothing by themselves about concrete reality, we find no proposition ever regarded by anyone as evidently certain that has not either been called a falsehood, or at least had its truth sincerely questioned by someone else. The transcending of the axioms of geometry, not in play but in earnest, by certain of our contemporaries (as Zöllner and Charles H. Hinton), and the rejection of the whole aristotelian logic by the Hegelians, are striking instances in point.

No concrete test of what is really true has ever been agreed upon. Some make the criterion external to the moment of perception,

putting it either in revelation, the *consensus gentium*, the instincts of the heart, or the systematized experience of the race. Others make the perceptive moment its own test—Descartes, for instance, with his clear and distinct ideas guaranteed by the veracity of God; Reid with his “common-sense”; and Kant with his forms of synthetic judgment *a priori*. The inconceivability of the opposite; the capacity to be verified by sense; the possession of complete organic unity or self-relation, realized when a thing is its own other—are standards which, in turn, have been used. The much lauded objective evidence is never triumphantly there; it is a mere aspiration or *Grenzbegriff*, marking the infinitely remote ideal of our thinking life. To claim that certain truths now possess it, is simply to say that when you think them true and they *are* true, then their evidence is objective, otherwise it is not. But practically one's conviction that the evidence one goes by is of the real objective brand, is only one more subjective opinion added to the lot. For what a contradictory array of opinions have objective evidence and absolute certitude been claimed! The world is rational through and through—its existence is an ultimate brute fact; there is a personal God—a personal God is inconceivable; there is an extra-mental physical world immediately known—the mind can only know its own ideas; a moral imperative exists—obligation is only the resultant of desires; a permanent spiritual principle is in everyone—there are only shifting states of mind; there is an endless chain of causes—there is an absolute first cause; an eternal necessity—a freedom; a purpose—no purpose; a primal One—a primal Many; a universal continuity—an essential discontinuity in things; an infinity—no infinity. There is this—there is that; there is indeed nothing which someone has not thought absolutely true, whilst his neighbor deemed it absolutely false; and not an absolutist among them seems ever to have considered that the trouble may all the time be essential, and that the intellect, even with truth directly in its grasp, may have no infallible signal for knowing whether it be truth or no. When, indeed, one remembers that the most striking practical application to life of the doctrine of objective certitude has been the conscientious labors of the Holy Office of the Inquisition, one feels less tempted than ever to lend the doctrine a respectful ear.

But please observe, now, that when as empiricists we give up the doctrine of objective certitude, we do not thereby give up the quest or hope of truth itself. We still pin our faith on its existence,

and still believe that we gain an ever better position towards it by systematically continuing to roll up experiences and think. Our great difference from the scholastic lies in the way we face. The strength of his system lies in the principles, the origin, the *terminus a quo* of his thought; for us the strength is in the outcome, the up-shot, the *terminus ad quem*. Not where it comes from but what it leads to is to decide. It matters not to an empiricist from what quarter an hypothesis may come to him: he may have acquired it by fair means or by foul; passion may have whispered or accident suggested it; but if the total drift of thinking continues to confirm it, that is what he means by its being true.

## VII

One more point, small but important, and our preliminaries are done. There are two ways of looking at our duty in the matter of opinion—ways entirely different, and yet ways about whose difference the theory of knowledge seems hitherto to have shown very little concern. *We must know the truth*; and *we must avoid error*—these are our first and great commandments as would-be knowers; but they are not two ways of stating an identical commandment, they are two separable laws. Although it may indeed happen that when we believe the truth *A*, we escape as an incidental consequence from believing the falsehood *B*, it hardly ever happens that by merely disbelieving *B* we necessarily believe *A*. We may in escaping *B* fall into believing other falsehoods, *C* or *D*, just as bad as *B*; or we may escape *B* by not believing anything at all, not even *A*.

Believe truth! Shun error!—these, we see, are two materially different laws; and by choosing between them we may end by colouring differently our whole intellectual life. We may regard the chase for truth as paramount, and the avoidance of error as secondary; or we may, on the other hand, treat the avoidance of error as more imperative, and let truth take its chance. Clifford, in the instructive passage which I have quoted, exhorts us to the latter course. Believe nothing, he tells us, keep your mind in suspense forever, rather than by closing it on insufficient evidence incur the awful risk of believing lies. You, on the other hand, may think that the risk of being in error is a very small matter when compared with the blessings of real knowledge, and be ready to be duped many

times in your investigation rather than postpone indefinitely the chance of guessing true. I myself find it impossible to go with Clifford. We must remember that these feelings of our duty about either truth or error are in any case only expressions of our passionate life. Biologically considered, our minds are as ready to grind out falsehood as veracity, and he who says "Better go without belief forever than believe a lie!" merely shows his own preponderant private horror of becoming a dupe. He may be critical of many of his desires and fears, but this fear he slavishly obeys. He cannot imagine anyone questioning its binding force. For my own part, I have also a horror of being duped; but I can believe that worse things than being duped may happen to a man in this world: so Clifford's exhortation has to my ears a thoroughly fantastic sound. It is like a general informing his soldiers that it is better to keep out of battle forever than to risk a single wound. Not so are victories either over enemies or over nature gained. Our errors are surely not such awfully solemn things. In a world where we are so certain to incur them in spite of all our caution, a certain lightness of heart seems healthier than this excessive nervousness on their behalf. At any rate, it seems the fittest thing for the empiricist philosopher.

## VIII

And now, after all this introduction, let us go straight at our question. I have said, and now repeat it, that not only as a matter of fact do we find our passionate nature influencing us in our opinions, but that there are some options between opinions in which this influence must be regarded both as an inevitable and as a lawful determinant of our choice.

I fear here that some of you my hearers will begin to scent danger, and lend an inhospitable ear. Two first steps of passion you have indeed had to admit as necessary—we must think so as to avoid dupery, and we must think so as to gain truth; but the surest path to those ideal consummations, you will probably consider, is from now onwards to take no farther passionate step.

Well, of course I agree as far as the facts will allow. Wherever the option between losing truth and gaining it is not momentous, we can throw the chance of *gaining truth* away, and at any rate save ourselves from any chance of *believing falsehood*, by not making



up our minds at all till objective evidence has come. In scientific questions, this is almost always the case; and even in human affairs in general, the need of acting is seldom so urgent that a false belief to act on is better than no belief at all. Law courts, indeed, have to decide on the best evidence attainable for the moment, because a judge's duty is to make law as well as to ascertain it, and (as a learned judge once said to me) few cases are worth spending much time over: the great thing is to have them decided on *any* acceptable principle, and got out of the way. But in our dealings with objective nature we obviously are recorders, not makers, of the truth; and decisions for the mere sake of deciding promptly and getting on to the next business would be wholly out of place. Throughout the breadth of physical nature facts are what they are quite independently of us, and seldom is there any such hurry about them that the risks of being duped by believing a premature theory need be faced. The questions here are always trivial options, the hypotheses are hardly living (at any rate not living for us spectators), the choice between believing truth or falsehood is seldom forced. The attitude of sceptical balance is therefore the absolutely wise one if we would escape mistakes. What difference, indeed, does it make to most of us whether we have or have not a theory of the Röntgen rays, whether we believe or not in mind-stuff, or have a conviction about the causality of conscious states? It makes no difference. Such options are not forced on us. On every account it is better not to make them, but still keep weighing reasons *pro et contra* with an indifferent hand.

I speak, of course, here of the purely judging mind. For purposes of discovery such indifference is to be less highly recommended, and science would be far less advanced than she is if the passionate desires of individuals to get their own faiths confirmed had been kept out of the game. See for example the sagacity which Spencer and Weismann now display. On the other hand, if you want an absolute duffer in an investigation, you must, after all, take the man who has no interest whatever in its results: he is the warranted incapable, the positive fool. The most useful investigator, because the most sensitive observer, is always he whose eager interest in one side of the question is balanced by an equally keen nervousness lest he become deceived.<sup>3</sup> Science has organized this

<sup>3</sup> Compare Wilfrid Ward's Essay, "The Wish to Believe," in his *Witnesses to the Unseen*, Macmillan & Co., 1893.

nervousness into a regular *technique*, her so-called method of verification; and she has fallen so deeply in love with the method that one may even say she has ceased to care for truth by itself at all. It is only truth as technically verified that interests her. The truth of truths might come in merely affirmative form, and she would decline to touch it. Such truth as that, she might repeat with Clifford, would be stolen in defiance of her duty to mankind. Human passions, however, are stronger than technical rules. "Le cœur a ses raisons," as Pascal says, "que la raison ne connaît point"; and however indifferent to all but the bare rules of the game the umpire, the abstract intellect, may be, the concrete players who furnish him the materials to judge of are usually, each one of them, in love with some pet "live hypothesis" of his own. Let us agree, however, that wherever there is no forced option, the dispassionately judicial intellect with no pet hypothesis, saving us, as it does, from dupery at any rate, ought to be our ideal.

The question next arises: Are there not somewhere forced options in our speculative questions, and can we (as men who may be interested at least as much in positively gaining truth as in merely escaping dupery) always wait with impunity till the coercive evidence shall have arrived? It seems *a priori* improbable that the truth should be so nicely adjusted to our needs and powers as that. In the great boarding-house of nature, the cakes and the butter and the syrup seldom come out so even and leave the plates so clean. Indeed, we should view them with scientific suspicion if they did.

## IX

*Moral questions* immediately present themselves as questions whose solution cannot wait for sensible proof. A moral question is a question not of what sensibly exists, but of what is good, or would be good if it did exist. Science can tell us what exists; but to compare the *worths*, both of what exists and of what does not exist, we must consult not science, but what Pascal calls our heart. Science herself consults her heart when she lays it down that the infinite ascertainment of fact and correction of false belief are the supreme goods for man. Challenge the statement and science can only repeat it oracularly, or else prove it by showing that such ascertainment and correction bring man all sorts of other goods which man's heart in turn declares. The question of having moral beliefs at all

or not having them is decided by our will. Are our moral preferences true or false, or are they only odd biological phenomena, making things good or bad for us, but in themselves indifferent? How can your pure intellect decide? If your heart does not *want* a world of moral reality, your head will assuredly never make you believe in one. Mephistophelian scepticism, indeed, will satisfy the head's play-instincts much better than any rigorous idealism can. Some men (even at the student age) are so naturally cool-hearted that the moralistic hypothesis never has for them any pungent life, and in their supercilious presence the hot young moralist always feels strangely ill at ease. The appearance of knowingness is on their side, of *naïveté* and gullibility on his. Yet, in the inarticulate heart of him, he clings to it that he is not a dupe, and that there is a realm in which (as Emerson says) all their wit and intellectual superiority is no better than the cunning of a fox. Moral scepticism can no more be refuted or proved by logic than intellectual scepticism can. When we stick to it that there *is* truth (be it of either kind), we do so with our whole nature, and resolve to stand or fall by the results. The sceptic with his whole nature adopts the doubting attitude; but which of us is the wiser, Omniscience only knows.

Turn now from these wide questions of good to a certain class of questions of fact, questions concerning personal relations, states of mind between one man and another. *Do you like me or not?*—for example. Whether you do or not depends, in countless instances, on whether I meet you half-way, am willing to assume that you must like me, and show you trust and expectation. The previous faith on my part in your liking's existence is in such cases what makes your liking come. But if I stand aloof, and refuse to budge an inch until I have objective evidence, until you shall have done something apt, as the absolutists say, *ad extorquendum assensum meum*, ten to one your liking never comes. How many women's hearts are vanquished by the mere sanguine insistence of some man that they *must* love him! he will not consent to the hypothesis that they cannot. The desire for a certain kind of truth here brings about that special truth's existence; and so it is in innumerable cases of other sorts. Who gains promotions, boons, appointments, but the man in whose life they are seen to play the part of live hypotheses, who discounts them, sacrifices other things for their sake before they have come, and takes risks for them in advance? His faith acts on

the powers above him as a claim, and creates its own verification.

A social organism of any sort whatever, large or small, is what it is because each member proceeds to his own duty with a trust that the other members will simultaneously do theirs. Wherever a desired result is achieved by the co-operation of many independent persons, its existence as a fact is a pure consequence of the precursive faith in one another of those immediately concerned. A government, an army, a commercial system, a ship, a college, an athletic team, all exist on this condition, without which not only is nothing achieved, but nothing is even attempted. A whole train of passengers (individually brave enough) will be looted by a few highwaymen, simply because the latter can count on one another, while each passenger fears that if he makes a movement of resistance, he will be shot before anyone else backs him up. If we believed that the whole car-full would rise at once with us, we should each severally rise, and train-robbing would never even be attempted. There are, then, cases where a fact cannot come at all unless a preliminary faith exists in its coming. *And where faith in a fact can help create the fact*, that would be an insane logic which should say that faith running ahead of scientific evidence is the "lowest kind of immorality" into which a thinking being can fall. Yet such is the logic by which our scientific absolutists pretend to regulate our lives!

X

In truths dependent on our personal action, then, faith based on desire is certainly a lawful and possibly an indispensable thing.

But now, it will be said, these are all childish human cases, and have nothing to do with great cosmical matters, like the question of religious faith. Let us then pass on to that. Religions differ so much in their accidents that in discussing the religious question we must make it very generic and broad. What then do we now mean by the religious hypothesis? Science says things are; morality says some things are better than other things; and religion says essentially two things.

First, she says that the best things are the more eternal things, the overlapping things, the things in the universe that throw the last stone, so to speak, and say the final word. "Perfection is eternal"

—this phrase of Charles Secrétan seems a good way of putting this first affirmation of religion, an affirmation which obviously cannot yet be verified scientifically at all.

The second affirmation of religion is that we are better off even now if we believe her first affirmation to be true.

Now let us consider what the logical elements of this situation are *in case the religious hypothesis in both its branches be really true*. (Of course, we must admit that possibility at the outset. If we are to discuss the question at all, it must involve a living option. If for any of you religion be a hypothesis that cannot, by any living possibility be true, then you need go no farther. I speak to the "saving remnant" alone.) So proceeding, we see, first, that religion offers itself as a *momentous* option. We are supposed to gain, even now, by our belief, and to lose by our non-belief, a certain vital good. Secondly, religion is a *forced* option, so far as that good goes. We cannot escape the issue by remaining sceptical and waiting for more light, because, although we do avoid error in that way *if religion be untrue*, we lose the good, *if it be true*, just as certainly as if we positively chose to disbelieve. It is as if a man should hesitate indefinitely to ask a certain woman to marry him because he was not perfectly sure that she would prove an angel after he brought her home. Would he not cut himself off from that particular angel-possibility as decisively as if he went and married someone else? Scepticism, then, is not avoidance of option; it is option of a certain particular kind of risk. *Better risk loss of truth than chance of error*—that is your faith-vetoer's exact position. He is actively playing his stake as much as the believer is; he is backing the field against the religious hypothesis, just as the believer is backing the religious hypothesis against the field. To preach scepticism to us as a duty until "sufficient evidence" for religion be found, is tantamount therefore to telling us, when in presence of the religious hypothesis, that to yield to our fear of its being error is wiser and better than to yield to our hope that it may be true. It is not intellect against all passions, then; it is only intellect with one passion laying down its law. And by what, forsooth, is the supreme wisdom of this passion warranted? Dupery for dupery, what proof is there that dupery through hope is so much worse than dupery through fear? I, for one, can see no proof; and I simply refuse obedience to the scientist's command to imitate his kind of option, in a case where my own stake is important enough to give

me the right to choose my own form of risk. If religion be true and the evidence for it be still insufficient, I do not wish, by putting your extinguisher upon my nature (which feels to me as if it had after all some business in this matter), to forfeit my sole chance in life of getting upon the winning side—that chance depending, of course, on my willingness to run the risk of acting as if my passionate need of taking the world religiously might be prophetic and right.

All this is on the supposition that it really may be prophetic and right, and that, even to us who are discussing the matter, religion is a live hypothesis which may be true. Now to most of us religion comes in a still farther way that makes a veto on our active faith even more illogical. The more perfect and more eternal aspect of the universe is represented in our religions as having personal form. The universe is no longer a mere *It* to us, but a *Thou*, if we are religious; and any relation that may be possible from person to person might be possible here. For instance, although in one sense we are passive portions of the universe, in another we show a curious autonomy, as if we were small active centres on our own account. We feel, too, as if the appeal of religion to us were made to our own active good-will, as if evidence might be forever withheld from us unless we met the hypothesis half-way. To take a trivial illustration: just as a man who in a company of gentlemen made no advances, asked a warrant for every concession, and believed no one's word without proof, would cut himself off by such churlishness from all the social rewards that a more trusting spirit would earn—so here, one who should shut himself up in snarling logicity and try to make the gods extort his recognition willy-nilly, or not get it at all, might cut himself off forever from his only opportunity of making the gods' acquaintance. This feeling, forced on us we know not whence, that by obstinately believing that there are gods (although not to do so would be so easy both for our logic and our life) we are doing the universe the deepest service we can, seems part of the living essence of the religious hypothesis. If the hypothesis *were* true in all its parts, including this one, then pure intellectualism, with its veto on our making willing advances, would be an absurdity; and some participation of our sympathetic nature would be logically required. I, therefore, for one, cannot see my way to accepting the agnostic rules for truth-seeking, or wilfully agree to keep my willing nature out of the game. I cannot do so for this plain reason, that a *rule of thinking which would absolutely pre-*

vent me from acknowledging certain kinds of truth if those kinds of truth were really there, would be an irrational rule. That for me is the long and short of the formal logic of the situation, no matter what the kinds of truth might materially be.

I confess I do not see how this logic can be escaped. But sad experience makes me fear that some of you may still shrink from radically saying with me, *in abstracto*, that we have the right to believe at our own risk any hypothesis that is live enough to tempt our will. I suspect, however, that if this is so, it is because you have got away from the abstract logical point of view altogether, and are thinking (perhaps without realizing it) of some particular religious hypothesis which for you is dead. The freedom to "believe what we will" you apply to the case of some patent superstition; and the faith you think of is the faith defined by the schoolboy when he said, "Faith is when you believe something that you know ain't true." I can only repeat that this is misapprehension. *In concreto*, the freedom to believe can only cover living options which the intellect of the individual cannot by itself resolve; and living options never seem absurdities to him who has them to consider. When I look at the religious question as it really puts itself to concrete men, and when I think of all the possibilities which both practically and theoretically it involves, then this command that we shall put a stopper on our heart, instincts and courage, and *wait*—acting of course meanwhile more or less as if religion were *not* true<sup>4</sup>—till doomsday, or till such time as our intellect and senses working together may have raked in evidence enough—this command, I say, seems to me the queerest idol ever manufactured in the philosophic cave. Were we scholastic absolutists, there might be more excuse. If we had an infallible intellect with its objective certitudes, we might feel ourselves disloyal to such a perfect organ of knowledge in not trusting to it exclusively, in not waiting for its releasing word. But if we are empiricists, if we believe that no

<sup>4</sup> Since belief is measured by action, he who forbids us to believe religion to be true, necessarily also forbids us to act as we should if we did believe it to be true. The whole defence of religious faith hinges upon action. If the action required or inspired by the religious hypothesis is in no way different from that dictated by the naturalistic hypothesis, then religious faith is a pure superfluity, better pruned away, and controversy about its legitimacy is a piece of idle trifling, unworthy of serious minds. I myself believe, of course, that the religious hypothesis gives to the world an expression which specifically determines our reactions, and makes them in a large part unlike what they might be on a purely naturalistic scheme of belief.

bell in us tolls to let us know for certain when truth is in our grasp, then it seems a piece of idle fantasticality to preach so solemnly our duty of waiting for the bell. Indeed we *may* wait if we will—I hope you do not think that I am denying that—but if we do so, we do so at our peril as much as if we believed. In either case we *act*, taking our life in our hands. No one of us ought to issue vetoes to the other, nor should we bandy words of abuse. We ought, on the contrary, delicately and profoundly to respect one another's mental freedom—then only shall we bring about the intellectual republic; then only shall we have that spirit of inner tolerance without which all our outer tolerance is soulless, and which is empiricism's glory; then only shall we live and let live, in speculative as well as in practical things.

I began by a reference to Fitzjames Stephen; let me end by a quotation from him. "What do you think of yourself? What do you think of the world? . . . These are questions with which all must deal as it seems good to them. They are riddles of the Sphinx, and in some way or other we must deal with them. . . . In all important transactions of life we have to take a leap in the dark. . . . If we decide to leave the riddles unanswered, that is a choice. If we waver in our answer, that too is a choice; but whatever choice we make, we make it at our peril. If a man chooses to turn his back altogether on God and the future, no one can prevent him. No one can show beyond reasonable doubt that he is mistaken. If a man thinks otherwise, and acts as he thinks, I do not see how any one can prove that *he* is mistaken. Each must act as he thinks best, and if he is wrong so much the worse for him. We stand on a mountain pass in the midst of whirling snow and blinding mist, through which we get glimpses now and then of paths which may be deceptive. If we stand still, we shall be frozen to death. If we take the wrong road, we shall be dashed to pieces. We do not certainly know whether there is any right one. What must we do? 'Be strong and of a good courage.' Act for the best, hope for the best, and take what comes. . . . If death ends all, we cannot meet death better."<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 353, 2d edition. London, 1874.

## COGNITIVE SCIENCE

---

A series of books edited by  
**Donald A. Norman** and **Roger Schank**

---

HINTON and ANDERSON • *Parallel Models of  
Associative Memory, 1981*  
GENTNER and STEVENS • *Mental Models, 1983*

# MENTAL MODELS

Edited by  
**DEDRE GENTNER**  
**ALBERT L. STEVENS**  
*Bolt Beranek and Newman Inc.*



1983

LAWRENCE ERLBAUM ASSOCIATES, PUBLISHERS  
Hillsdale, New Jersey

London

153 6 3375m

153  
MAX-PLANCK-INSTITUT  
FÜR WISSENSCHAFTSGESCHICHTE  
Bibliothek

92 4058

Copyright © 1983 by Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form, by photostat, microform, retrieval system, or any other means, without the prior written permission of the publisher.

Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers  
365 Broadway  
Hillsdale, New Jersey 07642

#### Library of Congress Cataloging in Publication Data

Main entry under title:

Mental models.

(Cognitive science)

Includes bibliographies and indexes.

1. Cognition. 2. Comprehension. 3. Knowledge.

Theory of. I. Gentner, Dedre. II. Stevens, Albert L.

III. Series: Cognitive science (Lawrence Erlbaum Associates)

BF311.M446 1983 153 82-21113

ISBN 0-89859-242-9

Printed in the United States of America

10 9 8 7 6

## Contents

### Introduction 1

*Albert L. Stevens and Dedre Gentner*

1. **Some Observations on Mental Models 7**  
*Donald A. Norman*  
References 14
2. **Phenomenology and the Evolution of Intuition 15**  
*Andrea A. diSessa*  
Introduction 15  
Springiness 17  
Ohm's P-Prim 23  
Rolling and Pivoting 26  
A Note on Abstraction 29  
Persistent False Intuitions 30  
Summary and Conclusion 32  
References 33
3. **Surrogates and Mappings: Two Kinds of Conceptual Models for Interactive Devices 35**  
*Richard M. Young*  
Different Kinds of Mental Models 37  
Surrogate Models 40  
Task/Action Mapping Models 44  
Discussion 50  
References 52

- 4. Qualitative Reasoning About Space and Motion 53**  
*Kenneth D. Forbus*  
 Introduction 53  
 Spatial Descriptions 55  
 Describing a Particular Motion 59  
 Describing Possible Motions 62  
 Answering Questions 66  
 Discussion 68  
 References 72
- 5. The Role of Problem Representation in Physics 75**  
*Jill H. Larkin*  
 Problem Representations 76  
 Empirical Studies 84  
 Possibilities for Instruction 93  
 Summary 96  
 References 97
- 6. Flowing Waters or Teeming Crowds: Mental Models of Electricity 99**  
*Dedre Gentner and Donald R. Gentner*  
 A Structure-Mapping Theory of Analogical Thinking 101  
 Two Analogies for Electricity 107  
 Electricity and Water—An Analogy 108  
 Experiments on Analogies for Electricity 111  
 Experiment 1 117  
 Experiment 2 119  
 Discussion 124  
 References 127
- 7. Human Reasoning About a Simple Physical System 131**  
*Michael D. Williams, James D. Hollan, and Albert L. Stevens*  
 Introduction 131  
 An Example of the Phenomenology 132  
 Defining Mental Model 133  
 An Analysis of a Protocol 135  
 A Critique 150  
 Conclusions 152  
 Appendix 1: Questions 153  
 References 153

- 8. Assumptions and Ambiguities in Mechanistic Mental Models 155**  
*Johan de Kleer and John Seely Brown*  
 Introduction 155  
 Qualitative Simulations 156  
 Ambiguities, Assumptions and Mechanisms 172  
 Implications of the Theory 180  
 References 190
- 9. Understanding Micronesian Navigation 191**  
*Edwin Hutchins*  
 Caroline Island Navigation 192  
 Some Anomalous Interpretations 200  
 An Alternative Model 210  
 Discussion 223  
 References 225
- 10. Conceptual Entities 227**  
*James G. Greeno*  
 Analogies Between Domains 229  
 Reasoning with General Methods 239  
 Computational Efficiency 247  
 Planning 249  
 Conclusions 250  
 References 251
- 11. Using the Method of Fibres in Mecho to Calculate Radii of Gyration 253**  
*Alan Bundy and Lawrence Byrd*  
 Introduction 253  
 Continuous Measure Systems 254  
 Choosing Continuous Measure Systems 256  
 Uniformity 259  
 A Worked Example 261  
 Conclusion 264  
 References 266

<b>12. When Heat and Temperature Were One</b>	<b>267</b>
<i>Marianne Wiser and Susan Carey</i>	
The Experimenters' Enterprise	271
Source-Recipient Model	274
Evidence for the Source-Recipient Model	276
Studies of Artificial Freezing	276
The Experimenters' Thermal Concepts	289
Were Heat and Temperature Differentiated?	290
What Next?	294
History of Science and the Novice-Expert Shift	294
References	296
<b>13. Naive Theories of Motion</b>	<b>299</b>
<i>Michael McCloskey</i>	
Misconceptions about Motion	300
A Naive Theory of Motion	305
Individual Differences	311
Historical Parallels: The Medieval Impetus Theory	315
Naive Theories and Physics Instruction	318
A Brief Review of Related Research	319
Concluding Remarks	321
References	322
<b>14. A Conceptual Model Discussed by Galileo and Used Intuitively by Physics Students</b>	<b>325</b>
<i>John Clement</i>	
The "Motion Implies a Force" Preconception Discussion of Similar Arguments in Galileo's Writings	326
Summary of Characteristics for the "Motion Implies a Force" Preconception	333
Post Course Results	334
Implications for Instruction	335
Theoretical Implications	337
References	338
Appendix 1: Example of a Transcript from the Rocket Problem	340
<b>Author Index</b>	<b>341</b>
<b>Subject Index</b>	<b>345</b>

## Introduction

A typical piece of mental models research is characterized by careful examination of the way people understand some domain of knowledge. For example, Patrick Hayes (1979) has analyzed the concepts involved in understanding the behavior of liquids. This understanding enables people to predict when a liquid will flow, stand still, or spread into a thin sheet on a surface. Using Hayes' analysis, we can model the way in which people imagine liquids moving through time from one of these states to another: for example, a glass of water spilling on a table, flowing over the edge, hitting the floor, and then dripping through a crack. Hayes' attempt to represent this knowledge is extremely explicit. He has carefully described the inferences a person can draw from each of these different liquid states.

What is the point of research on mental models? Why attempt to lay out human understanding of a domain so explicitly? Clearly, this research has applied utility. For example, Hayes' work on liquids would be relevant to understanding why operators of nuclear plants do not always correctly interpret their instruments. Similarly, in order to train seamen about how a steam ship works, the better our models of exactly what kind of knowledge is involved in liquid flow and phase transitions, the better we would be able to simulate, teach, and test for this knowledge.

But, as important as these applied consequences are, they are not the fundamental goal of mental models research. Mental models research is fundamentally concerned with understanding human knowledge about the world.

### Dimensions of Mental Models Research

There are three key dimensions on which to characterize mental models research: the nature of the domain studied, the nature of the theoretical approach, and the nature of the methodology.



*Domains.* Our first efforts to capture naturalistic human knowledge must necessarily center on the simplest possible domains. We need to choose domains for which there exists some normative knowledge that is relatively easy to detail explicitly. Therefore, mental models research focuses on simple physical systems or devices. The naive physics of liquids, although it may seem an intimidating topic to a nonphysical scientist, is a considerably more tractable domain than, for example, interpersonal relations—it is very easy to tell an expert from a novice in a domain like Newtonian mechanics, and very difficult to tell the expert from the novice in a domain like marriage. The reason that mental models research has focused on seemingly technical domains is precisely because those domains that have proved the most tractable to physical scientists are the ones for which there exists the best explicit normative models.

The domains studied are simple physical or mathematical systems, or artificial devices—for example, naive mechanics, naive theories of heat, or naive theories of liquids. The emphasis is on dynamic phenomena, so most of the devices or phenomena studied involve changes of state, often causally connected changes.

*Theoretical Approach.* The approaches towards knowledge representation are based on computational semantics as developed by the artificial intelligence community, rather than on mathematical formalisms. Data and process tend to be represented in the same formalism. For example, constraint networks, production rules, networks with attached procedures, and other such formalisms tend to be used.

*Methodology.* The methodologies used are eclectic: they include protocol analysis, traditional cognitive psychology experiments, developmental studies, expert-novice studies, simulation of possible psychological models and comparison of the results of that simulation with what humans do, field observation, comparison across cultures, comparison across time within the same culture (i.e., historical comparisons), and what might be called designed field observation, in which an artificial domain is constructed that has interesting relevance to the real domain under consideration.

### Interdisciplinary Aspects

Mental models research is a confluence of two major lines of research that have developed individually to the point where an extremely productive synergy is possible. The first line includes cognitive psychology and the related disciplines of linguistics, anthropology, and philosophy. This line has expanded the range of

techniques for investigating what is going on in the human mind, so that it is now possible to be extremely ambitious about testing complex theories of how people understand naturalistic information. Most cognitive psychologists, even those who stay carefully within one or two paradigms and whose conclusions seem extremely conservative, bound to particular parameters, are closet naturalists. Most of us really want to understand the mind. We really want to know how someone thinks about the way the world works. We feel that the accumulation of careful knowledge and methodology arising out of our experimental investigations is now ready to be tried again in service of the central goal. In order to accomplish this, a formal language of sufficient power to describe knowledge and thought processes is necessary.

This brings us to the second line of research, artificial intelligence. This line has provided powerful formalisms in which to explicitly notate theories of human knowledge representation and processing. Three decades ago, Piaget, a powerful and intuitive observer of human mental phenomena, had only mathematical models to use as a formalism for knowledge representation. He theorized, for example, that the kind of thought processes that are acquired in adolescence constitute 16 boolean algebraic relationships. This kind of representation was a limitation in theorizing about the richness of Piagetian phenomenology. It does not permit us to capture anything like the complexity of human knowledge representation, particularly the representation of dynamic knowledge. Nor does it allow us to explicitly represent human thought processes. In the last decade, computational models have moved from early models which emphasized information flow and channel capacity to exceedingly rich, finely structured formalisms for representing both data and processes in a uniform framework.

The combination of a rich variety of psychological techniques and a new and seemingly apt formalism for representing human knowledge and processes has led us to believe that the time is ripe for developing theories about how people understand the world. The chapters in this book represent several researchers' attempts to develop such theories.

From what we have said so far, it is clear that the ideal mental-models researcher would be a combination of cognitive psychologist, artificial intelligence researcher, anthropologist, linguist, and philosopher, and certainly a knowledgeable practitioner of the domain being studied. In addition to all of these things the researcher should also have good field intuition. At present, most of us fall well short of this ideal composite. But, as we hope is evident in the chapters that follow, the technique adopted in mental models research is one of "overlap and conquer." Although no one person is expert in all the areas necessary, the researchers share their central domains of expertise; and they endeavor to learn enough about the companion techniques so that their work can interact with work in other disciplines. Out of this collaboration may come the kind of powerful unifying theory that we would all like to have.

## REFERENCES

- Brown, J. S., Collins, A., & Harris, G. Artificial intelligence and learning strategies. In H. O'Neil (Ed.), *Learning strategies*, N.Y.: Academic Press, 1978.
- Brown, J. S., Burton, R. R., & de Kleer, J. Pedagogical, natural language and knowledge engineering techniques in SOPHIE I, II, and III. In S. Derek & J. S. Brown (Eds.), *Intelligent tutoring systems*, N.Y.: Academic Press, 1982.
- de Kleer, J. *Causal and teleological reasoning in circuit recognition*. Artificial Intelligence Laboratory, Technical Report-529, Cambridge, Mass.: M.I.T., 1979.
- de Kleer, J., & Brown, J. S. Mental models of physical mechanisms and their acquisition. In J. R. Anderson (Ed.), *Cognitive skills and their acquisition*, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1981.
- Nagel, L. W., & Pederson, D. O. Simulation program with integrated circuit emphasis. *Proc. of the 16th Midwest Symposium Circuit Theory*, Waterloo, Canada, April 1973.
- Rieger, C., & Grinberg, M. The declarative representation and procedural simulation of causality in physical mechanisms. *Proc. of the Fifth International Joint Conference on Artificial Intelligence*, 1977, 250-255.
- Rieger, C., & Grinberg, M. A system for cause-effect representation and simulation in computer aided design. *Proc. of the IFIP Working Conference on Artificial Intelligence and Pattern Recognition in Computer-Aided Design*, North Holland, 1978.
- Stevens, A. L., & Collins, A. Multiple conceptual models of a complex system. In R. Snow, P. Federico, & W. Montague (Eds.), *Aptitude, learning and instruction*, Vol. 2, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1980.
- Williams, M., Hollan, J., & Stevens, A. An overview of STEAMER: An advanced computer assisted instructional system for propulsion engineering. *Behavior Research Methods and Instrumentation*, 1981, 13(2), 85-90.

## 9

## Understanding Micronesian Navigation

Edwin Hutchins

*Navy Personnel Research and Development Center*

For more than a thousand years long distance noninstrumental navigation has been practiced over large areas of Polynesia, Micronesia, and perhaps in parts of Melanesia. In Polynesia, the traditional techniques atrophied and were ultimately lost in the wake of contact with colonial powers. Only the Micronesians have maintained their traditional skills and in the past decade they have been the well-spring of navigation knowledge for a renaissance of traditional voyaging throughout the Pacific basin (Finney, 1979; Lewis, 1976, 1978).

Without recourse to mechanical or electrical or even magnetic <sup>1</sup> devices the navigators of the Central Caroline Islands of Micronesia routinely embark on oceanic voyages that take them several days out of the sight of land. Their technique seems at first glance to be inadequate for the job demanded, yet it consistently passes what Lewis (1972) has called "the stern test of landfall." Of the thousands of voyages made in the memory of living navigators only a few have ended with the loss of a canoe. Western researchers travelling with these people have found that at any time during the voyage the navigators can accurately indicate the bearings of the port of departure, the goal island, and other islands off to the side of the course steered even though all of these may be over

<sup>1</sup>The utility of a magnetic compass is not lost on the navigators of the Caroline Islands. Most canoes now carry magnetic compasses, but they are used only for secondary orientation purposes when the stars are not visible. Even when they are used, readings are not taken in degrees. The navigator simply identifies a point on the compass rose with the star course he wants to follow and uses the compass as a reference when the stars are not available. Some of the older navigators complain that the use of the compass by younger navigators is robbing them of the skills of maintaining orientation by reference to the direction of the swells (cf. Gladwin, 1970 and Lewis, 1972).

the horizon out of the sight of the navigator. These navigators are also able to tack upwind to an unseen target keeping mental track of its changing bearing, something that is simply impossible for a Western navigator without instruments.

The central issue of this chapter is how these Micronesian navigators accomplish these things. I offer a description of how their conception of the voyage permits them to do things that are impossible for a Western navigator, stripped of his instruments. But the description of how their mental models structure their performance of this difficult task is only part of the story of cognitive structure and task performance in this domain. An equally interesting cognitive task, which is logically prior to our description of the Micronesian mental models is the researcher's task of coming to understand what the Micronesian navigator is doing. There is a real methodological bind here due to the fact that we as researchers use our culture's notion of motion both to navigate ourselves and to understand how others navigate. The enterprise is clearly fraught with opportunities to misinterpret observations and bias descriptions.

In order to weave the methodological and substantive strands together in a coherent whole, the chapter is composed of four sections: The opening section presents the basic "facts" of Micronesian navigation as they appear in the literature. The second section describes some attempts to infer the nature of the navigators' reasoning while doing the task. This section also points to a number of apparent anomalies in the previous accounts which result from the imposition of aspects of our own system of navigation onto the Micronesian case. The third section presents an account of the mental model of a voyage employed by Micronesian navigators that resolves the apparent anomalies, agrees with the ethnographic record, and is capable of doing the observed task. In the final section I discuss some of the methodological and substantive implications of the preceding sections.

### CAROLINE ISLAND NAVIGATION

In the neighborhood of the Caroline Islands, less than two tenths of one percent of the surface of the Earth is land. It is a vast expanse of water dotted with about two dozen atolls and low islands. Experienced navigators in these waters routinely sail their outrigger canoes as many as 150 miles between islands.<sup>2</sup> The knowledge required to make these voyages is not held by all, but is the domain of a small number of experts.<sup>3</sup>

The world of the navigator, however, contains more than a set of tiny islands on an undifferentiated expanse of ocean. Deep below, the presence of submerged reefs changes the apparent color of the water. The surface of the sea undulates

<sup>2</sup>Longer voyages of up to 450 miles were once made on a regular basis, and are becoming more frequent now as part of a revival of navigator's skills.

<sup>3</sup>See Gladwin (1970) for a discussion of the sociology of navigational knowledge.

with swells born in distant weather systems, and the interaction of the swells with islands produces distinctive swell patterns in the vicinity of land. Above the sea surface are the winds and weather patterns that govern the fate of sailors. Sea birds abound, especially in the vicinity of land. Finally, at night, there are the stars. Here in the central Pacific, away from pollution and light sources on the ground which make the atmosphere opaque, the stars shine brightly in incredible numbers. All of these elements in the navigator's world are sources of information. The whole system of knowledge used by a master navigator is well beyond the scope of this chapter. Here, we treat only a portion of the navigators' use of celestial cues.

The most complete description of this system comes from the work of Thomas Gladwin who worked with the navigators of Puluwat atoll (see Fig. 9.1). Gladwin divides the pragmatics of Puluwat navigation into 3 parts (1970:147). First one must set out in a direction such that, knowing the conditions to be expected en route, one will arrive in the vicinity of the island of destination. Second, while on the way to this island the canoe must be held steady on its course and a running estimate maintained of its position. Finally, when the craft is near its goal there should be available techniques for locating the destination island and heading toward it.

One of the most widespread notions employed in Pacific noninstrumental navigation is the concept of "star path." From the point of view of the earth, the positions of the stars relative to each other are fixed. As the earth rotates about its axis the stars appear to move across the sky from east to west. As the earth moves through its orbit about the sun, the stars that can be seen at night (that is, from the side of the earth away from the sun) change. But from any fixed location on the earth, any given star always rises from the same point on the eastern horizon and always sets into the same point in the western horizon regardless of season<sup>4</sup>. A star path, also known as a linear constellation (Aveni, 1981), is a set of stars which all "follow the same path" (Gladwin, 1970). That is, they all rise in succession from the same point in the eastern horizon, describe the same arc across the sky, and set into the same point in the western horizon. Star paths are typically composed of from six to ten stars fairly evenly spaced across the heavens (Lewis, 1972). Thus, when one star in the linear constellation has risen too far above the horizon to serve as an indication of direction, another will soon take its place. In this way, each star path describes two directions on the horizon, one in the east and one in the west, which are visible regardless of season or time of night as long as the skies are clear.

It is known that star paths have long been used to define the courses between islands in many parts of Oceania (Lewis, 1972). The navigators of the Caroline Islands have combined 14 named star paths with the position of Polaris to form a

<sup>4</sup>Movement to the north or south does change the azimuth of the rising and setting positions of any star. Within the range of the Caroline Island navigator, however, the effects of such movements are small; on the order of three degrees or less.

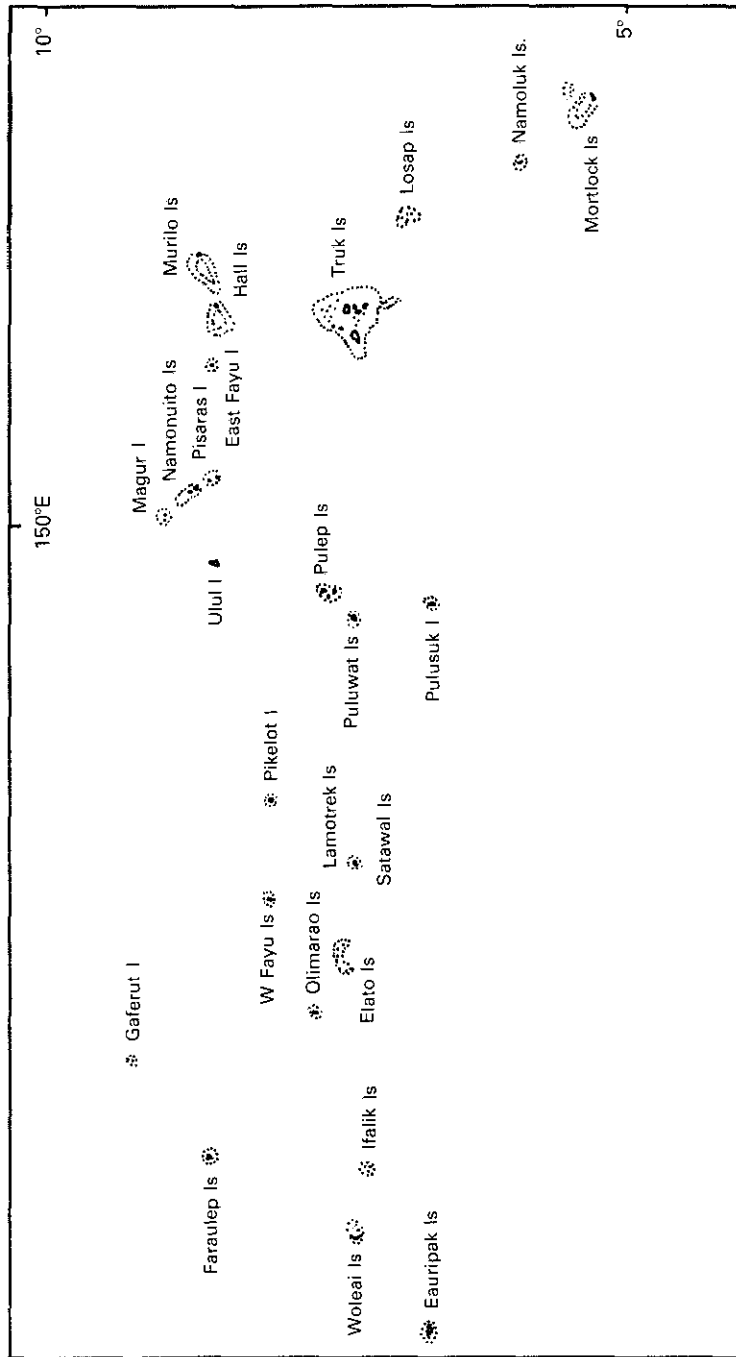


FIG. 9.1. Caroline Islands.

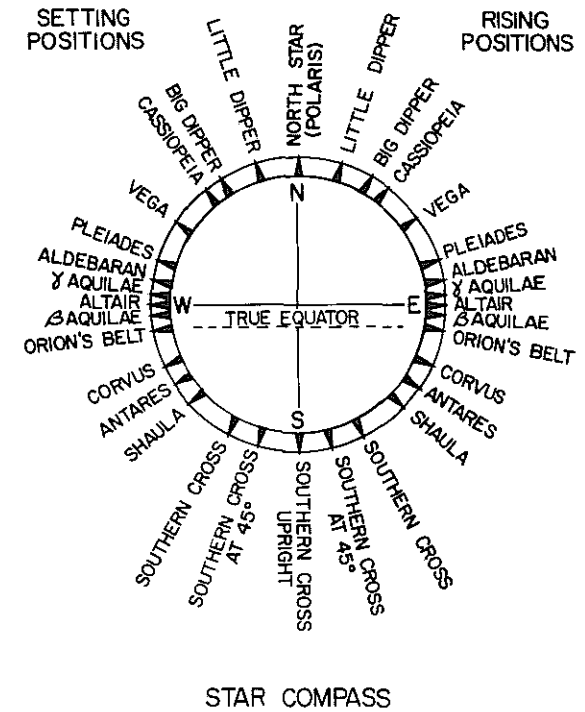


FIG. 9.2. Schematic representation of Caroline Island star compass (after Good-enough, 1953).

sidereal compass that defines 32 directions around the circle of the horizon. Figure 9.2 shows a schematic representation of the Caroline Island sidereal compass. As can be seen, most of the recognized star bearings are named for major stars whose paths intersect the horizon at those points. Those which are not so named are the true north bearing which is named for Polaris (the North Star) which from the Caroline Islands is always about eight degrees above the northern horizon and three bearings in the south which are defined by orientations of the Southern Cross above the horizon.

The inclusion of other stars that travel the same path guarantees that as long as the weather is clear the complete compass is available to the navigator no matter what time of year he is sailing. In fact, a practiced navigator can construct the whole compass mentally from a glimpse of only one or two stars near the horizon. This ability is crucial to the navigator's performance because the star bearings which concern him during a voyage may not be those which he can readily see. The star compass is an abstraction which can be oriented as a whole by determining the orientation of any part. During the day, the orientation of the star compass can be maintained by observing the star bearings from which the

major ocean swells come and/or the star bearings at which the sun and moon rise and set.

Courses among islands are defined in terms of this abstract sidereal compass. For every pair of islands in a navigator's sailing range, he knows the star under which he must sail from one island to reach any other.

### Distance Judgments

The sidereal compass has a second function in navigation: the expression of distance travelled on a voyage. For every course from one island to another, a third island (over the horizon and out of sight of the first two) is taken as a reference for the expression of the distance travelled. In the language of Puluwat atoll, this system of expressing distance travelled in terms of the changing bearing of a reference island is called ETAK (Gladwin, 1970). The navigator knows the star bearing of the reference island from his voyage origin. Because he knows all interisland course star bearings in his area, he also knows the bearing of the reference island from his goal. In the navigator's conception, this reference island starts out under a particular star (at a particular star bearing) and moves back abeam of the canoe during the voyage through a succession of star bearings until the canoe reaches its goal at which time the reference island is under the point which defines the course from the goal island to the reference island. The changing star bearing of the reference island during the voyage is shown in Fig. 9.3. The movement of the reference island under the succession of star bearings divides the voyage conceptually into a set of segments called the ETAKs of the voyage. Each voyage has a known number of ETAK segments defined by the passage of the reference island under the star bearings.

A fundamental conception in Caroline Island navigation is that when underway on course between islands, the canoe is stationary and the islands move by the canoe. This is, of course, unlike our notion of what happens in a voyage. A passage from Gladwin (1970) captures the scene:

Picture yourself on a Puluwat canoe at night. The weather is clear, the stars are out, but no land is in sight. The canoe is a familiar little world. Men sit about, talk, perhaps move around a little within their microcosm. On either side of the canoe, water streams past, a line of turbulence and bubbles merging into a wake and disappearing into the darkness. Overhead there are stars, immovable, immutable. They swing in their paths across and out of the sky but invariably come up again in the same places. You may travel for days on the canoe, but the stars will not go away or change their positions aside from their nightly trajectories from horizon to horizon. Hours go by, miles of water have flowed past. Yet the canoe is still underneath and the stars are still above. Back along the wake however, the island you left falls farther and farther behind, while the one toward which you are heading is hopefully drawing closer. You can see neither of them, but you know this is happening. You know too that there are islands on either side of you, some

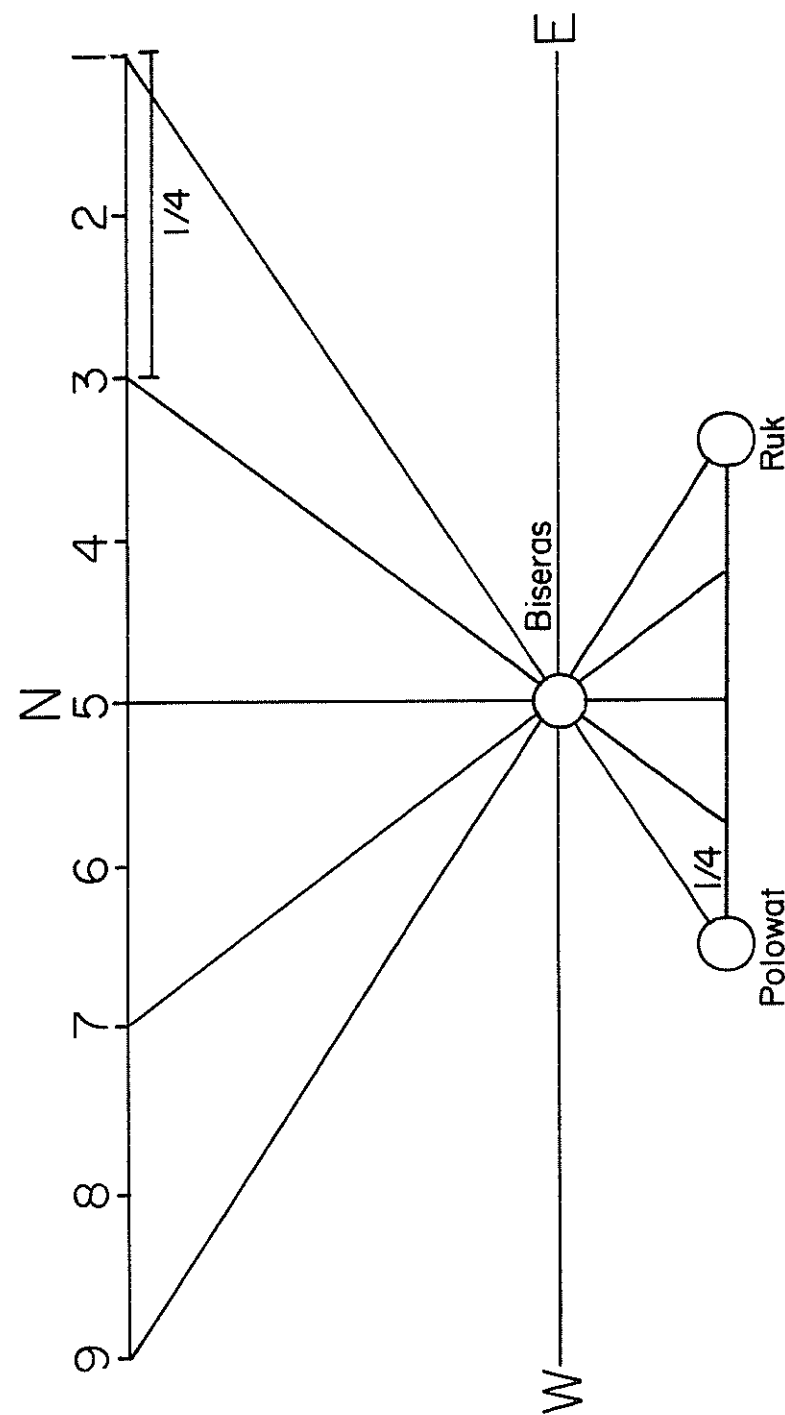


FIG. 9.3. The changing bearing of the reference island (after Sarfert, 1911). The line between Poluwat (Puluwat) and Ruk (Truk) represents the course to be steered, Biseras is the reference island. The numerals at the top of the diagram indicate star bearing directions through which the reference island is imagined to pass. At the beginning of the voyage the reference island is under bearing 1 and at the end of the voyage it is under bearing 9.

near, some far, some ahead, some behind. The ones that are ahead will, in due course, fall behind. Everything passes by the little canoe—everything except the stars by night and the sun in the day [p. 182].

Here we have a conceptualization in which the known geography is moving past the navigator, his canoe, and the stars in the sky. Off to the side of the course steered is the reference island. It cannot be seen because of its distance over the horizon, yet the navigator imagines it to move back slowly under a sequence of star points on the horizon. Observations of navigators during voyages have shown that the navigators can accurately judge the relative bearing of the reference island at any time during the voyage (Lewis, 1972). Because the navigator has not actually *seen* the reference island at any point during the voyage, his ability to indicate where it lies represents an inference that could not be made by a Western navigator under the same conditions.

Gladwin (1970) describes the Micronesian navigator's use of this judgment as follows:

When the navigator envisions in his mind's eye that the reference island is passing under a particular star he notes that a certain number of segments have been completed and a certain proportion of the voyage has therefore been accomplished [p. 184].

The navigator uses this information to estimate when he will be in the vicinity of his destination, and therefore when he should start looking for signs of land. Because land based birds venture as far as 20 miles to sea, seeing them arrive at a fishing ground from land, or seeing them depart a fishing ground for land can give information at a distance about the direction in which land lies. This information is only available in the early morning, and at dusk, when the birds are moving from or to their island. A navigator who arrives at what he believes to be the vicinity of his destination at midday is therefore well advised to drop sail and wait for dusk. The danger of failing to make an accurate judgment of when land is near is that one could sail near land when no signs were available and then sail past and be far away from the destination when homing signs are available.

The nature of this system requires that the navigator commit to memory a large body of information. Riesenber (1972) has documented some of the elaborate mnemonic devices used by navigators to organize their knowledge of geography, star courses and ETAK segments. An interesting finding of Riesenber's work is that the memorized systems of knowledge frequently make reference to islands which do not exist. Riesenber (1972) explains:

In a few instances, when unknown geographical features were mentioned and when enough courses from identifiable islands to them have been given, an attempt has been made to locate them by projecting the courses on a chart. The intersections of the projected courses generally coincide poorly with known bathymetric features [p. 20].

The role of these phantom islands is an issue described in a later section.

### Tacking

Tacking up wind when out of sight of the goal is the navigator's most difficult task. A navigator will be forced to tack when the wind is coming from a direction such that the canoe cannot sail directly to its target. Because these canoes are normally not sailed closer than about 72 degrees from the direction of the true wind, anytime the wind is coming from nearer the goal than 72 degrees on either side, the navigator will face a tacking situation. Tacking is a set of maneuvers in which the canoe sails as close to the wind as is possible and makes a zig-zag course in order to reach its goal. The problem for the navigator is to know when to begin the next tack of his voyage. This can be quite critical, because errors in the judgment of the length of tacks can accumulate such that the goal island never comes within sighting range. In the direct voyage situation, as long as the course is correct, errors in the estimation of distance are not critical, because the goal island will eventually come into view.

Of tacking Gladwin (1970) says:

The moving island construct provides the *totality* of the navigational guidance when tacking, whereas ETAK, when it is used, deals only with one of several aspects of the navigator's task, distance estimation. By the same token, since the moving island is only a logical construct and thus does not contribute any factual support for the navigator's decisions, tacking over long distance with only the moving island for guidance necessarily places the greatest demands of any routine navigational exercise upon the judgment and skill of the navigator [p. 189].

I have reproduced a diagram of tacking from Gladwin (1970) in Fig. 9.4. He provides the following commentary on the navigator's task:

His guidance comes from the "movement" of the destination island "B," which is more or less on his beam. In just the same way as an ETAK reference island, "B" is moving south as long as the canoe is moving north (although ETAK itself is disregarded during tacking). In doing so it passes under navigation stars. The number of stars it will be allowed to slide beneath is a decision for the navigator. The more stars, the longer the tack and the fewer changes in direction to be made. It must be kept in mind that all this time the island "B" is out of sight and will remain so until near the end of the voyage. Its position must be construed solely from the navigator's knowledge of where it should be in both distance and bearing and how much progress the canoe has made on its heading through the water [pp. 190–192].

This description provides some useful constraints on the navigator's actions, but leaves a number of important questions unanswered. How does the navigator know when it is an appropriate time to come about? If the navigator is basing his decision to tack on his estimation of the distance he has travelled on a particular

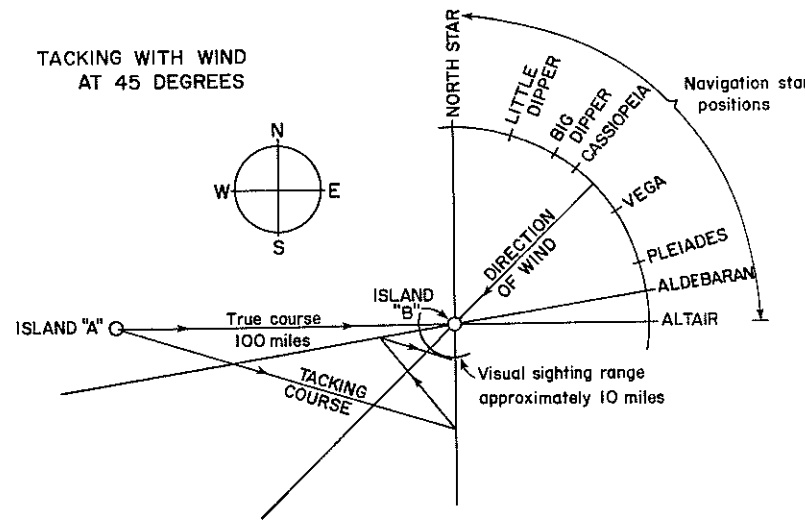


FIG. 9.4. Tacking upwind (after Gladwin, 1970).

tack, how does he come to know what distance is appropriate for a given tack? In what units is the distance expressed? If it is expressed in ETAK-like units based on the movement of the goal island under star points, we notice that the unit defined by any two stars changes with each tack, getting shorter each time. How does the navigator know how much shorter a segment should be on each successive tack? (See Fig. 9.4).

SOME ANOMALOUS INTERPRETATIONS

The history of attempts to understand how the Micronesian navigators accomplish their feats reads like a detective story in which we know who did it, but not how it was done. Each of several researchers have provided us with useful clues, and in their attempts to fit the pieces together meaningfully, supplied a few red herrings as well. Inasmuch as these navigators are still practicing their art, one may well wonder why the researchers don't just ask the navigators how they do it. Researchers do ask, but it is not that simple. As is the case with any truly expert performance in any culture, the experts themselves are often unable to specify just what it is they do while they are performing. Doing the task and explaining what one is doing require quite different ways of thinking. In addition, when the bounds of culture and language are crossed, one is never entirely sure what question the expert thought he was asked or what he intended his answer to mean.

There is little dispute about the nature of course-keeping with the sidereal compass. The earliest accounts of the star compass go back to at least 1722

(Schück, 1882), and its use seems relatively easy to observe and document. The most detailed description of the star compass of the Caroline Islands was provided by Goodenough in 1953. This is the star compass shown in Fig. 9.2 of the preceding section. Although this is, as far as we know, a completely accurate depiction of the stars used by the Caroline Island navigators and gives the first complete tabulation of the azimuths (true bearings on the horizon) and names of the star points, it contains a potentially misleading distortion that was probably incorporated to make the compass concept more accessible to readers from our culture. Goodenough has drawn the compass as a circular compass rose, the way compasses are traditionally represented in our culture. The original records of native depictions of the star compass, however, are all box shaped. Figure 9.5 shows such an early description of a Caroline Island star compass.

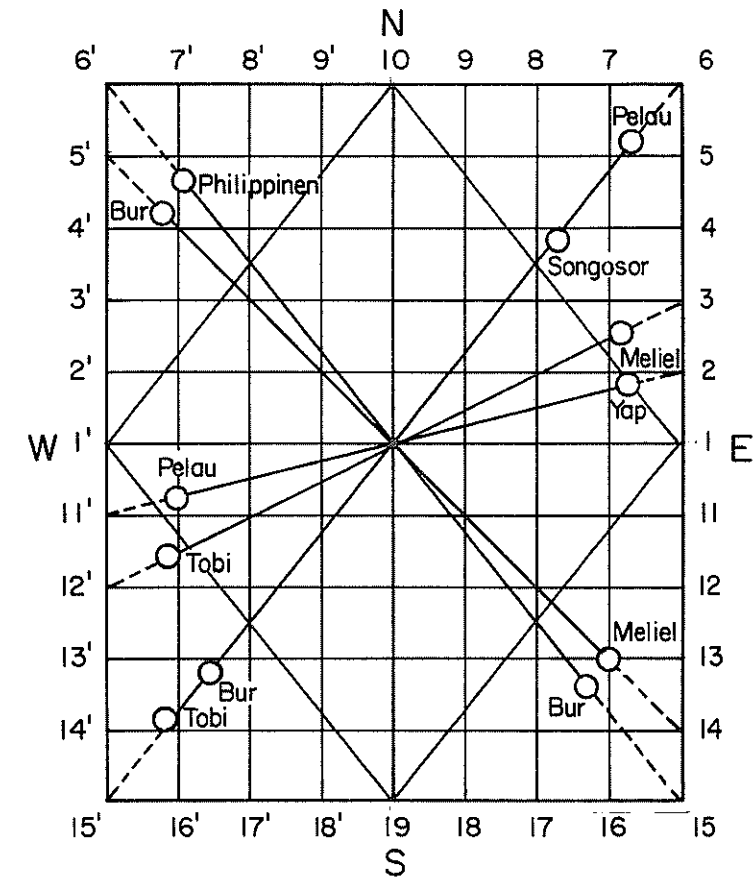


FIG. 9.5. Traditional box-shaped star compass. Note that the compass/chart does not depict the relative positions of the islands, but only the relative directions between selected pairs of islands.



To date there have been two attempts to explain just how the Caroline Island navigators use the concept of ETAK to keep track of their progress on a voyage. The first description of the use of the ETAK system appeared in a paper by E. Sarfert of Leipzig in 1911 and the second is Gladwin's (1970) description in *East is a Big Bird*. Sarfert's (1911) description is rich and compact and bears careful consideration:

In an arbitrary voyage between two determined islands, the native captains have still a third island in mind, besides the starting point and goal of the trip. For the voyage between every pair of islands this is a specific island. As of now I will refer to this island simply as "emergency island", (*notinsel* in the original German) corresponding to the purpose that it serves as a last place to flee to in case of extenuating circumstances that make it impossible to reach either the starting point or goal of the trip. This island is placed off to the side of the course. In rare situations the natives established two islands as emergency islands, specifically in such a way that one lies to the left and the other to the right of the direction of travel [p. 134].

Riesenberg's (1972) discovery that the reference islands for some voyages are phantoms, however, makes the "emergency island" interpretation unlikely. No navigator would attempt to take refuge in a location known to be devoid of land. Another possibility is that knowing the location of the reference island as well as the origin and destination of the voyage allows the navigator to estimate accurately where many other islands in the area are, so that should he need to take refuge, a choice based on the existing conditions of the wind and sea might be made among several possible islands. The specification of the placement of the islands is no doubt important, but if they were places in which to take refuge, why would it not be just as well to have two "emergency islands" on the same side of the course?

Sarfert (1911) continues:

In Fig. 9.3 (of this paper), the island Biseras, a small island of the Onona atoll, serves as emergency island in the already given voyage from Polowat to Ruk (Truk). If the emergency island is to fulfill its purpose, the captain must be capable of determining at any moment, the direction in which the island lies, and therefore the course to it, from an arbitrary point of the voyage. As far as I have experience about it, he (captain) does this by rather simple means:

1. The direction of the island Biseras from Polowat as well as from Ruk is known.
2. The native captain may undertake a bearing of the area during the trip by means of calculating the already-traveled distance. This is done with the aid of experience, knowledge of the normal duration of the voyage and with the help of an estimate of the speed that the canoe travels through the water. This last means, the so-called dead-reckoning, was also in general used by us for the same purpose before the introduction of the log at the end of the 16th century.

3. To determine the bearing of the emergency island from the vantage point of the canoe, the observation must necessarily be done such that, as Fig. 9.3 clearly demonstrates, it describes the emergency island, Biseras, from the canoe as a visible movement on the horizon in the opposite direction of the voyage. This visible movement of the emergency island appears, with the interpretation of the horizon as a straight line, in direct relationship to the already-traversed distance. If the captain estimates, for example, the covered path as being a quarter of the total voyage length, then the emergency island must have completed likewise a quarter of its visible path along the horizon. If the total length of the visible path totals 8 (ETAK) lines, then after one quarter of the trip they would have reached, accordingly, the third line. By means of this simple calculation, the course to the emergency island is confirmed and the captain is capable of seeking it out [p. 135].

The major issue raised in Sarfert's proposed calculation technique involves the method used to express the proportion of the total voyage that has been completed. It is easy enough to imagine how the navigator might represent the fact that the "emergency island must have completed a quarter of its visible path along the horizon," although, it is doubtful that proportions like "one quarter" are involved. But how does the captain compute that he has covered some proportion of the total voyage length? Further, the expression of the movement of the emergency island in terms of a proportion of the number of ETAK segments will work only if the ETAK segments themselves are all nearly the same size. We return to this point shortly.

Gladwin's descriptive model, like Sarfert's relates the bearing of the ETAK reference island to the distance travelled. They differ, however, in that Sarfert believed the navigator computed the apparent bearing of the ETAK island so that he could take refuge there whereas Gladwin asserts that the navigator uses that apparent position as an expression of the proportion of the voyage completed. Gladwin (1970) states:

When the navigator envisions in his mind's eye that the reference island is passing under a particular star he notes that a certain number of segments have been completed and a certain proportion of the voyage has therefore been accomplished [184].

This is similar to Sarfert's proportional derivation model, but the subtle difference raises an interesting issue. What is the nature of the computation? Is it, as Sarfert maintains, that the navigator uses his estimate of the proportion of the voyage completed to establish the bearing of the reference island, or, as Gladwin maintains, that the navigator uses his estimate of the bearing of the reference island to establish the proportion of the voyage that has been accomplished? Clearly these concepts are closely related for the navigator.

In practice, not every interisland course is situated such that there is an island to the side of the course with the desired properties of an ETAK island. Gladwin (1970) notes:



If the reference island is too close, it passes under many stars, dividing the journey into a lot of segments. Worse, the segments are of very unequal length. They start out rather long ("slow") and then as the canoe passes close by, they become shorter ("fast") as the reference island swings under one star after another, and then at the end they are long again, a confusing effect. A distant reference island has an opposite effect making the segments approximately equal, but so few in number that they do not divide the journey into components of a useful size [187].

The effect of having a close reference island is confusing because when a voyage is divided into segments of very different lengths, the estimation of the number of segments remaining is a poor measure of the distance remaining in the voyage. Gladwin described another situation, also noted by Sarfert, in which this same sort of confusion was bound to arise. In a discussion with the master navigator Ikuliman of the Warieng school <sup>5</sup>, Gladwin (1970) discovered that for the voyage between Puluwat and Pulusuk atolls, a distance of about 30 miles, the Warieng school indicates two ETAK islands, one to the west of the course and nearby, the other to the east and quite distant.

This case well illustrates one of the difficulties with the practice: when two reference islands are used in this way, the segments are almost certain to be markedly different in length. Ikuliman was not able to offer a good explanation for using two islands, insisting only that this is the way it is taught. When I pressed him further, he observed dryly that Puluwat and Pulusuk are so close together that a navigator does not really need to use ETAK at all in order to establish his position on this seaway, so in this case my question was irrelevant [188].

Another feature of the system in use that seems to give rise to the same sort of conceptual difficulty is that the first and last two segments of all voyages are about the same length, regardless of the positioning of the reference island relative to the course and regardless of the density of star points in the portion of the horizon that the reference island is imagined to be moving through. Gladwin (1970) states:

Upon leaving an island, one enters upon the "ETAK of sighting," a segment which lasts as long as the island remains in view, usually about ten miles. When the island has at last disappeared, one enters the "ETAK of birds" which extends out as far as the flights of birds which sleep ashore each night. This is about twenty miles from land, making the first two and therefore also the last two, segments each about ten miles long. Having four segments of the voyage absolute in length is logically incongruous (by our criteria) with the proportional derivation of the remainder of the ETAK divisions [188].

<sup>5</sup>There are two major schools of navigation in the Central Caroline Islands. Both schools use the same concepts, although there are differences among them in the choice of reference islands and in the details of the lore and language that distinguish navigators from others.

Again, the problem with this conception is that it interferes with the computation of the distance remaining in the voyage because it destroys the consistency of the ETAK segments as units of distance. Gladwin explored this inconsistency with his main informant, the navigator Hipour—who later sailed with Lewis to Saipan and back using the system described here (Lewis, 1972, 1976, 1978). Gladwin (1970) continues:

When I tried to explore with Hipour how he resolved the discrepancy he simply replied that beyond the ETAK of birds he uses the reference island to establish distance. When I asked how he handled the problem of segments ending in different places, under the two methods, he said he did not see this as a problem. As with Ikuliman's answer to my 'problem' over the dual reference islands, this ended the discussion [189].

The major difficulty with Sarfert's model and all of the "problems" that Gladwin has raised with his navigator informants spring from the observation that ETAK segments are unsuitable units for the measurement of distance covered on a voyage. One interpretation of this state of affairs is that what we took to be a logical organizing principle in navigation may be a useful description in the abstract, but that in the exigencies of use, it is not strictly adhered to. Gladwin (1970) concludes:

Although ETAK has for us much of the quality of a systematic organizing principle or even a logical construct, the Puluwat navigator does not let logical consistency or inconsistency, insofar as he is aware of them, interfere with practical utility [189].

There is, of course, another possible interpretation. That is that the apparent anomalies result from the unwarranted assumption that the ETAK segments *are* units of measurement. The notion that consistent units of measurement are necessary for accurate navigation is very deeply ingrained in our cultural tradition. So much so in fact, that it is hard for us to conceive of a system of navigation that does not rely on such units and a set of operations for manipulating them. Yet there is no evidence in the record that the ETAK segments perform that function, nor is there any evidence of any set of mental arithmetic operations that would permit a navigator to manipulate ETAK segments as though they were units of distance. Before moving to the description of a system in which ETAK segments are not treated as units of distance, one more intriguing anomaly needs to be discussed.

#### A Conceptual Blindspot

The following revealing incident occurred while Lewis was working with the master navigators Hipour of Puluwat and Beiong of Pulusuk. According to Lewis (1972):

On one occasion I was trying to determine the identity of an island called Ngatik—there were no charts to be consulted of course—that lay somewhere south-west of Ponape. It had not been visited by Central Carolinian canoes for several generations but was an ETAK reference island for the Oroluk–Ponape voyage and as such, its star bearings from both these islands were known to Hipour. On his telling me what they were I drew a diagram to illustrate that Ngatik must necessarily lie where these ETAK bearings intersected (see Fig. 9.6). Hipour could not grasp this idea at all. His concept is the wholly dynamic one of moving islands [142].

This passage raises several important questions. Why did Lewis use the technique of drawing the intersecting bearings in order to determine the location of the island called Ngatik? Why did Lewis assume that posing the question the way he did would make sense to Hipour? Why did Hipour not grasp the idea of the intersecting bearings?

Let's consider the questions about Lewis first. The technique Lewis used is clearly an effective one for the solution of this particular problem, but it contains some very powerful assumptions about the relation of the problem solver to the space in which the problem is being solved. First it requires a global representation of the locations of the various pieces of land relative to each other. In addition, it requires a point of view on that space which we might call the "bird's eye" view. The problem solver does not (and cannot without an aircraft) actually assume this relation to the real world in which the problem is posed. But he does assume this relation to a chart or a diagram which is an abstract representation of the space. This strategy, then, involves at least creating an abstract representation of a space and then assuming an imaginary point of view relative to the abstract representation. We can guess that Lewis did this because it is for him a natural framework in which to pose questions and solve problems having to do with the relative locations of objects in a two dimensional space. Part of his

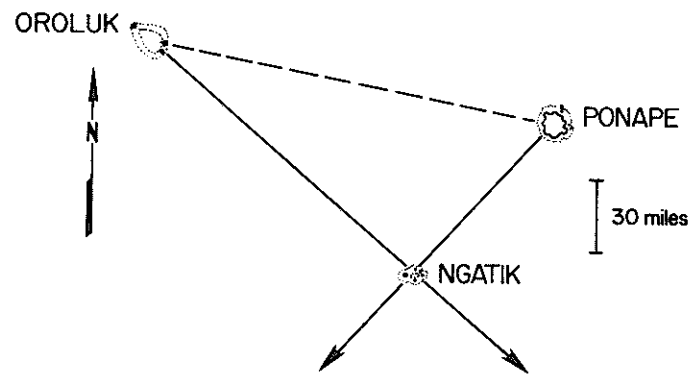


FIG. 9.6. Diagram of the sort drawn by Lewis to illustrate the location of Ngatik at the intersection of ETAK bearings.

training tells him that it is appropriate to use this strategy even when he is one of the objects in the relevant space. Posing the question this way also seems justified by the fact that these navigators are, and long have been, capable of creating chart-like representations of the islands among which they sail (Schück, 1882).

Western navigators make incessant use of this change in point of view. When the navigator takes a compass bearing on a landmark from the bridge of a boat he has a real point of view on a real space, but as soon as he leans over his chart, he is no longer conceptually on the boat, he is over the sea surface looking down on the position of his craft in a representation of the real local space. Novice navigators sometimes find this change of point of view disorienting especially if the orientation of their chart table does not happen to correspond to the orientations of objects in the world. We all face this same problem when in using a road map we have to decide whether to keep the northern edge or the edge toward our destination away from us. Regardless of problems of orientation, the change of point of view is manifest in the reconciliation of the map to the terrain.

Beiong was also puzzled by Lewis's (1972) assertion, and in reaching an understanding of it he provides us with an important insight into the operation of the conceptual system.

He eventually succeeded in achieving the mental tour de force of visualizing himself sailing simultaneously from Oroluk to Ponape and from Ponape to Oroluk and picturing the ETAK bearings to Ngatik at the start of both voyages. In this way he managed to comprehend the diagram and confirmed that it showed the island's position correctly [143].

The nature of Beiong's understanding indicates that for the Caroline Island navigator, the star bearing of an island is not simply the orientation of a line in space, but the direction of a star point *from the position of the navigator*. In order to see that the star bearings would indeed intersect each other at the island, he had to imagine himself (in the role of navigator) to be at both ends of the voyage at once. This allowed him to visualize the star bearing from Oroluk to Ngatik radiating from a navigator at Oroluk and the star bearing from Ponape to Ngatik radiating from a navigator at Ponape. What Hipour probably imagined when Lewis asserted that the island lies where the bearings cross must have been something like the situation depicted in Fig. 9.7. Contrast this with what Lewis imagined he was asserting (Fig. 9.6). Hipour's consternation is now perhaps more understandable. The star bearings of the ETAK reference island are bearings which radiate out from the navigator. From his perspective they meet only at him. In his conception of the voyage in question the ETAK reference island begins under one of these bearings and ends under the other. That two relative bearings might meet anywhere other than at the navigator himself is literally inconceivable.

Because the Caroline Island navigator takes a real point of view on the real local space to determine the star bearings, it does not seem likely that the

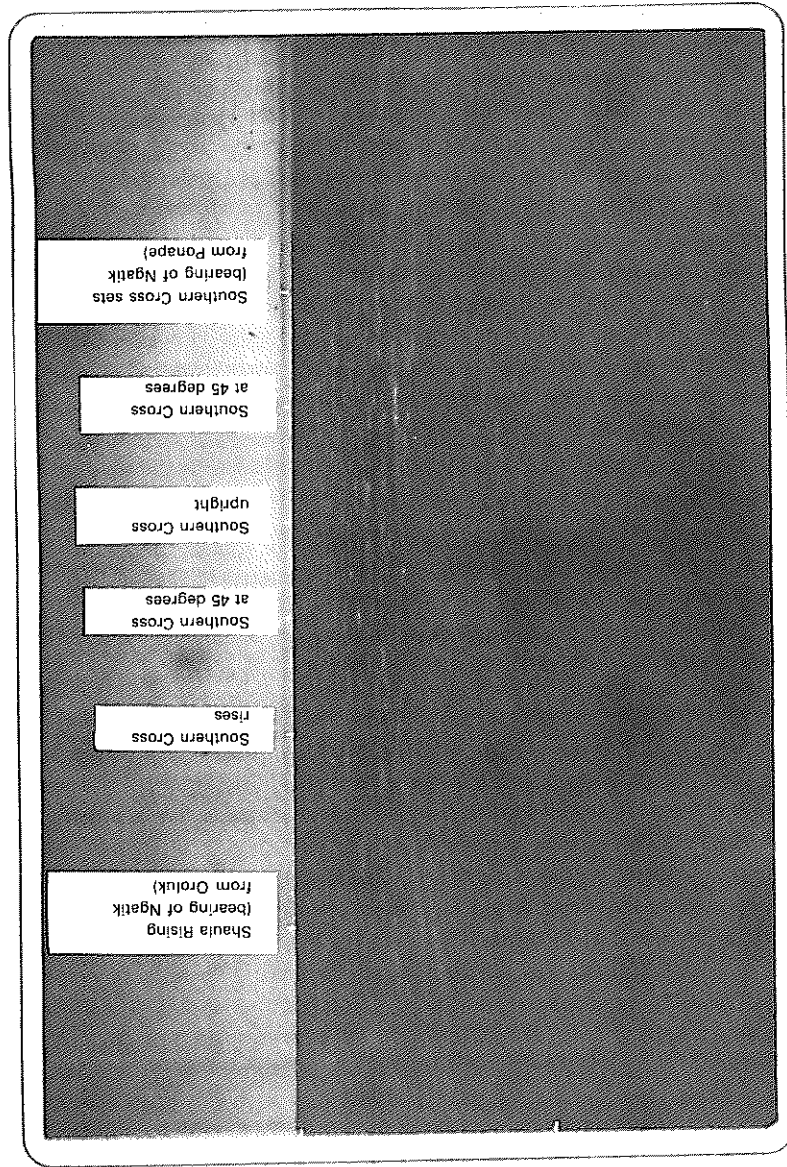


FIG. 9.7. What Hipour may have imagined. The star bearings radiate from the navigator himself. He "sees" them where the stars rise from or set into the horizon. To imagine the bearing of Ngatik from Oroluk (under Shaula rising), and the bearing of Ngatik from Ponape (under the Southern Cross setting), Hipour visualizes the horizon to the south-southeast. There he "sees" these two bearings and the others under which Ngatik would pass on a voyage between Oroluk and Ponape.

mapping of ETAK segments onto an abstract representation of the expanse of water between the islands is faithful to his conception. Gladwin's (1970) statement about the navigator noting that a "certain number of segments have been completed" and the diagrams that Lewis, Gladwin, and Sarfert use to represent the changing relative bearing of the ETAK reference island all contain the implicit assumptions (1) that the navigator uses some sort of "birds eye view" of the space he is in and (2) that he conceives of a voyage in terms of changes in the position of his canoe in a space upon which he has an unchanging point of view. These assumptions are true of the Western navigator's conception of a voyage, but they appear not to be true of the Caroline Island navigator's conception of a voyage. These assumptions are at odds with the verbal data (i.e., descriptions of islands moving relative to the navigator) and the behavioral data (i.e., consternation in the face of what ought to be a trivial inference).

It is tempting to criticize the Caroline Island navigators for maintaining an egocentric perspective on the voyage when the global perspective seems so much more powerful. But consider the following exercise: Go at dawn to a high place and point directly to the center of the rising sun. That defines a line. Return to that same high place at noon and point again to the center of the sun. That defines a second line. I assert that the sun is located in space where those two lines intersect. Think about it. In spite of the fact that the lines seem to be orthogonal to each other, it happens to be true. It is not intuitively obvious to us because our usual way of conceiving of the sun's location is not to conceive of its location at all. It is to think of its orientation relative to a frame defined by the horizons and the zenith on earth. The rotation of the earth is not experienced as a movement of the surface of the earth about its center, but as the movement of celestial bodies about the earth. From a point of view outside the solar system, however, the intersection of the lines is obvious and it is immediately apparent that the sun is in fact located where the lines cross (see Fig. 9.8).

Our everyday models of the sun's movement are exactly analogous to the navigator's conception of the location of the reference island. The choice of representations limits the sorts of inferences which make sense. Because we have all been exposed to the ideas of Copernicus, we can sit down and convince

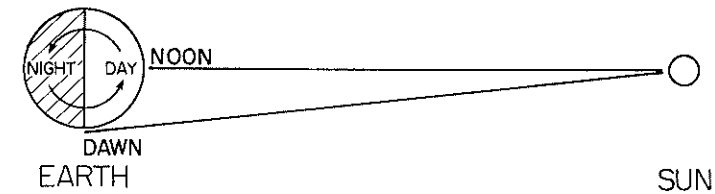


FIG. 9.8. The view from outside the solar system. The sun is located in space where the line defined by pointing to it at dawn intersects the line defined by pointing to it at noon.

ourselves that what we experience is an artifact of our being on the face of a spinning planet. That is, after all the "correct" way to conceive of it, but it is not necessarily the most useful way. Modern celestial navigation is deliberately pre-Copernican<sup>6</sup> precisely because a geocentric conception of the apparent movements of bodies on a rigid celestial sphere makes the requisite inferences about the apparent positions of celestial bodies much easier than a heliocentric conception. From a perspective outside the galaxy of course, the heliocentric conception itself is seen to be a fiction which gives an improved account of the relative movements of bodies within the solar system, but which is incapable of accounting for the motion of the solar system relative to the other stars in the universe. Such a "veridical" cosmology that describes the real movements of bodies through space, however, is irrelevant to any present day navigator's concerns.

The findings of this section place strong constraints on the candidate models of how the navigators use the ETAK system. Viable candidates must not rely on arbitrary units of distance, nor should they involve a birds-eye view of the navigator and his craft situated in some represented space.

#### AN ALTERNATIVE MODEL

We are now ready to consider what the Caroline Island navigator might gain by using the conception of the moving reference island. Gladwin was no doubt correct in claiming that the ETAK system is a way to express how much of a voyage has been completed and how much remains. In Gladwin's model the ETAK conception performs the recording function of a chart. According to Gladwin, the navigator, by means unknown, performs mental dead reckoning on the movement of his canoe and having determined where his canoe is along its track from island to island he then infers where the reference island must lie over the horizon. In that model, the ETAK concept and the use of the reference island are only ways to arrange the information at hand so that it can be remembered. This section shows how the ETAK conception does in a more elegant and direct way for the Caroline Island navigator just what a chart does for the Western navigator, that is, how it provides not only a framework for remembering, but a framework for computation as well.

Western navigators find the use of a chart or other model indispensable for expressing and keeping track of how much of a journey has been completed and how much remains. I have argued earlier that although the Caroline Island navigators are fully capable of imagining and even drawing charts of their island group, that these conceptions are not compatible with the moving island and star bearing conceptions they use while navigating. Remember that Hipour's problem

was the difficulty of getting to a bird's eye point of view when he was thinking about star bearings. In addition, even though the necessary technology is available to them, we know that the navigators carry nothing like a chart with them on their voyages.

Consider the navigator's conception in its context of use. At the outset of any voyage, the navigator imagines that the reference island is off over the horizon ahead of him and to one side. It is for him under the point on the horizon marked by the rising or setting of a particular line of stars. During the course of the voyage, the reference island will move back along its track remaining out of sight of the navigator. As it does so, it will assume positions under a succession of star bearings until it lies under the star bearing which marks the course from the destination to the reference island. If the helmsman has kept a straight course, then the canoe will be at the destination when this happens. An important aspect of this imagined sweep of the reference island back along its track, out of sight of the navigator has been ignored by recent writers on Caroline navigation but was noticed by Sarfert (1911). Sarfert was struck by the fact that the navigators conceive of the horizon as being a straight line which lies parallel to the course of the canoe. For a Western navigator who normally conceives of the horizon as a circle around him, this is a puzzling observation. Why should these navigators make such a counterfactual assumption?

As Sarfert pointed out, if the navigator conceives of the horizon as a straight line, and he imagines the apparent movement of the reference island beyond it, then the horizon itself becomes a line parallel to the course steered on which the progress of the reference island from beginning bearing, through a set of intermediate bearings, and to final bearing is exactly proportional to the progress of the canoe from the island of departure across the sea between and to the goal island. That is, the imagined movement of the ETAK reference island just under the horizon is a complete model of the voyage which is visualizable (but not visible) from the natural point of view of the navigator in the canoe (see Fig. 9.9). It is a representation of the spatial extent of the voyage and one's progress along it that does not require either the construction of a map or a change of point of view. The straight line horizon conception is essential to the transformation of angular displacement into linear displacement.

The image of the ETAK reference island moving along just below the horizon can be quite naturally tied to the passage of time. Part of the knowledge that a navigator has about every voyage is the amount of time he can expect the trip to take under various conditions. Suppose that the navigator knows for a particular voyage that under good conditions, he will arrive at his goal after one day of sailing. If he leaves his island of departure at noon for instance (a common departure time) he can estimate that he will arrive at his destination about noon the following day. In terms of the movement of the reference island, that means that the island will move from under the beginning bearing to the position under the final bearing in one day. This image is shown in Fig. 9.10. Still assuming a

<sup>6</sup>See for example, Bowditch (1977, Vol. 1) or Maloney (1978) for discussions of the pre-Copernican fictions employed in modern celestial navigation.



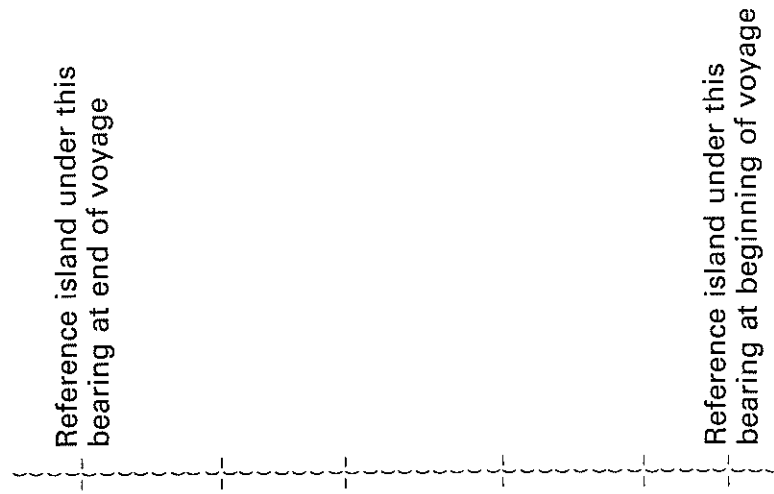


FIG. 9.9. The imagined movement of the ETAK reference island. Imagine that you are in a canoe moving from left to right. As you look out at the horizon to the side of the canoe, you see at your right (ahead of you) the star bearing under which the reference island lies at the outset of the voyage. As you travel, the ETAK reference island moves back along its apparent course beyond the horizon from right to left. At the end of the voyage it will be under its final star bearing, that is, the bearing from the goal island to the reference island.

normal rate, he can associate other times during the voyage with other bearings of the reference island as shown in Fig. 9.11. In so doing, he not only has a visual image that represents the extent of the voyage in space, he also has one that represents the voyage and its subparts in time as well. If the voyage was in fact sailed under the expected conditions, the task of determining where the reference island is positioned over the horizon at any point in time would be trivial. All the navigator need do is to determine what time of day it is and refer to the image of the reference island moving along under the horizon. By pointing to the position on the horizon that represents the present time of day, the navigator has pointed directly at the reference island. The imagery described is depicted in Fig. 9.12.

The assumption that ETAK segments are *units* of distance lead Gladwin (1970) to three related apparent inconsistencies. They are (1) the supposedly confusing effect of having ETAK segments be of different lengths, (2) the conflicting boundaries of ETAK segments defined by using more than one ETAK island at a time, and (3) the conflicting boundaries of ETAK segments at the beginning and end of a voyage caused by using the ETAK of birds and the ETAK of sighting in addition to the star bearing defined ETAK segments. Gladwin (1970) found these conceptions to be, "completely inconsistent with the theory as described above [p. 189]."

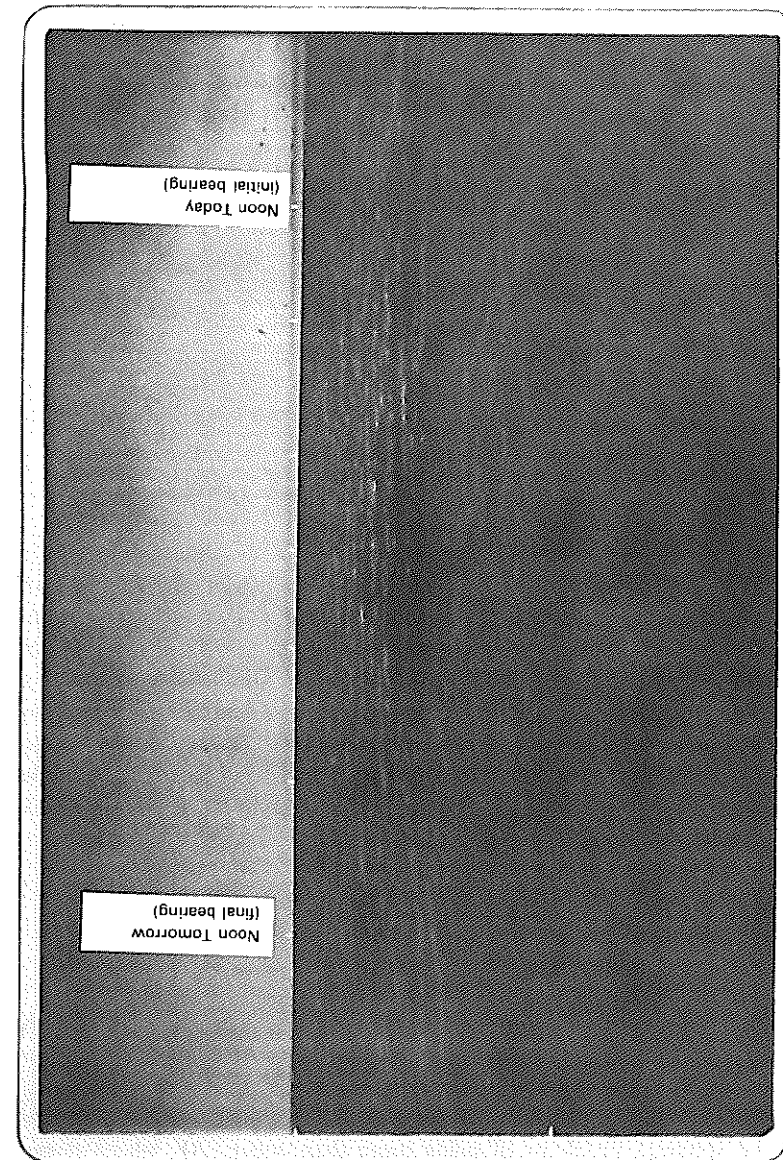


FIG. 9.10. Assumed time-bearing correspondences. Given an assumed rate, the time of departure and the expected time of arrival can be associated with the initial and final bearings of the ETAK reference island.

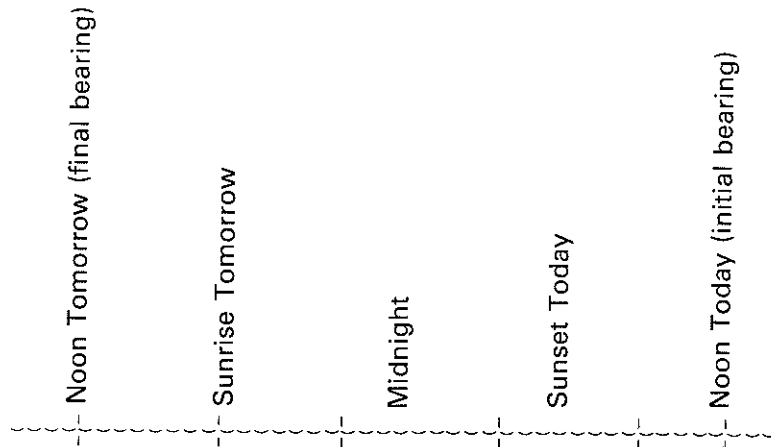


FIG. 9.11. Inferred time-bearing correspondences. Intermediate temporal landmarks can be associated with the intermediate bearings of the reference island. Notice that the temporal landmarks need not line up precisely with the established star point bearings.

In this model, there is no need to assume that the ETAK segments are units of distance. We dispense with the notion that they enter into a numerical computation of the proportion of the voyage completed or remaining. The inequality of their lengths is not an awkward conceptual problem, it simply means that on a typical voyage, the navigator will have more conceptual landmarks defined by star bearings in the middle of the voyage than at the ends. In fact, if we listen to the navigators, we find that they are not talking about the spatial duration (length) of the ETAK segments, but of their temporal duration. Gladwin (1970) states:

They start out being rather long ("slow") and then as the canoe passes close by, they become shorter ("fast") as the reference island swings under one star after another, and then at the end they are long again, a confusing effect [p. 187].

The concern of the navigator is not how far he travels in a particular ETAK segment, but how long he will travel before asserting that the reference island has moved back under the next star bearing.

When the concept of the ETAK segment is freed from the notion of a unit of distance, the apparent problems of using more than one ETAK island at one time, or overlapping the star bearing determined ETAK segments with those determined by the range of birds and the range of sighting, disappear. Using one ETAK island to each side of a voyage gives the navigator more conceptual landmarks on his voyage. There is no reason for it to be a problem to the

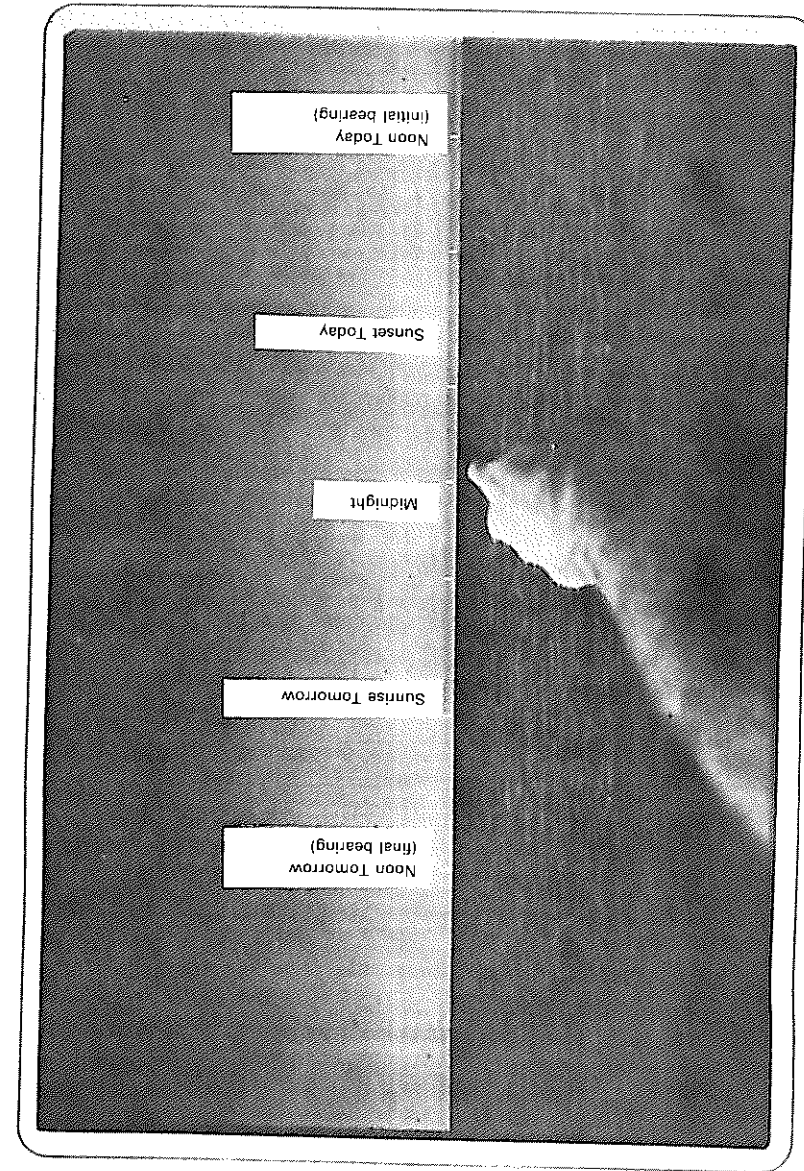


FIG. 9.12. Pointing at the ETAK reference island. The navigator points to the bearing of the ETAK reference island late in the evening of the first day of the voyage.

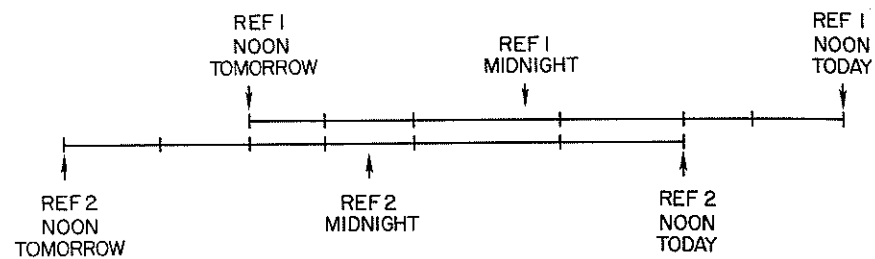


FIG. 9.13. Two reference islands on the same side of the course. This depicts the time-bearing correspondences for two reference islands mapped onto a single stretch of horizon. Note that where the segments overlap, they share star bearing points. This is confusing because two sets of temporal landmarks are mapped onto the same set of bearing points.

navigator. If two reference islands were on the same side of the voyage, however, the navigator would have two complete but non-coextensive sets of time-bearing correspondences superimposed on a single horizon and that probably would be a source of confusion (see Fig. 9.13). The confusion that Gladwin imagined with one reference island to each side does not arise because the ETAK segments are not mapped onto the course line, but onto the imagery on the horizon in front of the reference islands (see Fig. 9.14).

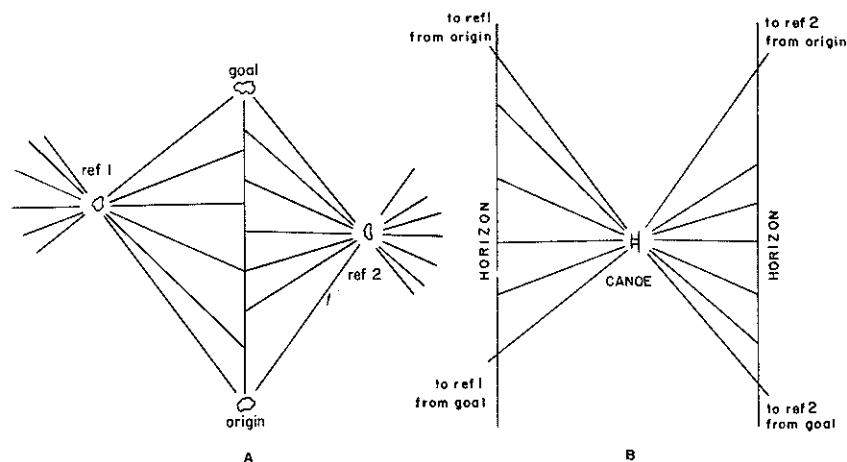


FIG. 9.14. One reference island on each side of the course. Figure 14a shows how confusion would indeed arise if the ETAK segments were mapped onto the course line rather than onto the horizon. Figure 14b shows the canoe between two straight horizons. The radiating grid of the star bearings intersects the horizons upon which the movements of the two reference islands are separately imagined.

The strategy of including the ETAK of sighting and the ETAK of birds is entirely consistent with the notion of the ETAK division as a conceptual landmark. The star bearing defined ETAK segments are conceptual landmarks derived in a particular way, and the ETAK of sighting is a conceptual landmark determined in another way. But once established, they function for the navigator in the same way. They do not enter into a numerical computation, but give the navigator a more direct representation of where he is, or rather where land is. In addition, because the star bearing ETAK segments are slow in coming near the beginning and end of the voyage, it may be helpful to the navigator to have these other conceptual landmarks at these points.

This conception and technique make the judgment of the location of land a trivial computation when conditions are favorable. Suppose, however, that the voyage must be made under conditions that differ from those expected at the outset of the voyage. How could the navigator update his image of the movement of the reference island to reflect what is happening to his rate of travel? The key to this problem lies in the judgment of rate and in the way that the judgment is expressed. Any experienced Western yachtsman can make fairly accurate judgments of his boat's speed through the water without the aid of instruments. By attending to the feel of the boat as it moves through the water, the accelerations developed as it moves over waves, the feel of the apparent wind, the appearance and sound of the wake (it sizzles at speeds in excess of about five knots), the response of the helm, and many other sensations, the small boat sailor can make judgments that he normally expresses as a number of units, usually knots. The knot is a good choice for the yachtsman, because as one nautical mile per hour, it is a convenient form for the sorts of subsequent numerical calculations he is likely to make. He might have expressed the rate as furlongs-per-fortnight or on a scale of how thrilling it is, but neither of these fits especially well with the useful subsequent calculations. The same must be true for the Caroline Island navigators. There is no doubt that they can make accurate judgments of rate, but expressing those judgments in terms of knots would not be advantageous at all because that unit is not compatible with any interesting computations on a visual image of the moving reference island.

Clearly what is wanted is an expression of the rate that bears a compatible relationship to the imagery. Consider the following hypothetical scheme. At some point in the voyage (and it could be any point including the very beginning) the rate of the canoe changes. The navigator reconstructs his image of the movement of the reference island with the time landmarks placed in accordance with the previous rate. If the change occurs at the very beginning of the voyage, the usual or default rate will be taken as the previous rate. Let the segment of the horizon from the present position of the reference island to any convenient future time landmark represent the previous rate (see Segment 1, Fig. 9.15). This represents the expected movement of the reference island at the previous rate during the period between the present time and the temporal landmark chosen.

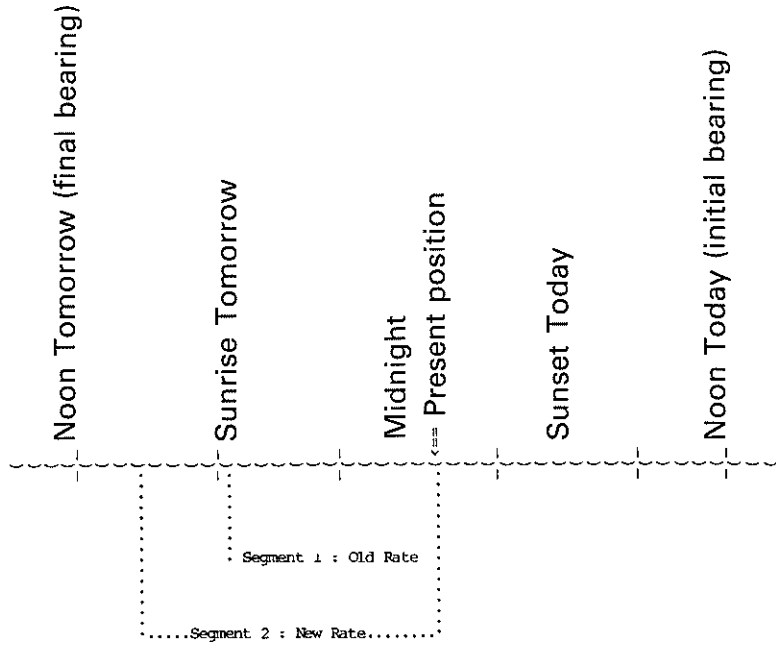


FIG. 9.15. Adjusting for a change in rate: step 1. Segment 1 represents the expected movement of the reference island over some future period of time given the previous rate. Segment 2 is constructed such that it is as much longer (or shorter) than segment 1 as the new rate is faster (or slower) than the previous rate. The canoe is moving from left to right, so the reference island is moving from right to left.

The problem is to determine the movement of the reference island during the same time period at the new rate. If the new rate is greater than the old rate, then the reference island will move further along the horizon in the same period, if the rate is less, the movement will be less. Using Segment 1 as a scale, imagine another segment (Segment 2, Fig. 9.15) starting at the present position of the reference island and extending in the direction of the apparent movement of the reference island which represents a judgment of the magnitude of the new rate relative to the old rate. Now simply move the time landmark from the end of Segment 1 to the end of Segment 2. Segment 2 now defines the new time scale for the new rate. The other time landmarks for subsequent portions of the voyage can be moved in accordance, as in Fig. 9.16 and a complete new set of expectations for the times at which the ETAK reference island will assume future positions is achieved. This procedure can of course be applied anytime there is a noticeable change in the rate of travel of the canoe through the water. Thus, the

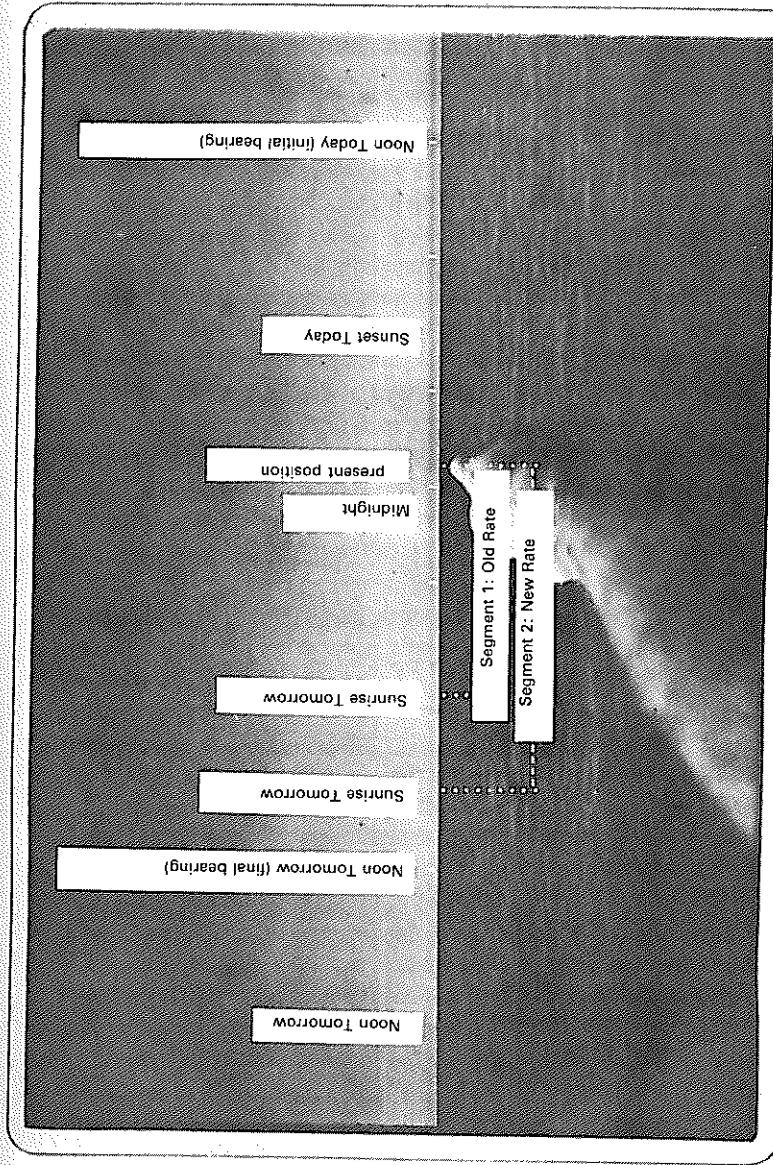


FIG. 9.16. Adjusting for a change in rate: step 2. Adjustment for change in rate is accomplished by moving the temporal landmark previously at the end of segment 1 to the end of segment 2. Adjustment is completed by relocating all temporal landmarks representing future times in accordance with the new scale. In this case, "sunrise tomorrow" is moved first to the end of segment 2. Then the "midnight" and "noon tomorrow" landmarks are moved to the new scale defined by the new distance from the present time (late evening) to "sunrise tomorrow." At the new, faster, rate, the goal will be reached sometime after sunrise tomorrow rather than at noon tomorrow.



navigator can always keep an updated set of time/bearing correspondences for the ETAK reference island which allows him to gauge how much of his voyage has been completed and how much remains.

### Tacking

This same set of concepts provides a solution to the problem of tacking upwind to an unseen target. Gladwin (1970) tells us that when tacking is necessary, the navigator dispenses with the reference island and concentrates his attention on the goal island. When it becomes necessary to tack, the navigator can consult his imagery of the ETAK reference island to determine how long it would have taken him to reach his goal had he been able to continue to sail toward it (the time duration of the segment A in Fig. 9.17a). At this time, the goal island still lies under its original star bearing. As the canoe turns and settles onto its new course, the goal island, which was previously straight ahead of the canoe now lies ahead and off to one side of the canoe's course. Like an ETAK reference island, the goal island is out of sight, over the horizon and will move back under the star bearings off to one side of the canoe. The problem for the navigator in keeping track of the movement of the goal island now that he has come onto a new course is that he needs a set of temporal landmarks to calibrate the movement of the island.

There may be several ways of constructing such landmarks. In this section I present a hypothetical method, based on a simple geometric construction. This construction exploits the fact that a straight line forms a set of triangles when it intersects the radiating grid of star bearings (see Fig. 9.14b). Further, the set of triangles formed by any line parallel to the course of the canoe is congruent with the set formed by any other line which is parallel to the course (try moving a straight edge parallel to the course line toward the canoe in Fig. 9.14b). The ratios of the lengths of the segments is the same regardless of the distance of the line from the origin of the grid. As we know, the horizon is conceived of as one such straight line. The bearing to the goal island is an imaginary line from where the navigator sits across the canoe deck, across the outrigger, (because the canoe is sailing upwind and the outrigger is always kept to windward) and out to the horizon. Notice how the star bearings cross the outrigger. The outrigger lies in a line roughly parallel to the course of the canoe<sup>7</sup> and it has all the same attributes as the horizon as a frame for the imagery. The navigator can map the star bearings onto locations on the outrigger. If he could determine a set of temporal landmarks there too, he would have solved his problem. Imagine a bearing line emanating from the navigator and extending toward the goal island. Let the

<sup>7</sup>Being of shallow draft, these canoes make considerable leeway. The course made good, however, is near enough to the course steered that the differences do not effect the use of the outrigger as a frame for the imagery.

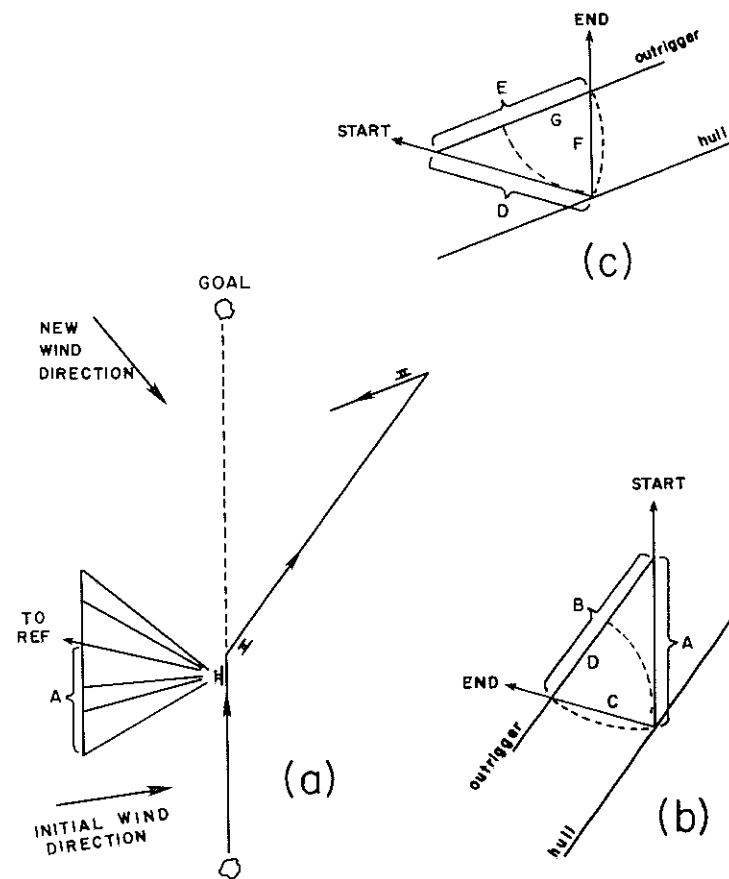


FIG. 9.17. Procedure for tacking upwind to an unseen target. (a) The navigator consults the horizon imagery to determine how much longer he would have sailed on his original course to reach his destination. That is the amount of time represented by the segment A which spans the horizon from the current bearing of the reference to its final bearing. Assume that is six hours. (b) The time established in the previous step is mapped onto the movement of the goal island as it will appear on the new course. This gives the navigator two time-bearing correspondences: 1) at present the goal island is still at its original bearing, and 2) at the time the canoe would have arrived at the goal on the original course (six hours hence) the goal island will be off in the direction of the point where segment A, mapped onto the outrigger as segment B, ends. At that time the goal island will be as far distant in direct sailing time as the length of segment C. That time can be determined by mapping segment C onto the outrigger as segment D and comparing its length with the length of segment B. In this case, if B represents 6 hours, then D (and therefore C) must be about 4 hours. (c) On each successive tack, the distance from the goal island is rescaled and mapped onto the triangle. In this case, knowing that the goal island will be about 4 hours distant at the beginning of the next tack allows the navigator to scale a new mapping for the movement of the goal island on the new tack.

distance from the navigator's seat to the point where that bearing line crosses the outrigger represent the length of time the canoe would have had to sail to reach the goal island (Segment A in Fig. 9.17b). If the canoe makes the same speed on its present course as it did when it was sailing directly toward the goal island, then when the amount of time represented by that distance has elapsed, the bearing of the goal island will have moved a like distance along the outrigger (Segment B in Fig. 9.17b). This gives the navigator two time/bearing correspondences. This is all he needs to construct a complete set of correspondences and to adjust those correspondences in accordance with any perceived difference between the present and previous rates. The navigator can then make a decision about when to tack on the basis of these correspondences.

The remaining problem is to derive a new set of correspondences for the course set on the next tack. Before coming onto the new tack, the navigator would like to know how long it would take to sail directly to the goal island from where he is when he tacks. If he knew this, he would be able to derive a new set of time/bearing correspondences by applying the same procedure he used to get the time/bearing correspondences for his previous course. That information is available to the navigator while he is on the previous course. The time it would take to reach the goal island if one could sail directly to it from the point where the canoe tacks is represented by the length of the line from the navigator's platform to the point on the outrigger where the bearing to the goal island crosses (Segment C in Fig. 9.17b). To find out how much time this distance represents, the navigator need only swing this segment onto the time/bearing correspondences established on the outrigger by the previous step (Segment D in Fig. 9.17b). The application of this result to the new geometry created when the canoe tacks is shown in Fig. 9.17c. Thus, a single simple procedure can be applied on each tack to determine the length of time to sail and the movement of the goal on the following tack.

The notion of mapping the geometry of the situation onto the structure of the canoe is more speculative than the horizon imagery, but there is additional supportive evidence in the widely noted practice of helmsmen maintaining course by keeping particular star bearings over particular structural members of the vessel (Lewis, 1964; Schück, 1882). The procedure for rate adjustment can be applied at each construction of the new course line, and whenever changes in conditions make it necessary. This construction means that the navigator always can determine both where the goal island is and how long it would take to sail to it if one could go directly there.

The model just presented is true to the ethnographic record, it is capable of doing the job, and it resolves the apparent anomalies produced by previous accounts. The question of how Micronesian navigators do what they do, however, is by no means resolved. This model contains features that can only be confirmed (or refuted) by further observation. The basic model of constructing

the image of the movement of the reference island on the horizon is almost certainly correct. The mechanisms of rate adjustment and of mapping star bearings onto the outrigger in tacking are more speculative. There are, at present, no data bearing directly on these issues because the models entertained by previous researchers gave no indication that these phenomena existed. Until further field research is conducted, they remain hypotheses generated by a theory of the task.

## DISCUSSION

The contrast between the Micronesian navigation techniques and the techniques employed by Western navigators is a reflection of more general differences in computational style. With the advent of literacy and of arithmetic operations as models of events in the world, our cultural tradition made a radical break with previous styles. The prototypical computation in our tradition is a digital arithmetic procedure. The relations of our computations to the world we wish to know about are mediated by analogue to digital (A/D) converters, which provide numerical representation of physical events, and by digital to analogue (D/A) converters that provide for the physical interpretation of calculation results.

The tool box of the Western navigator contains scales and compass roses on charts, dividers, sextants, and chronometers. These are all A/D and D/A converters. In our tradition, the operations of observation, computation, and interpretation are each a different sort of activity and they are executed serially. The Micronesian navigator's tool box is in his mind. There are no A/D or D/A converters because all of the computations are analogue. The interpretation of the result (bearing of the reference island, for example) is embedded in the computation (construction of the horizon image) which is itself embedded in the observation (time of day).

The two techniques for solving navigation problems evolved in very different intellectual environments. The Micronesian technique is elegant and effective. It is organized in a way that allows the navigator to solve in his head, problems that a Western navigator would not attempt without substantial technological supports. Other nonliterate cultures, applying themselves over the course of millenia to their own important problems, must have evolved systems that organize the thinking of the problem solver in equally elegant and efficient ways. It is likely, however, that many if not most of these systems have been lost to us. The European colonization of the world must have lead to the extinction of many species of ideas. This would happen not so much by direct refutation, although religions often take this route, as by the destruction of habitat—the removal of the contexts in which the ideas evolved and functioned. This was the fate of navigation knowledge in Polynesia when long distance voyaging there was suppressed.

When one considers documenting the range of mental models mankind has developed, other problems arise. The history of attempts to understand Micronesian navigation shows how difficult it can be to get away from the fundamental assumptions of one's own cultural tradition.

An obvious beginning for this sort of endeavor is to ask the question: "Given the nature of the task they are facing, what would one have to do to accomplish it?" But there are nearly always many ways to solve any complex problem, and the solutions most likely to occur to the cross-cultural researcher are those that arise from the assumptions of his own cultural tradition. In this chapter I have tried to show how easily that can happen, and how convincing such an explanation can be to its formulator even in the face of relatively serious anomalies. What we want to do is not to model a theory of the task, but to model the problem solver's theory of the task. In doing this we identify the real task to be solved as an internal one. It is the set of operations required to operate on the problem solver's representation of the task, rather than the set of operations required in the world. This means that we need to look first at what the problem solver thinks the task is and then ask the question: "How could one operate on that representation to produce the decisions required to accomplish that task?"

Failure to take the utility of alien mental models seriously cheats us out of important insights. Akerblom (1968) ends his discussion of Polynesian and Micronesian navigation with the following passage:

Polynesians and Micronesians accomplished their voyages, not thanks to, but in spite of their navigational methods. We must admire them for their daring, their enterprise and their first rate seamanship [p. 156].

I hope this chapter succeeds in laying such notions as Akerblom's to rest. In fact, it seems more likely to me that we who have studied Pacific navigation have accomplished what understanding we have, not thanks to, but in spite of our own cultural belief systems.

#### ACKNOWLEDGMENT

Support in the form of a visiting scholarship was provided by the Program in Cognitive Science, University of California, San Diego while the ideas presented here were being developed. I wish to acknowledge the contributions of my then fellow Fellows in Cognitive Science, Christopher Riesbeck and Geoffrey Hinton, who joined me in the search for a system which could account for the navigator's skills. I am also grateful to David Lewis for convincing me that an earlier model was incorrect. Additional guidance was provided by James Levin, Ian Moar, and Larry Carleton. Figures 9.2, 9.3, 9.4, 9.5, 9.6, 9.8, 9.13, 9.14, and 9.17 were drawn by Shelley Camp. Passages from articles originally in German were translated by Dom Bouwhuis.

#### REFERENCES

- Akerblom, K. *Astronomy and navigation in Polynesia and Micronesia*. The Ethnographical Museum, Stockholm (Ethnografiska Museet) Monograph Series. Pub. No. 14, 1968.
- Aveni, A. F. Tropical Archoastronomy. *Science*. 1981, 213:4504, 161-170.
- Bowditch, N. *The American practical navigator, Vol. 1*. Washington, D.C.: Defense Mapping Agency Hydrographic Office, 1977.
- Finney, B. R. *Hokulea the way to Tahiti*. N.Y.: Dodd, Mead & Company, 1979.
- Gladwin, T. *East is a big bird*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Goodenough, W. H. *Native astronomy in the Central Carolines*. Museum Monographs. Phila.: The University Museum, University of Pennsylvania, 1953.
- Lewis, D. Polynesian navigational methods, *Journal of the Polynesian Society*, 1964, 73, 364-374.
- Lewis, D. *We the navigators*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1972.
- Lewis, D. A return voyage between Puluwat and Saipan using Micronesian navigational techniques. In B. R. Finney (Ed.), *Pacific navigation and voyaging*. Wellington: the Polynesian Society (Inc.), 1976.
- Lewis, D. *The voyaging stars: Secrets of the Pacific Island navigators*. N.Y.: W.W. Norton and Company, 1978.
- Maloney, E. *Dutton's navigation and piloting*. 13th edition, Anapolis, Md.: Naval Institute Press, 1978.
- Riesenberg, S. H. The organization of navigational knowledge on Puluwat. *The Journal of the Polynesian Society*, 1972, No. 1, 81, 19-55.
- Sarfert, E. Zur kenntnis der schiffahrtskunde der Karoliner. *Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft fuer Anthropologie, Ethnologie, und Urgeschichte*. 42, 1911.
- Schück, A. Die astronomischen, geographischen und nautischen kenntnisse der Bewohner der Karolinen und Marshall Inseln im Westlichen Groben Ozean, *Aus Allen Welttheilen*. 1882, 13, 51-57, 242-243.

Ullstein Buch Nr. 3491  
im Verlag Ullstein GmbH,  
Frankfurt/M – Berlin – Wien  
Französischer Originaltitel:  
Sociologie et Anthropologie  
précédé d'une Introduction  
à l'œuvre de Marcel Mauss  
par Claude Lévi-Strauss  
Übersetzt von Eva Moldenhauer,  
Henning Ritter und Axel Schmalfuß

Ungekürzte Ausgabe

Umschlagentwurf:  
Kurt Weidemann  
Alle Rechte vorbehalten  
Mit freundlicher Genehmigung des  
Carl Hanser Verlag, München  
© 1950, 1973 by PUF, Paris  
© 1975 der deutschen Ausgabe  
Carl Hanser Verlag, München  
Printed in Germany 1978  
Gesamtherstellung:  
Ebner, Ulm  
ISBN 3 548 03491 8

---

CIP-Kurztitelaufnahme  
der Deutschen Bibliothek

**Mauss, Marcel:**

[Sammlung <dt.>]  
Soziologie und Anthropologie. --  
Frankfurt/M, Berlin, Wien: Ullstein.  
Einheitssacht.: Sociologie et anthropo-  
logie <dt.>

Bd. 2. Gabentausch; Soziologie und  
Psychologie; Todesvorstellung;  
Körpertechniken; Begriff der Person.  
1978.-  
(Anthropologie) ([Ullstein-Bücher]  
Ullstein-Buch; Nr. 3491)  
ISBN 3-548-03491-8

---

Marcel Mauss

## Soziologie und Anthropologie Band II

Gabentausch  
Soziologie und Psychologie  
Todesvorstellung  
Körpertechniken  
Begriff der Person

Anthropologie –  
Herausgegeben von  
Wolf Lepenies und  
Henning Ritter

ein Ullstein Buch

# Inhalt

Vorbemerkung zum zweiten Band 7

## Dritter Teil

*Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*

Einführung 11

*Erstes Kapitel Die Gaben und die Verpflichtung sie zu erwidern (Polynesien) 20*

I. Totale Leistung. Weibliche gegen männliche Güter (Samoa) 20

II. Der Geist der gegebenen Sache (Maori) 23

III. Die Pflicht des Gebens und die Pflicht des Nehmens 27

IV. Geschenke an Menschen und Geschenke an Götter 30

*Zweites Kapitel Verbreitung dieses Systems. Freigebigkeit, Ehre, Geld 38*

I. Regeln der Großzügigkeit (Andamanen) 38

II. Prinzipien, Gründe und Intensität des Geschenkaustauschs (Melanesien) 40

III. Ehre und Kredit (Nordwestamerika) 59

IV. Die drei Verpflichtungen: Geben, Nehmen, Erwidern 71

V. Die Kraft der Dinge 80

VI. Das »Renommiergeld« 87

VII. Erste Schlußfolgerung 93

*Drittes Kapitel Weiterleben dieser Prinzipien in den alten Rechts- und Wirtschaftsordnungen 94*

I. Personen- und Sachenrecht (Altes römisches Recht) 95

II. Theorie der Gabe (Klassisches Hindu-Recht) 106

III. Pfand und Gabe (Germanisches Recht) 116

*Viertes Kapitel Schlußfolgerungen 123*

I. Moralische Schlußfolgerungen 123

II. Sozial- und nationalökonomische Schlußfolgerungen 130

III. Allgemeine soziologische und moralische Schlußfolgerung 137

*Bibliographie und Abkürzungen 143*

## Vierter Teil

*Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie*

I. Ort der Soziologie in der Anthropologie 149

II. Neuere Dienste der Psychologie für die Soziologie 155

III. Künftige Dienste der Soziologie für die Psychologie 161

IV. Fragen an die Psychologie 167

Schlußbemerkung zur Diskussion 173

#### Fünfter Teil

*Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum (Australien und Neuseeland)*

I. Definition der kollektiven Suggestion der Todesvorstellung 178

II. Australische Tatsachen 183

III. Neuseeländische und polynesische Tatsachen 188

#### Sechster Teil

*Die Techniken des Körpers*

I. Der Begriff der Technik des Körpers 199

II. Klassifikationsprinzipien der Techniken des Körpers 207

III. Biographische Aufzählung der Techniken des Körpers 210

IV. Allgemeine Betrachtungen 218

#### Siebenter Teil

*Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des »Ich«*

I. Das Thema: Die Person 223

II. Die »Figur« und der Platz der »Person« 227

III. Die lateinische »persona« 238

IV. Die »persona« 240

V. Die Person – ein moralische Tatsache 245

VI. Die christliche Person 247

VII. Die Person als psychologisches Wesen 249

VIII. Schluß 252

*Literatur über Marcel Mauss* 253

*Nachwort* 255

## Vorbemerkung zum zweiten Band

Der Essay »Die Gabe« (»Essai sur le don«), der den Schwerpunkt des Bandes ausmacht, eröffnete 1925 die Neue Folge der Zeitschrift *L'Année Sociologique*, als deren Herausgeber Mauss das Erbe Durkheims übernahm. Die Zeitschrift hat sich jedoch nicht halten können, so daß die Durkheim-schule der Zwischenkriegsjahre über kein Organ der Gruppenintegration verfügte wie vor dem Ersten Weltkrieg. Das hat sich auch auf die Produktion von Marcel Mauss ausgewirkt, die in diesen Jahren breit gestreut ist. Die drei, im Anschluß an »Die Gabe« abgedruckten Studien gehen auf Vorträge zurück, die Mauss vor der Société de Psychologie gehalten hat, während die vierte Studie über den Begriff der Person 1938 vor dem Royal Anthropological Institute in London vorgetragen wurde. Es ist der letzte Vortrag, den Mauss gehalten hat. Wie die übrigen Studien wurde er in der Form mündlicher Mitteilung gedruckt. Themen und Darstellungsweise dieser Vorträge dokumentieren die Absicht, aus der soziologischen und ethnologischen Forschung Anstöße in benachbarte Gebiete und in neue Richtungen zu geben. Die 1924 vorgetragenen Überlegungen zum Verhältnis und zur praktischen Zusammenarbeit von Soziologie und Psychologie plädieren für eine Betrachtungsweise, die biologische, psychologische und soziale Momente der menschlichen Realität integriert. Die anschließende Studie über die kollektive Todessuggestion versteht sich als Beispiel dafür, welchen Beitrag zu dieser Zielsetzung die ethnologische Forschung liefern kann. In der Untersuchung der Körpertechniken schließlich wird von Mauss ein neuartiger Gegenstandsbereich vorgestellt, der nur gemeinsam von Biologen, Psychologen und Soziologen erschlossen werden kann, denn in den kulturell verschiedenen Körpertechniken gehen Physisches, Individualpsychisches und soziale Verhaltensmodelle eine direkte Verbindung ein.

»Die Gabe« bringen wir in der 1968 als Einzelausgabe im Suhrkamp Verlag, Frankfurt, erschienenen Übersetzung von Eva Moldenhauer. Die Studie über »Die Techniken des Körpers« ist in der Übersetzung von Axel Schmalfuß zuerst 1972 in der von René König und Axel Schmalfuß herausgegebenen Aufsatzsammlung »Kulturanthropologie« im Econ Verlag, Düsseldorf, erschienen. Beiden Verlagen und den Übersetzern danken wir für die freundliche Gewährung der Nachdruckrechte. Die Übersetzungen wurden nochmals durchgesehen und der in dieser Ausgabe verwendeten Zitiertweise angeglichen. Durchweg wurde der Versuch gemacht, Literaturangaben zu identifizieren und zu überprüfen. Gelegentlich ergänzende Hin-

## Kapitel I

### Der Begriff der Technik des Körpers

Ich sage ausdrücklich *die* Techniken des Körpers, weil man die Theorie von *der* Technik des Körpers von einer Untersuchung, einer Darstellung, einer ganz einfachen Beschreibung der Techniken des Körpers ausgehend bilden kann. Ich verstehe darunter die Weisen, in der sich die Menschen in der einen wie der anderen Gesellschaft traditionsgemäß ihres Körpers bedienen. Jedenfalls muß man vom Konkreten zum Abstrakten vorgehen und nicht umgekehrt.

Ich möchte Mitteilung geben von dem, was ein Teil meines Unterrichts ist, der meiner Ansicht nach anderswo nicht behandelt wird und den ich in einer Vorlesung über deskriptive Ethnologie wiederhole (die Publikation der *Instructions sommaires* und der *Instructions à l'usage des ethnographes* steht zu erwarten)\* und bereits mehrere Male in meinem Unterricht am Institut d'Ethnologie der Universität von Paris erprobt habe.

Wenn eine Naturwissenschaft Fortschritte macht, macht sie diese nur in der Richtung aufs Konkrete und immer in der Richtung aufs Unbekannte. Doch das Unbekannte befindet sich an den Grenzen zwischen den Wissenschaften, dort, wo die Professoren »sich gegenseitig aufessen«, wie Goethe sagt (ich sage aufessen, Goethe aber ist nicht so höflich). Meistens ruhen in diesen schlecht abgegrenzten Gebieten die dringlichen Probleme. Dieses Ödland besitzt übrigens ein Merkmal. In den Naturwissenschaften, so wie sie existieren, findet man stets eine unschöne Kategorie. Es gibt immer einen Augenblick, in dem man, da die Kenntnis gewisser Tatsachen noch nicht in Konzepten gefaßt ist, und diese Tatsachen noch nicht einmal organisch gruppiert sind, diese Masse von Phänomenen mit dem Etikett der Unwissenheit versieht und unter die Rubrik »Verschiedenes« einordnet. Hier muß die Forschung einsetzen. Hier kann man sicher sein, Wahrheiten zu finden: Zunächst, weil man weiß, daß man nichts weiß, dann, weil einem die Menge der Tatsachen klar bewußt ist. Über viele Jahre war ich in meiner Vorlesung über deskriptive Ethnologie gezwungen, mit diesem Schandfleck und dieser Schmach des »Verschiedenen« an einem Punkt zu arbeiten, an dem diese Rubrik »Verschiedenes« wirklich heteroklit war. Ich wußte wohl,

\* Die Vorlesungen »Instruction d'ethnologie descriptive« sind zuerst 1947 erschienen und liegen unter dem Titel *Manuel d'ethnologie* in zweiter Auflage in der Petite Bibliothèque Payot, Paris 1967, vor.



daß der Gang, daß das Schwimmen beispielsweise, alle Dinge dieser Art jeder Gesellschaft eigen sind; daß die Polynesier nicht wie wir schwimmen, daß meine Generation nicht geschwommen ist, wie die augenblickliche Generation schwimmt. Aber welche sozialen Phänomene waren das? Es waren »verschiedene« soziale Phänomene, und da diese Kategorie fürchterlich ist, habe ich oft an diese Rubrik »Verschiedenes« gedacht, zumindest jedesmal, wenn ich gezwungen war, darüber zu sprechen, und oftmals auch zwischendurch.

Um die Bildung des Begriffs der Körpertechniken selber vorzuführen, möchte ich davon berichten, bei welchen Gelegenheiten ich das allgemeine Problem weiter verfolgen konnte und wie es mir gelungen ist, es klar zu formulieren. Es ist eine Reihe von Schritten gewesen, die bewußt und unbewußt getan wurden.

1898 war ich mit jemandem befreundet, an dessen Initialien ich mich wohl, an dessen Namen ich mich aber nicht mehr erinnere. Ich bin zu faul gewesen, nachzuforschen. Er war es, der einen ausgezeichneten Artikel über das Schwimmen für die Ausgabe der *Encyclopaedia Britannica* von 1902 verfaßte, die damals im Druck war. (Die Artikel »Schwimmen« in den beiden folgenden Ausgaben waren weniger gut.) Er hat in mir das historische und ethnographische Interesse an der Frage geweckt. Das wurde zum Ausgangspunkt, zum Beobachtungsrahmen. In der Folge – ich habe es selbst bemerkt – habe ich eine Änderung der Schwimmtechnik am lebenden Beispiel unserer Generation beobachten können. Ein Beispiel wird uns unverzüglich zum Kern der Dinge führen: uns, die Psychologen, wie die Biologen, wie die Soziologen. Früher lernte man tauchen, nachdem man schwimmen gelernt hatte. Und als man uns tauchen lehrte, lehrte man uns, die Augen zu schließen und sie dann im Wasser zu öffnen. Heute ist die Technik genau umgekehrt. Man beginnt die ganze Schulung damit, indem man das Kind daran gewöhnt, sich im Wasser mit offenen Augen zu halten. Auf diese Weise zwingt man die Kinder, schon bevor sie schwimmen können, die gefährlichen, aber instinktiven Reflexe der Augen zu unterdrücken, man gewöhnt sie vor allem an das Wasser, man verhindert Ängste, man schafft eine gewisse Sicherheit, man entscheidet über Pausen und Bewegung. Es gibt also eine Technik des Tauchens und eine Technik der Erziehung zum Tauchen, die zu meiner Zeit gefunden worden sind. Und Sie sehen, daß es sich in der Tat um eine Lehre der Technik handelt und daß es, wie für jede Technik, ein Erlernen des Schwimmens gibt. Außerdem hat unsere Generation hier an einer vollkommenen Veränderung der Technik teilgenommen: wir haben die Ablösung des Brustschwimmens und des Kopf-überdem-Wasser-Haltens durch die verschiedenen Arten des *crawl* beobachtet. Zusätzlich hat man die Gewohnheit aufgegeben, Wasser zu schlucken und es wieder auszuspuken. Denn die Schwimmer zu meiner Zeit betrachteten

sich als eine Art Dampfschiff. Das war dumm, aber ich vollziehe immer noch diese Geste: ich kann mich nicht von meiner Technik trennen. Das wäre also eine spezifische Technik des Körpers, eine perfektionierte sportliche Kunst unserer Zeit.

Diese Eigenheit ist jedoch Merkmal aller Techniken. Ein Beispiel: Während des Kriegs habe ich zahlreiche Beobachtungen über diese Eigenheit der Techniken anstellen können. Beispielsweise über die Technik des Grabens. Die englischen Truppen, bei denen ich war, konnten sich nicht der französischen Spaten bedienen. Das bedeutete, daß jeweils 8000 Spaten pro Division geändert werden mußten, sobald eine französische Division abgelöst wurde – und umgekehrt. Das ist ein Beweis dafür, daß eine Fertigkeit sich nur langsam erlernen läßt. Jede Technik im eigentlichen Sinne hat ihre spezifische Form.

Das Gleiche gilt jedoch für jedes Verhalten des Körpers. Jede Gesellschaft hat ihre eigenen Gewohnheiten. In der gleichen Zeit hatte ich häufig Gelegenheit, die Unterschiede von einer Armee zur anderen zu beobachten. Eine Anekdote über das *Marschieren*. Sie wissen alle, daß die britische Infanterie in einem anderen Schritt als die französische marschiert: unterschiedlich hinsichtlich der Häufigkeit und der Länge. Im Augenblick spreche ich weder vom englischen Balancieren noch von der Bewegung des Knies usw. Das Regiment von Worcester, das während der Schlacht an der Aisne Seite an Seite mit der französischen Infanterie bedeutende Gebietsgewinne gemacht hatte, bat um die königliche Erlaubnis, französische Schellen und Schlagzeug und eine Gruppe französischer Trompeter und Trommler einsetzen zu dürfen. Das Resultat war entmutigend. Fast sechs Monate lang sah ich in den Straßen von Bailleul, lange nach der Schlacht an der Aisne, folgendes Schauspiel: das Regiment hatte seinen englischen Marschschritt behalten und paßte ihn dem französischen Takt an. Es hatte sogar seinem Musikzug einen kleinen französischen Feldjägeradjutanten an die Seite gestellt, der die Trompete schwenken konnte und den Takt besser als seine Männer anschlug. Das unglückliche Regiment der großen Engländer konnte nicht defilieren. Der Marsch war ein einziger Mißklang. Wenn das Regiment im Gleichschritt zu marschieren versuchte, stimmte die Musik nicht mit dem Schritt überein. Daher war das Regiment von Worcester gezwungen, seine französischen Marschklänge aufzugeben. Tatsächlich waren die Marschsignale, die früher während des Krimkrieges von Armee zu Armee übernommen wurden, nur die für »Pause«, »Rückzug« usw. Ebenso habe ich häufig und sehr genau nicht nur hinsichtlich des Marschierens, sondern auch hinsichtlich des Laufens und Verfolgens die Unterschiede der elementaren sowie sportlichen Techniken der Engländer und der Franzosen bemerkt. Professor Curt Sachs, der damals bei uns lebte, hat dieselbe Beobachtung gemacht. In mehreren seiner Vorträge hat er darüber berichtet.



Er konnte auf große Entfernung den Gang eines Engländers und eines Franzosen unterscheiden.

Dies alles waren jedoch nur erste Annäherungen an den Gegenstand.

Eine Art Erleuchtung kam mir im Krankenhaus. Ich war krank in New York. Ich fragte mich, wo ich junge Mädchen gesehen hatte, die wie meine Krankenschwestern gingen. Ich hatte genug Zeit, darüber nachzudenken. Ich fand schließlich heraus, daß es im Kino gewesen war. Nach Frankreich zurückgekehrt, bemerkte ich vor allem in Paris die Häufigkeit dieser Gangart; die jungen Mädchen waren Französinen und gingen auch in dieser Weise. In der Tat begann die amerikanische Gangart durch das Kino bei uns verbreitet zu werden. Dies war ein Gedanke, den ich verallgemeinern konnte: Die Stellung der Arme, der Hände während des Gehens, stellen eine soziale Eigenheit dar und sind nicht einfach ein Produkt irgendwelcher rein individueller, fast ausschließlich psychisch bedingter Handlungen und Mechanismen. Beispiel: Ich glaube, ein junges Mädchen erkennen zu können, das im Kloster erzogen wurde. Sie geht meistens mit geschlossenen Fäusten. Ich erinnere mich auch noch an meinen Lehrer in der Tertia, der mir zurief: »Du komische Kreatur, was läßt Du beim Gehen immer Deine großen Hände geöffnet!« Also gibt es ebenso eine Erziehung zum Gehen.

Anderes Beispiel: es gibt Stellungen der Hand beim Essen, schickliche und unschickliche. So können Sie mit Sicherheit annehmen, daß, wenn ein Kind am Tisch mit an den Körper gepreßten Ellbogen sitzt und – wenn es nicht isst – die Hände auf den Knien liegen hat, es sich um einen Engländer handelt. Ein junger Franzose hat keine gute Haltung mehr: Er hat die Ellbogen abgespreizt; er stützt sie auf den Tisch und so weiter.

Was schließlich das Laufen betrifft, habe ich – ebenso wie Sie alle – die Veränderung der Technik beobachtet. Stellen Sie sich vor, mein Sportlehrer, der einer der Besten um 1860 in Joinville war, hat mir beigebracht, mit den Fäusten am Körper zu laufen: eine Bewegung, die allen Laufbewegungen zuwider ist; ich mußte 1890 professionelle Läufer sehen, um zu begreifen, daß man anders laufen muß.

Ich hatte also während vieler Jahre diese vage Vorstellung von der sozialen Natur des »habitus«. Ich bitte Sie zu bemerken, daß ich in gutem Lateinisch, das in Frankreich verstanden wird, »habitus« sage. Dieses Wort ist weitaus besser als »Gewohnheit«, »das Bestehende«, »das Erworbenes« und die »Fähigkeit« im Sinne von Aristoteles (der ein Psychologe war). Es bezeichnet nicht jene metaphysischen Gewohnheiten, jene mysteriöse »Erinnerung«, Thema umfangreicher Bücher oder kurzer, berühmter Abhandlungen. Diese »Gewohnheiten« variieren nicht nur mit den Individuen und ihren Nachahmungen, sie variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven

praktischen Vernunft zu sehen, da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht.

Auf diese Weise kam ich zu einer Auffassung, die hier, in unserer Gesellschaft, von einer bestimmten Anzahl, dem Beispiel Comtes folgend, geteilt wird: die von Dumas, beispielsweise, die in den konstanten Beziehungen zwischen dem Biologischen und dem Soziologischen keinen großen Raum für den psychologischen Mittelteil läßt. Und ich schloß daraus, daß man keinen klaren Einblick in alle diese Tatsachen: Laufen, Schwimmen usw. haben könnte, wenn man nicht eine dreifache Betrachtung statt einer einzigen anstellte, die mechanisch und physikalisch sein, wie eine anatomische und physiologische Theorie des Gangs, oder die im Gegensatz dazu psychologisch oder soziologisch sein könnte. Die dreifache Betrachtungsweise, die des »totalen Menschen«, ist notwendig.

Schließlich drängte sich eine andere Reihe von Tatsachen auf. In allen diesen Elementen der Kunst, sich des Körpers zu bedienen, dominierten die Einflüsse der Erziehung. Der Begriff der Erziehung konnte sich über dem der Nachahmung einstufen. Es gibt nämlich besondere Kinder, die sehr große Fähigkeiten zu Nachahmung besitzen, andere wiederum sehr schwach ausgebildete, alle erhalten aber die gleiche Erziehung, wodurch wir die Konsequenzen verstehen können. Das, was vor sich geht, ist eine in ihrer Perfektion bestehende Nachahmung. Das Kind, auch der Erwachsene, imitiert Handlungen, die Erfolg hatten, die zudem bei Personen Erfolg hatten, in die es Vertrauen setzt, und die Autorität auf es ausüben. Das Verhalten wird von außen her, von oben vorgegeben, es sei denn, es handle sich um einen ausschließlich biologischen Vorgang, der den Körper betrifft. Das Individuum übernimmt den Bewegungsablauf aus dem Verhalten, das von anderen vor ihm oder mit ihm praktiziert wird.

Genau in diesem Begriff des Prestiges der Person, die im Hinblick auf das nachahmende Individuum befiehlt, herrscht, bestimmt, befindet sich das ganze soziale Element. In der folgenden Nachahmung liegen das psychologische und das biologische Element.

Die Gesamtheit wird jedoch von den drei Elementen bestimmt, die unlösbar miteinander verbunden sind.

All das verbindet sich leicht mit einigen anderen Tatsachen. In einem Buch von Elsdon Best, das 1925 hier eingegangen ist [*The Maori*, Wellington 1924, 2 Bde.], befindet sich ein bemerkenswertes Dokument über die Gangart der Maorifrau (Neuseeland). (Sagen Sie nicht, es handle sich hierbei um Primitive; ich halte sie in mancher Hinsicht für den Kelten und Germanen überlegen.) »Die eingeborenen Frauen besitzen ein gewisses »gait«, eine Gangart (der englische Ausdruck ist köstlich): das heißt, ein gelockertes und doch ausgeprägtes Balancieren der Hüften, das uns plump er-

scheint, von den Maoris aber hoch geschätzt wird. Die Mütter dressierten (der Autor sagt »drill«) ihre Töchter auf diese Gangart. Sie heißt »onioi«. Ich habe Mütter zu ihren Töchtern sagen hören (ich übersetze): »Du machst **keinen onioi**«, wenn ein kleines Mädchen dieses Balancieren vernachlässigte (a. a. O. Bd. 1, S. 408 f., vgl. S. 135). Es handelte sich um eine erlernte und nicht um eine natürliche Gangart. Kurz gesagt, vielleicht gibt es beim Erwachsenen gar keine »natürliche Art« zu gehen. Dies gilt um so mehr, wenn andere technische Mittel hinzukommen. Was zum Beispiel uns betrifft, so ändert die Tatsache, daß wir Schuhe tragen, die Stellung unserer Füße; wenn wir ohne Schuhe gehen, spüren wir dies deutlich.

Außerdem stellte sich mir die gleiche fundamentale Frage von einer anderen Seite her, ausgehend von all den Vorstellungen über die magische Kraft, über den Glauben an die nicht nur physische, sondern orale, magische, rituelle Wirksamkeit bestimmter Handlungen. Ich befinde mich hier vielleicht noch viel mehr auf meinem Gebiet als auf dem abenteuerlichen Feld der Psycho-Physiologie der Gangweisen, auf das ich mich vor Ihren Augen wage.

Zunächst ein noch »primitiver« Tatbestand, diesmal australischen Ursprungs: eine Ritualformel für die Jagd und gleichzeitig für das Laufen. Man weiß, daß es dem Australier gelingt, Känguruhs, Emus, wie auch den wilden Hund, im Lauf zu überwältigen. Er vermag das Opossum hoch oben im Baum zu fangen, obwohl das Tier einen besonders starken Widerstand leistet. Eines dieser Laufrituale, das vor jetzt hundert Jahren beobachtet wurde, ist das der Jagd auf den wilden Hund, den Dingo, bei den Stämmen in der Umgebung von Adelaide. Der Jäger singt unentwegt die folgende Formel:

schlag' ihn mit dem Büschel aus Adlerfedern (der Imitation usw.)  
schlag' ihn mit dem Gürtel  
schlag' ihn mit dem Stirnband  
schlag' ihn mit dem Beschneidungsblut  
schlag' ihn mit dem Blut des Armes  
schlag' ihn mit dem Menstruationsblut der Frau  
schlähre ihn ein, usw.<sup>1</sup>

Während einer anderen Zeremonie, der für die Jagd auf das Opossum, trägt der Jäger in seinem Mund ein Stück Bergkristall (*kawemukka*), vor allem ein magischer Stein, und singt eine Formel der gleichen Art und, auf diese Weise unterstützt, kann er das Opossum ausfindig machen, hinaufklettern und an seinem Gürtel aufgehängt hoch im Baum bleiben und dann das scheue Wild fangen und töten.

<sup>1</sup> Teichmann und Schurmann, *Outlines of a Grammar, Vocabulary, ... South-Australia*, Adelaide 1840. Zitiert bei Eyre, *Journal*, Bd. 2, S. 241.

Die Beziehungen zwischen den magischen Vorgängen und den Techniken der Jagd sind zu offensichtlich und zu universal, um darauf weiter eingehen zu müssen.

Das psychologische Phänomen, das wir hier erfassen, ist augenscheinlich, vom üblichen Standpunkt der Soziologen aus, zu leicht zu erkennen und zu begreifen. Aber was wir jetzt erfassen wollen, ist das Vertrauen, das psychologische *momentum*, das sich mit einer Handlung verbinden kann, die vor allem eine Sache biologischen Widerstandes ist, und das dank der Worte und eines magischen Objektes erlangt wurde.

Technische Handlung, physische Handlung, magisch-religiöse Handlung sind für den Handelnden verschmolzen. Dies sind die Elemente, über die ich verfügen konnte.

Alles dies befriedigte mich nicht. Ich sah wohl, wie sich alles beschreiben, aber nicht, wie es sich ordnen ließ; ich wußte nicht, welcher Name, welche Bezeichnung all dem gegeben werden sollte.

Es war sehr einfach, ich mußte mich nur an die meines Erachtens begründete Trennung der traditionellen Handlungen in Techniken und in Riten halten. Alle diese Handlungsweisen waren Techniken, es sind die Techniken des Körpers.

Wir alle und auch ich sind während mehrerer Jahre der grundsätzlich irrigen Meinung gewesen, etwas nur dann als Technik anzusehen, wenn es ein Instrument dazu gab. Man hatte zu den älteren Vorstellungen zurückzukehren, zu den Ausführungen Platons über die Technik, da Platon von einer Technik der Musik und insbesondere des Tanzes sprach, und diese Vorstellung zu erweitern.

Ich bezeichne mit Technik eine *traditionelle, wirksame* Handlung (und Sie sehen, daß sich dies nicht von der magischen, religiösen, symbolischen Handlung unterscheidet). Es ist notwendig, daß sie *traditionell* und *wirksam* ist. Es gibt keine Technik und keine Überlieferung, wenn es keine Tradition gibt. Darin vor allem unterscheidet sich der Mensch von den Tieren: durch die Überlieferung seiner Techniken und sehr wahrscheinlich durch ihre mündliche Überlieferung.

Erlauben Sie mir, davon auszugehen, daß meine Definitionen Zustimmung finden. Welches ist jedoch der Unterschied zwischen der traditionellen, wirksamen Handlung der Religion, der traditionellen, wirksamen, symbolischen, juristischen Handlung, den Handlungen des gemeinschaftlichen Lebens, den moralischen Handlungen einerseits und den traditionellen Handlungen der Techniken andererseits? Der Unterschied ist der, daß der Handelnde sie als eine Handlung *mechanisch-physischer* oder *physisch-chemischer Ordnung* wahrnimmt und sie zu diesem Zwecke durchführt.

Unter diesen Umständen muß man ganz einfach sagen: wir haben es mit

den *Techniken des Körpers* zu tun. Der Körper ist das erste und natürlichste Instrument des Menschen. Oder genauer gesagt, ohne von Instrument zu sprechen, das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen ist sein Körper. Jetzt verschwindet diese große Kategorie, die ich mit den Worten der deskriptiven Soziologie als »Verschiedenes« klassifizierte, und nimmt Form und Gestalt an: wir wissen, wo wir alles einzuordnen haben.

Vor den Techniken mit Instrumenten steht die Gesamtheit der Techniken des Körpers. Ich übertreibe nicht die Wichtigkeit dieser Art von Leistung, Leistung psycho-soziologischer Taxinomie. Aber das ist wenigstens etwas: die Ordnung, die innerhalb der Ideen hergestellt wurde, dort, wo vorher keine herrschte. Selbst innerhalb dieser Gruppierung von Fakten erlaubte das Prinzip eine genaue Klassifikation. Diese ständige Anpassung an ein physisches, mechanisches, chemisches Ziel (zum Beispiel wenn wir trinken) wird in einer Reihe festgelegter Handlungen verfolgt, und zwar beim Individuum nicht einfach von ihnen selbst festgelegt, sondern durch seine ganze Erziehung durch die ganze Gesellschaft, dessen Teil es ist, an dem Platz in ihr, den es einnimmt.

Außerdem ordneten sich alle diese Techniken sehr leicht in ein System ein, das uns gemeinsam ist: die fundamentale Vorstellung der Psychologen, vor allem von Rivers und Head, über das symbolische Leben des Geistes; diese Vorstellung, die wir von der Tätigkeit des Bewußtseins als vornehmlich einem System symbolischer Anordnungen haben.

Ich käme nie zum Ende, wenn ich alle die Fakten aufzeigen wollte, die wir aufzählen könnten, um das Zusammenspiel von Körper und moralischen oder intellektuellen Symbolen sichtbar zu machen. Betrachten wir uns in diesem Augenblick einmal selbst. Alles in uns wird vorgegeben. Ich bin unter Ihnen der Vortragende, Sie erkennen dies an meiner sitzenden Haltung und an meiner Stimme, und Sie hören mir sitzend und ruhig zu. Wir verfügen über eine Reihe erlaubter und unerlaubter, natürlicher und unnatürlicher Haltungen. So geben wir einer Handlung, wie jemanden starr anzublicken, unterschiedliche Bewertungen: sie ist Zeichen von Höflichkeit bei der Armee und Zeichen der Unhöflichkeit im täglichen Leben.

## Kapitel II

### Klassifikationsprinzipien der Techniken des Körpers

Zwei Dinge waren, ausgehend von diesem Begriff der Techniken des Körpers, sofort sichtbar geworden: sie sind nach Geschlecht *und* Alter geteilt und verschieden.

**1. Aufteilung der Techniken des Körpers nach den Geschlechtern (und nicht einfach Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern).** Die Angelegenheit ist ziemlich bedeutsam. Die Beobachtungen von Yerkes und Köhler über die Stellung der Objekte im Verhältnis zum Körper und insbesondere zum Schoß, hier beim Affen, können zu allgemeinen Betrachtungen über den Unterschied der Haltungen des Körpers in Bewegung im Verhältnis zu sich bewegenden Objekten bei den beiden Geschlechtern führen. Darüber gibt es übrigens klassische Beobachtungen hinsichtlich des Menschen. Man müßte sie vervollständigen. Ich erlaube mir, meine Freunde die Psychologen auf diese Reihe von Untersuchungen aufmerksam zu machen. Meine Kompetenz würde nicht ausreichen und außerdem fehlte es mir an Zeit. Nehmen wir beispielsweise die Art, die Faust zu schließen. Der Mann schließt normalerweise die Faust mit dem Daumen nach außen, die Frau schließt sie mit dem Daumen nach innen; vielleicht, weil sie nicht dazu erzogen worden ist, aber ich bin sicher, daß es ihr, wenn man sie dazu erzöge, schwer fiel. Der Faustuschlag, das Zum-Schlag-Ausholen sind kraftlos. Und alle Welt weiß, daß das Ausholen und Werfen der Frau, der Steinwurf der Frau, nicht nur kraftlos sondern immer verschieden von dem des Mannes sind: vertikal statt horizontal.

Vielleicht besteht hier der Fall zweier verschiedener Anleitungen. Denn es gibt eine Gesellschaft von Männern und eine Gesellschaft von Frauen. Ich glaube indessen, daß vielleicht auch biologische und andere psychologische Faktoren zu finden sind. Aber hier gilt wieder einmal, daß der Psychologe allein nur zweifelhaft Erklärungen geben kann, und er die Mitarbeit der beiden Nachbarwissenschaften benötigt: Physiologie und Soziologie.

**2. Veränderung der Techniken des Körpers mit dem Alter.** Das Kind hockt sich normalerweise nieder. Wir können uns nicht mehr niederhocken. Ich betrachte das als eine Absurdität und eine Unterlegenheit unserer Rassen, Zivilisationen, Gesellschaften. Ein Beispiel: Ich habe an der Front mit

(weißen) Australiern gelebt. Sie waren mir eindeutig überlegen. Wenn wir im Schlamm oder im Wasser anhielten, konnten sie sich auf die Fersen setzen, sich ausruhen, und die »Brühe«, wie man sagte, blieb unterhalb ihrer Fersen. Ich war gezwungen, mit meinen Stiefeln stehen zu bleiben, den ganzen Fuß im Wasser. Die Hockstellung ist, meiner Meinung nach, eine vorteilhafte Haltung, die man bei einem Kind bewahren sollte. Es wäre ein sehr großer Irrtum, sie ihm abzugewöhnen. Die ganze Menschheit, außer unseren Gesellschaften, hat sie beibehalten.

Es scheint übrigens, daß mit der Zeit diese Körperhaltung ebenso ihre Bedeutung geändert hat. Sie erinnern sich, daß man früher die Krümmung der unteren Gliedmaßen als Zeichen der Degenerierung ansah. Man gab diesem Rassenmerkmal eine physiologische Erklärung. Derjenige, den Virchow noch als einen armen Degenerierten ansah, war kein geringerer als der Neandertaler, der krumme Beine hatte. Das heißt, daß er normalerweise in der Hocke lebte. Es gibt also Dinge, die wir für ererbt ansehen, die in Wirklichkeit jedoch physiologische, psychologische und soziale Folgen darstellen. Eine bestimmte Form der Sehnen und sogar der Knochen ist nichts als die Folge einer bestimmten Art sich zu bewegen und sich zu setzen.

Das ist ziemlich eindeutig. So wird es möglich, nicht nur die Techniken, sondern auch ihre Variationen nach Alter und Geschlecht zu klassifizieren.

Nach Aufstellung dieser Klassifikation, die für alle Klassen der Gesellschaft gilt, wird eine dritte Klassifikation sichtbar.

### 3. Klassifikation der Techniken des Körpers in bezug auf ihre Leistung.

Die Techniken des Körpers können nach ihrer Leistung, nach den Resultaten der Dressur klassifiziert werden. Die Dressur ist, wie beim Bau einer Maschine, das Streben nach oder der Erhalt einer Leistung. Hier handelt es sich um menschliche Leistung. Diese Techniken sind also die menschlichen Normen der menschlichen Dressur. Diese Vorgehensweisen, die wir bei Tieren anwenden, haben die Menschen freiwillig auf sich und ihre Kinder angewandt. Sie sind wahrscheinlich die ersten Wesen, die so dressiert wurden, noch vor allen Tieren, die zunächst erst gezähmt werden mußten. Ich könnte also diese Vorgehensweisen und ihre Überlieferung bis zu einem gewissen Grad mit Dressuren vergleichen und sie nach ihrer Wirksamkeit einteilen.

Hierher gehört der Begriff der Geschicklichkeit, der höchst wichtig ist in der Psychologie wie in der Soziologie. Aber im Französischen haben wir nur einen schwachen Ausdruck, »habile«, der das lateinische »habilis« schlecht übersetzt, das so viel besser geeignet ist, Menschen zu bezeichnen, die das Gespür für die Anpassung aller ihrer gut koordinierten Bewegungen an ihre Ziele haben, die Übung besitzen und »wissen, was zu tun ist«. Die

englischen Ausdrücke »craft« und »clever« (Geschicklichkeit, Geistesgegenwart und Übung) bedeuten Fähigkeit zu etwas. Hier sind wir wiederum mitten im technischen Bereich.

4. Überlieferung der Form der Techniken. Letzter Gesichtspunkt: Da die Lehre der Techniken von grundlegender Bedeutung ist, können wir diese in bezug auf die Natur dieser Erziehung und Dressur klassifizieren. Sofort haben wir ein neues Untersuchungsfeld: eine riesige Menge unbeobachteter und zu beobachtender Details bilden die Erziehung des Körpers aller Altersstufen und der beiden Geschlechter. Die Erziehung des Kindes ist voll von Details, die jedoch wesentlich sind. Zum Beispiel das Problem der Beidhändigkeit; wir vernachlässigen die Beobachtung der Bewegungen der rechten und die der linken Hand und wissen kaum, in welchem hohem Grade sie alle erlernt sind. Man erkennt auf den ersten Blick einen frommen Mohammedaner: Selbst, wenn er Messer und Gabel benutzt (was selten ist), wird er alles unternehmen, um sich ausschließlich seiner rechten Hand zu bedienen. Er darf die Nahrung nie mit seiner linken, bestimmte Teile seines Körpers nie mit der rechten Hand berühren. Um zu wissen, warum er nicht diese, sondern eine andere Geste macht, genügen weder Physiologie noch Psychologie der Asymmetrie der Bewegungen beim Menschen, sondern man muß die Traditionen kennen, die das fordern. Robert Hertz hat dieses Problem gut aufgezeigt.<sup>2</sup> Überlegungen dieser und anderer Art können jedoch auf alles, was die soziale Auswahl der Bewegungsprinzipien angeht, angewendet werden.

Es gibt Grund genug, alle Arten von Dressur, Nachahmung und ganz besonders diese grundlegenden Formen zu untersuchen, die man den Lebensstil, den *modus*, den *tonus*, den »Grundstoff« (*matière*), die »Manieren« (*manières*), die »Haltung« (*façon*) nennen kann.

Folge nun eine erste Klassifikation, beziehungsweise vier Gesichtspunkte.

<sup>2</sup> »La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse«, *Revue Philosophique*, Bd. 68, 1909, S. 553-580. Wiederabgedruckt in Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928.

### Biographische Aufzählung der Techniken des Körpers

Eine ganz andere Klassifizierung ist – ich sage nicht logischer – jedoch leichter für den Beobachter: nämlich eine einfache Aufzählung. Ich hatte ursprünglich vor, eine Reihe kleiner Tafeln vorzulegen, wie dies die amerikanischen Professoren zu tun pflegen. Wir werden ganz einfach mit wenigen Ausnahmen die Altersstufen des Menschen verfolgen, die normale Biographie eines Individuums, um die Techniken des Körpers zu ordnen, die es betreffen oder die man ihm beibringt.

**1. Techniken der Geburt und der Geburtshilfe.** Die Fakten hierzu sind relativ wenig bekannt, und viele klassische Auskünfte darüber sind anfechtbar.<sup>3</sup> Zu den guten Informationen gehören die von Walther Roth über australische Stämme in Queensland und British Guayana.

Die Methoden der Geburtshilfe sind sehr unterschiedlich. Das Kind Buddha wurde geboren, indem seine Mutter Mâya sich aufrecht an einem Ast festhielt. Sie gebar stehend. Ein großer Teil der indischen Frauen gebärt heute noch so. Dinge, die wir für normal halten, das heißt die Niederkunft in der Rückenlage, sind nicht normaler als andere, zum Beispiel die Stellung auf allen vieren. Es gibt Techniken der Geburt, sei es auf seiten der Mutter, sei es auf seiten der Helfer, die das Ergreifen des Kindes betreffen; Abbinden und Durchschneiden der Nabelschnur; Pflege der Mutter; Pflege des Kindes. Es handelt sich hierbei um eine Menge von Fragen, die bedeutsam genug sind. Und es folgen weitere: die Auswahl des Kindes, das Aussetzen von Kranken, die Tötung von Zwillingen sind entscheidende Momente in der Geschichte einer Rasse. Im Altertum wie in anderen Kulturen ist die Anerkennung des Kindes ein Ereignis von höchster Bedeutung.

**2. Techniken der Kindheit.** – Erziehung und Ernährung des Kindes. Attitüden der zwei zusammengehörigen Menschen: Mutter und Kind. Was das Kind betrifft: das Saugen an der Brust usw., das Tragen usw. Die Geschichte des Tragens ist sehr wichtig. Das Kind, das während zwei oder

<sup>3</sup> Sogar die letzten Ausgaben von H. H. Ploss, *Das Weib in Natur- und Völkerkunde* (Anthropologische Studien von H. H. Ploss und M. und P. Bartels, Bd. 1–3), Berlin 1927, lassen in diesem Punkte zu wünschen übrig.

drei Jahren direkt an der Haut der Mutter getragen wird, hat eine ganz andere Einstellung zu seiner Mutter als ein Kind, das nicht getragen wurde.<sup>4</sup> Es hat einen ganz anderen Kontakt zu seiner Mutter als das Kind bei uns. Es hält sich am Hals, an der Schulter fest, sitzt rittlings auf den Hüften. Das ist eine bemerkenswerte Gymnastik, die für sein ganzes Leben bedeutsam ist. Und es bedeutet zusätzlich eine Gymnastik für die Mutter, das Kind zu tragen. Ebenso scheint hier der Ursprung für verschwundene psychische Zustände unserer Kindheit zu liegen. Es handelt sich um die Kontakte der Geschlechter und der Haut usw.

*Entwöhnung.* Sehr langwierig, meist 2 oder 3 Jahre. Die Verpflichtung zu nähren, manchmal sogar Tiere zu nähren. Die Frau hat sehr lange Milch zur Verfügung. Es bestehen weiterhin Beziehungen zwischen der Entwöhnung und der Fortpflanzung: es gibt Fortpflanzungspausen während der Entwöhnung.<sup>5</sup>

Die Menschheit kann sehr gut in Menschen mit Wiegen und Menschen ohne Wiegen unterteilt werden. Denn es gibt Techniken des Körpers, die ein Instrument voraussetzen. Unter die Länder mit Wiegen sind fast alle Völker der zwei nördlichen Hemisphären einzuordnen, die der Andenregion, sowie eine gewisse Anzahl von Stämmen in Zentralafrika. In den beiden letzten Gruppen fällt der Gebrauch der Wiege mit einer Deformierung des Schädels zusammen (die vielleicht schwerwiegende physiologische Folgen hat).

*Das Kind nach der Entwöhnung.* Es kann essen und trinken; es hat Laufen gelernt; man übt seinen Blick, sein Gehör, seinen Sinn für Rhythmus, Form und Bewegung, oft für den Tanz und die Musik.

Es erlernte die Begriffe und die Anwendungen von Schlaf, Atmung. Es übernimmt gewisse Körperhaltungen, die ihm oft aufgezwungen werden.

**3. Techniken der Adoleszenz.** Vor allem beim Mann zu beobachten. Weniger wichtig bei Mädchen in den Gesellschaften, die üblicherweise im Rahmen der Ethnologie untersucht werden. Der große Moment für die Erziehung des Körpers ist in der Tat die Initiation. Wir stellen uns vor, mit Blick auf die Art der Erziehung unserer Söhne und Töchter, daß überall die einen wie die anderen die gleichen Manieren und Körperhaltungen erwerben und die gleiche Schulung erhalten. Diese Idee ist schon bei uns irrig, sie ist vollkommen abwegig bei den sogenannten primitiven Kulturen. Außerdem beschreiben wir die Tatsachen, als ob schon immer und überall etwas wie die Schule bei uns existiert hätte, die sehr früh einsetzt und das

<sup>4</sup> Man beginnt heute, Beobachtungen zu diesem Punkt zu veröffentlichen.

<sup>5</sup> Die große Sammlung von Tatsachen, die Ploss angelegt hat und die von Bartels bearbeitet wurde, ist in diesem Punkte befriedigend.



Kind für und auf das Leben hin behüten und dressieren soll. Das Gegenteil ist die Regel. In allen schwarzen Gesellschaften zum Beispiel intensiviert sich die Erziehung des Jungen in der Pubertät, die der Frauen bleibt gewissermaßen traditional. Es gibt keine Schulen für die Frauen. Sie gehen bei ihrer Mutter in die Schule und bilden sich dort kontinuierlich aus, um, bis auf Ausnahmen, direkt zum Stand von Ehefrauen überzuwechseln. Das männliche Kind tritt in die Gesellschaft der Männer ein, wo es sein Handwerk und vor allem seinen Beruf als Krieger erlernt. Unterdessen ist für die Männer wie für die Frauen der entscheidende Augenblick der der Adoleszenz. Zu diesem Zeitpunkt erlernen sie in entscheidendem Maße die Techniken des Körpers, die sie während ihres ganzen Erwachsenenalters beibehalten.

**4. Techniken des Erwachsenenalters.** Um sie zu inventarisieren, kann man den verschiedenen Zeiten eines Tagesablaufs folgen, auf die sich die koordinierten Bewegungen und Ruhepausen verteilen.

a. *Techniken des Schlafes.* Die Vorstellung, daß das Sich-schlafen-Liegen etwas Natürliches sei, ist vollkommen falsch. Ich kann Ihnen sagen, daß der Krieg mich gelehrt hat, überall, beispielsweise auf einem Haufen Kieselsteine zu schlafen, daß ich aber niemals das Bett wechseln konnte, ohne eine Zeitlang unter Schlaflosigkeit zu leiden: erst am zweiten Tag kann ich schnell einschlafen.

Einfach ist nur, daß man zwischen Gesellschaften unterscheiden kann, die zum Schlafen nichts als die »harte Erde« haben und andere, die sich dazu eines Instrumentes bedienen. Die »Zivilisation unter dem 15. Breitengrad« von der Graebner spricht<sup>6</sup> wird unter anderem dadurch gekennzeichnet, daß sie zum Schlafen eine Stütze für den Hinterkopf gebraucht. Die Stütze ist häufig ein Totem, manchmal sind es Skulpturen von hockenden Menschen oder von Totemtieren. – Es gibt die Leute mit Matten und die Leute ohne Matten (Asien, Ozeanien, ein Teil von Amerika). – Es gibt die Leute mit Kopfkissen und die Leute ohne Kopfkissen. – Es gibt Stämme, die sich ganz eng zusammengerückt im Kreis zum Schlafen legen, um ein Feuer herum oder sogar ohne ein Feuer. Es gibt primitive Weisen, sich warm zu halten oder seine Füße zu wärmen. Die Feuerländer, die in einer sehr kalten Gegend leben, können sich nur während des Schlafens die Füße wärmen, weil sie nur eine einzige Felldecke haben (*guanaco*). – Schließlich gibt es auch den Schlaf im Stehen. Die Massai können stehend schlafen. Ich habe stehend im Gebirge geschlafen. Ich habe sogar auf dem Pferderücken geschlafen, sogar beim Reiten: das Pferd war klüger als

<sup>6</sup> Fritz Graebner, »Ethnologie«, in Schwalbe und Fischer, *Anthropologie*, Leipzig 1923.

ich. Die alten Historiker berichten über die Invasionen und darüber, daß die Hunnen und Mongolen zu Pferd schliefen. Das ist immer noch so und die schlafenden Reiter ließen die Pferde weiterlaufen.

Es gibt den Gebrauch der Decke. Leute, die bedeckt, und andere, die unbedeckt schlafen. Es gibt Hängematten und somit die Art, in der Luft schwebend zu schlafen.

Es gibt also eine große Anzahl von Praktiken, die einmal Techniken des Körpers darstellen und gleichzeitig weitreichende biologische Wirkungen haben. All das kann und muß im Feld beobachtet werden, Hunderte von Dingen sind noch zu erkennen.

b. *Wachsein: Techniken des Ausruhens.* Die Ruhe kann vollkommenes Ausruhen oder eine einfache Pause sein: ausgestreckt, sitzend, hockend usw. Versuchen Sie einmal, sich niederzuhocken. Sie werden sehen, was für eine Tortur es für Sie bedeutet, beispielsweise an einem marokkanischen Mahl mit allen Riten teilzunehmen. Die Art und Weise Platz zu nehmen, ist wesentlich. Sie können die hockende Menschheit von der sitzenden Menschheit trennen. Und bei den einen können Sie noch zwischen den Leuten auf Bänken und den Leuten ohne Bänke und Erhöhungen, den Leuten auf Stühlen und den Leuten ohne Stühle unterscheiden. Der Holzsitz, der von hockenden Figuren getragen wird, ist bemerkenswerterweise in allen Regionen des 15. nördlichen Breitengrades und des Äquators auf beiden Kontinenten verbreitet.<sup>7</sup> Es gibt Leute, die Tische haben, und Leute, die keine haben. Der Tisch, die griechische »trapeza«, ist weit davon entfernt, universal zu sein. Normalerweise ist es im ganzen Orient noch ein Teppich, eine Matte. All das ist ziemlich kompliziert, denn dieses Ausruhen schließt die Mahlzeit, die Unterhaltung usw. ein. Gewisse Gesellschaften ruhen sich in eigenartigen Positionen aus. So ist ganz Afrika entlang des Nils und ein Teil des Tschad bis nach Tanganjika von Menschen bewohnt, die sich auf den Feldern auf Stelzen stützen, um sich auszuruhen. Einigen gelingt es, ohne Stock auf einem Bein zu stehen, andere stützen sich auf einen Stab. Es handelt sich dabei um echte kulturelle Merkmale, die einer großen Anzahl von Menschen, gewissen Völkerfamilien gemeinsam sind, die diese Techniken des Ausruhens ausbilden. Nichts scheint den Psychologen natürlicher; ich weiß nicht, ob sie ganz meiner Meinung sind, aber ich glaube daß diese Körperhaltungen in der Savanne von der Höhe der Gräser bedingt sind, von der Tätigkeit als Schäfer, als Wachposten usw.; sie sind auf schwierige Art und Weise durch Erziehung erlernt und beibehalten worden.

Dann gibt es die aktive, im allgemeinen ästhetische Ruhe; so wird sogar während der Ruhepause häufig getanzt. Wir kommen darauf noch zurück.

c. *Techniken der Aktivität, der Bewegung.* Von der Definition her ist

<sup>7</sup> Dies ist eine gute Beobachtung von Graebner, ebd.

das Ausruhen die Abwesenheit von Bewegungen, die Bewegung die Abwesenheit von Ausruhen. Es folgt eine einfache Aufzählung:

Bewegungen des ganzen Körpers: kriechen, stampfen, gehen. Der Gang: Habitus des aufrechten Körpers beim Gehen, Atmung, Schrittrhythmus, Hinundherbewegen der Fäuste, der Ellbogen, Vorbeugen des Oberkörpers oder abwechselndes Vorschieben jeweils einer Körperseite (wir sind daran gewöhnt, den ganzen Körper ruckartig vorzuschieben). Füße nach außen, Füße nach innen. Ausstrecken des Beins. Man macht sich über den »Gänsemarsch« lustig. Für die deutsche Armee ist das ein Mittel, das Bein möglichst weit ausstrecken zu können, wo doch die Gesamtheit der langbeinigen Menschen aus dem Norden ohnehin gern die Schritte so groß wie möglich macht. Aus Mangel an diesen Übungen bleibt eine große Anzahl bei uns in Frankreich zu einem gewissen Grad krummbeinig. Hier handelt es sich um eine dieser Eigenarten, die gleichzeitig der Rasse, der individuellen und der kollektiven Mentalität zuzuschreiben sind. Die Techniken wie die der Kehrwendung sind die merkwürdigsten. Die »prinzipielle« Kehrwendung in englischer Weise ist so verschieden von der unsrigen, daß es Mühe macht, sie zu erlernen.

*Laufen.* Stellung des Fußes, Stellung der Arme, Atmung, Magie des Laufens, Ausdauer. Ich habe in Washington den Häuptling der Bruderschaft des Feuers der Hopi-Indianer gesehen, der mit vier seiner Männer kam, um gegen das Verbot zu protestieren, sich bei ihren Zeremonien gewisser alkoholischer Getränke zu bedienen. Das war sicher der beste Läufer der Welt. Er war ohne Pause 250 Meilen gelaufen. Alle Puebloindianer sind an die verschiedensten physischen Höchstleistungen gewöhnt. [Henri] Hubert, der sie gesehen hatte, verglich sie körperlich mit japanischen Athleten. Der erwähnte Indianer war auch ein unvergleichlicher Tänzer.

Schließlich kommen wir zu den Techniken des aktiven Ausruhens, die nicht nur der Ästhetik entspringen, sondern auch Spiele des Körpers sind.

*Tanz.* Sie haben vielleicht die Vorlesungen von Hornbostel und Curt Sachs gehört. Ich empfehle Ihnen die ausgezeichnete Geschichte des Tanzes des letzteren.<sup>8</sup> Ich nehme ihre Unterscheidung zwischen Tänzen zur Ruhezeit und Tänzen als Tätigkeit an. Weniger überzeugt bin ich von der Hypothese, die sie über die Verbreitung dieser Tänze aufstellen. Sie sind Opfer des grundlegenden Irrtums, von dem ein Teil der Soziologie lebt. Danach soll es Gesellschaften geben, die ausschließlich männlichen Ursprungs, und andere, die weiblichen Ursprungs sind. Die einen, verweiblicht, sollen eher auf der Stelle tanzen; die anderen, männlicher Herkunft, finden vor allem Freude an der Fortbewegung.

Curt Sachs hat diese Tänze besser in extravertierte und intravertierte

Tänze eingeteilt. Wir befinden uns mitten in der Psychoanalyse, die hier wahrscheinlich recht am Platze ist. In Wahrheit muß der Soziologe die Dinge viel komplexer sehen. So bewegen sich die Polynesier und besonders die Maori sehr stark auf der Stelle, oder sie wechseln den Platz, wenn sie Raum dazu haben.

Man muß den Tanz der Männer und den der Frauen, der oft gegensätzlich ist, unterscheiden.

Schließlich muß man wissen, daß der eng umschlungene Tanz ein Produkt moderner europäischer Zivilisation ist. Das zeigt, daß Dinge, die uns absolut natürlich erscheinen, historisch sind. Sie stellen überdies für die ganze Welt eine Abscheulichkeit dar, außer für uns selbst.

Ich gehe nun zu den Techniken des Körpers über, die selbst Funktionen von Tätigkeiten und Teilen von Tätigkeiten oder von komplexeren Techniken sind.

*Sprung.* Wir haben die Veränderung der Sprungtechnik beobachten können. Wir alle sind ursprünglich von einem Sprungbrett gesprungen und dies mit dem Gesicht nach vorne. Das hat glücklicherweise aufgehört. Gegenwärtig springt man – zum Glück – seitwärts. Weitsprung, Hochsprung, Tiefsprung, Sprung aus dem Stand, Stabhochsprung. Hier haben wir die Gegenstände der Reflexion unserer Freunde Köhler, Guillaume und Meyerson. Ich sage nicht mehr darüber. Diese Techniken variieren unendlich.

*Klettern.* Ich kann Ihnen verraten, daß ich ein sehr schlechter Kletterer auf Bäume, jedoch ein passabler in den Bergen und auf Felsen bin. Unterschied der Erziehung, folglich der Methode.

Eine Methode, auf einen Baum zu klettern, indem man Körper und Baum mit einem Gürtel umschlingt, ist grundsätzlich bei allen sogenannten Primitiven zu finden. Nun benutzen wir aber nicht einmal diesen Gürtel. Wir sehen die Telegraphenarbeiter nur mit ihren Steigeisen und ohne Gürtel klettern. Man müßte ihnen diese Methode beibringen.<sup>9</sup> Die Geschichte der Methoden des Alpinismus ist sehr bemerkenswert. Sie hat während meiner Zeit fabelhafte Fortschritte gemacht.

*Abstieg.* Nichts jagt mehr Schwindelgefühle ein, als einen Kabylen mit seinen Lederpantoffeln absteigen zu sehen. Wie kann er sich halten und seine Pantoffeln nicht verlieren? Ich habe versucht, es genau zu beobachten, es selbst zu tun, aber ich verstehe es nicht.

Ich verstehe übrigens auch immer noch nicht, wie die Damen auf ihren hohen Absätzen gehen können. So gilt es alles zu beobachten und nicht nur zu vergleichen.

*Schwimmen.* Ich habe Ihnen bereits gesagt, was ich darüber denke. Tauchen, Schwimmen; Gebrauch zusätzlicher Mittel: Schläuche, Bretter usw.

<sup>8</sup> Curt Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin 1933.

<sup>9</sup> Ich habe festgestellt, daß sie jetzt endlich in Gebrauch ist (Frühjahr 1935).

Wir sind der Entdeckung der Navigation auf der Spur. Ich war einer derjenigen, die das Buch der de Rougés über Australien kritisierten, ihre Plagiatsaufzeige, an ihre groben Nachlässigkeiten glaubte. Zusammen mit so und soviel anderen habe ich ihren Bericht für eine Legende gehalten: sie hatten die Niol-Niol auf großen Wasserschildkröten reiten sehen (W. Australien N.). Wir haben nun aber inzwischen ausgezeichnete Photographien, auf denen man sieht, daß diese Menschen tatsächlich auf den Schildkröten reiten. Auf die gleiche Weise ist die Geschichte des Stückes Holz, auf dem die Ashanti schwimmen, von Rattray aufgezeichnet worden. Das trifft außerdem mit großer Sicherheit auf die Eingeborenen fast aller Lagunen von Guinea, von Porto-Novo, unserer eigenen Kolonien zu.

*Kraftakte.* Stoßen, ziehen, heben. Jederman weiß, was ein Nierenhaken ist. Es handelt sich um eine erlernte Technik und nicht nur um eine einfache Abfolge von Bewegungen.

Schleudern, hochwerfen, falsch werfen usw.; die Art und Weise, das Wurfobjekt in den Fingern zu halten, ist bemerkenswert und weist große Variationen auf.

Halten. Mit den Zähnen halten, Gebrauch der Zehen, der Schulterachsel usw.

Alle diese Untersuchungen der mechanischen Bewegungen sind gut in Angriff genommen worden. Es handelt sich um die Bildung mechanischer Gleichschaltungen mit dem Körper.

Sie erinnern sich sicherlich an die großartige Theorie von [Franz] Reuleaux über die Bildung dieser Gleichschaltungen. Man denke hier auch an den großen Namen [Louis-Hubert] Farabeuf. Sobald ich mich meiner Faust bediene, um so mehr seit der Mensch den Faustkeil der Chelléen-Kultur hatte, haben sich »Gleichschaltungen« gebildet.

Hierher gehören auch alle die Kunstgriffe der Hand, die Taschenspielerkunst, die Leichtathletik, die Akrobatik usw. Seit je habe ich, wie ich gestehen muß, die größte Bewunderung für die Taschenspieler und die Turner gehabt und habe sie immer noch.

d. *Techniken der Körperpflege, Abreiben, Waschen, Einseifen.* Diese Dinge stammen fast von gestern. Die Erfinder der Seife waren nicht die Alten, die haben sich nicht eingeseift. Es waren die Gallier. Andererseits, unabhängig davon, seifte sich ganz Zentralamerika und Südamerika (im Nordosten) mit dem Panamaholz ein, dem »Brasil«, daher der Name dieses Reiches.

*Pflege des Rachens.* Technik des Hustens und Ausspuckens. Dazu eine persönliche Beobachtung. Ein kleines Mädchen konnte nicht ausspucken und sein Schnupfen verschlechterte sich jedesmal dadurch. Ich habe mich darüber informiert. Im Dorf seines Vaters, in Berry, und besonders in der Familie seines Vaters, kann man nicht spucken. Ich habe ihm beigebracht

auszuspucken. Ich gab ihm vier Sous für jedes Ausspucken. Da es unbedingt ein Fahrrad haben wollte, hat das Mädchen Ausspucken gelernt. Sie ist die erste in der Familie, die ausspucken kann.

*Hygiene der natürlichen Bedürfnisse.* Hierzu könnte ich unzählige Fakten aufzählen.

e. *Technik des Verzehrs. Essen.* Sie erinnern sich an die Anekdote über den Schah von Persien: die von [Harald] Höffding wiederholt wird. Der Schah, bei Napoleon III. eingeladen, ißt mit seinen Fingern; der Kaiser besteht darauf, daß er sich einer goldenen Gabel bedient. »Sie wissen nicht, welches Vergnügen Sie sich versagen«, antwortet ihm der Schah.

Fehlen und Gebrauch des Messers. Einen großen Irrtum beging MacGee, der beobachtet zu haben glaubte, daß die Seri (Halbinsel von Madeline, Kalifornien), die nichts vom Messer hielten, zu den primitivsten Menschen gehörten. Sie haben einfach kein Messer zum Essen, das ist alles!

*Trinken.* Es ist sehr nützlich, den Kindern beizubringen, direkt aus der Quelle zu trinken, vom Strahl usw. oder aus Bächen usw., gleich aus der Flasche zu trinken usw.

f. *Techniken der Fortpflanzung.* Nichts ist technischer als sexuelle Stellungen. Sehr wenige Autoren hatten den Mut, diese Frage zu berühren. Man muß Krauss dankbar sein, seine große Sammlung *Anthropophyteia* veröffentlicht zu haben.\* Nehmen wir zum Beispiel diese Technik der sexuellen Stellung: die Frau hängt ihre Beine an den Knien in die Ellbogen des Mannes ein. Dies ist eine *spezifische* Technik im ganzen pazifischen Raum, von Australien bis nach Peru, über die Behringstraße, während sie anderswo sehr selten ist.

Es gibt alle möglichen Techniken normaler und anormaler Geschlechtsakte. Berührungen mit dem Geschlechtsteil, Vermischung des Atems, Küsse usw. Hier stehen die Techniken und die Sexualmoral in sehr engen Beziehungen zueinander.

g. Es gibt schließlich die *Techniken der Pflege, des Anormalen*: Massagen usw. Aber lassen wir das.

\* Friedrich Salomo Krauss, *Anthropophyteia*. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral, 10 Bde., Wien 1904-13.





Auf der Grundlage der  
Bearbeitung von  
Héctor Carvalho und  
Ernesto Grassi

neu herausgegeben  
von Ursula Wolf

**Aristoteles**

# **METAPHYSIK**

Übersetzt  
von Hermann Bonitz  
(ed. Wellmann)

rowohlt's enzyklopädie  
im Rowohlt Taschenbuch Verlag

**rowohlts enzyklopädie**  
Herausgegeben von Burghard König

4. Auflage Januar 2005

Erstmals erschienen in der Reihe Rowohlts Klassiker  
der Literatur und der Wissenschaft  
Griechische Literatur, Band 9  
Veröffentlicht im Rowohlts Taschenbuch Verlag,  
Reinbek bei Hamburg, März 1994  
Copyright © 1966 und 1994 by  
Rowohlts Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg  
Umschlaggestaltung any.way, Walter Hellmann  
Satz Sabon (Linotronic 500)  
Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck  
Printed in Germany  
ISBN 3 499 55544 1

## Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe	7
Einleitung	9
Bibliographie	24
Textübersicht	29
Übersetzung <i>Metaphysik</i>	37
Anmerkungen	385
Namenregister	400
Begriffsregister	402
Register der griechischen Termini	411

20. Haltung (*héxis*)

1. Die Tätigkeit des Haltenden und des Gehaltenen. • 2. Disposition, kraft deren sich etwas gut oder schlecht befindet.

(1.) Haltung nennt man in der einen Bedeutung z. B. die wirkliche Tätigkeit des Haltenden und des Gehaltenen als eine Art von Handlung oder Bewegung; denn wenn das eine hervorbringt, das andere hervorgebracht wird, so findet sich als vermittelnd die Hervorbringung, und ebenso findet sich zwischen dem, welcher ein Kleid hält, und dem gehaltenen Kleide als vermittelnd die Haltung. Haltung in diesem Sinne kann man offenbar nicht wieder halten, denn sonst würde ein Fortschritt ins Unendliche stattfinden, wenn es möglich sein sollte, daß man die Haltung des Gehaltenen halte. (2.) In einem andern Sinne aber nennt man Haltung die Disposition, nach welcher das in einem bestimmten Zustand Befindliche sich gut oder schlecht befindet, und dies zwar entweder an sich oder in Beziehung auf ein anderes; so ist z. B. die Gesundheit eine Haltung, denn sie ist eine solche Disposition. Ferner schreibt man auch Haltung dem zu, was ein Teil einer solchen Disposition ist; deshalb ist auch die Tüchtigkeit der Teile eine Haltung.

21. Affektion (*páthos*)

1. Qualität, hinsichtlich derer sich ein Ding ändern kann. • 2. Die Veränderung selbst. • 3. Schädliche Veränderung. • 4. Große Unglücksfälle und Leiden.

(1.) Affektion nennt man in *einem* Sinne eine Qualität, in bezug auf welche Qualitätsveränderung stattfinden kann, z. B. weiß und schwarz, süß und bitter, Leichtigkeit und Schwere und was dergleichen mehr ist. (2.) In einem anderen Sinne nennt man die bereits wirklich eintretenden Tätigkeiten und Qualitätsveränderungen Affektionen. (3.) Ferner nennt man unter diesen in strengerm Sinne Affektionen die schädlichen Qualitätsveränderungen und Bewegungen und am meisten die schmerzhaft schädlichen. (4.) Ferner werden übergroße Unglücksfälle und Schmerzen Affektionen genannt.

22. Privation (*stérēsis*)

1. Bedeutungen von «Privation». (a) Fehlen einer Eigenschaft, die ein Ding (i) seiner Natur nach nicht besitzen kann, (ii) die es bzw. Dinge in seiner Gattung von Natur aus haben können, (iii) die es zu diesem Zeitpunkt haben könnte. (b) Gewaltsame Entziehung. • 2. Es gibt so viele Bedeutungen der Privation wie des *alpha privativum* bzw. der Vorsilbe «un».

(1.a)(i) Privation schreibt man in der einen Bedeutung einem Dinge zu, wenn es etwas von dem nicht besitzt, was seiner Natur nach geeignet ist, besessen zu werden, gesetzt auch jenes Ding selbst sei nicht geeignet, es zu besitzen; so schreiben wir z. B. der Pflanze Privation der Augen zu. (ii) In einem anderen Sinne schreiben wir einem Dinge Privation zu, wenn es, entweder es selbst oder doch seine Gattung, geeignet, etwas zu besitzen (*échein*), dies nicht besitzt; auf andere Weise z. B. legt man dem Menschen und dem Maulwurf Privation des Sehens bei, dem einen der Gattung nach, dem anderen in betreff des Individuums. (iii) Ferner schreibt man einem Dinge Privation zu, wenn es, von Natur befähigt, etwas zu besitzen, und zwar zu der Zeit, wenn es befähigt ist, dies doch nicht besitzt; die Blindheit nämlich ist zwar eine Privation, aber blind heißt nicht, wer in irgendeinem Alter kein Sehvermögen hat, sondern wer es in dem Alter nicht besitzt, wo er es zu besitzen von Natur befähigt ist, und in gleicher Weise, wenn jemand etwas nicht hat, worin<sup>82</sup> und wonach und wozu und wie er es zu haben von Natur geeignet ist. (b) Ferner nennt man die gewaltsame Entziehung (*apháresis*) eines Dinges Privation.

(2.) Und überhaupt in allen den Bedeutungen, in welchen man Negationen (*apopháseis*) durch ein vorgesetztes *un* gebraucht, in diesen allen spricht man auch von Privation. So schreibt man dem Ungleichen Privation zu, weil es, obwohl von Natur dazu geeignet, die Gleichheit nicht besitzt, dem Unsichtbaren, weil es Farbe überhaupt nicht besitzt, und dem Unfüßigen, weil es Füße überhaupt nicht oder nur schlecht hat, ferner dem unkernigen Obste z. B., weil es etwas nur in geringem Maße hat, d. h., weil es dasselbe gewissermaßen schlecht hat; ferner anderem darum, weil es etwas nicht leicht oder nicht gut hat, z. B. dem Unteilbaren nicht

Carl King  
Berlin 1/2002

ARISTOTELES

# Nikomachische Ethik

ÜBERSETZUNG UND NACHWORT  
VON FRANZ DIRLMEIER  
ANMERKUNGEN VON ERNST A. SCHMIDT

PHILIPP RECLAM JUN. STUTTGART

## DER AUFBAU DER NIKOMACHISCHEN ETHIK

(Nach den Hinweisen des Textes)

- Buch I Das höchste von allen Gütern, die man durch Handeln erreichen kann, ist das *Glück*. *Glück* ist ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften *Tüchtigkeit*. Also müssen wir fragen, was *Tüchtigkeit* ist. Die Formen der *Tüchtigkeit* sind teils *ethisch*, teils *dianoëtisch*.  
Also folgt:
- Buch II–V Die Formen der *ethischen* Tüchtigkeit.
- Buch VI Die Formen der *dianoëtischen* Tüchtigkeit.
- Buch VII, 1–11 Die *Unbeherrschtheit* und Beherrschtheit: zu den Charaktereigenschaften, die man meiden muß, gehört die *Unbeherrschtheit*.
- Buch VII, 12–15 Über die Unbeherrschtheit haben wir nun gesprochen... sodann muß man über *Lust* und Unlust zur Klarheit kommen, denn *Tüchtigkeit* und Minderwertigkeit des Charakters treten auf dem Gebiete von *Lust* und Unlust in Erscheinung. – Erste Behandlung des Lustproblems.
- Buch VIII–IX Wir wollen jetzt von der *Freundschaft* sprechen, denn sie ist eine *Tüchtigkeit*.
- Buch X, 1–5 Darauf folgt passend eine Untersuchung über die *Lust*. – Zweite Behandlung des Lustproblems.
- Buch X, 6–10 Unsere Gedanken über die verschiedenen Formen der *Tüchtigkeit*, der *Freundschaft* und der *Lust* haben wir nun ausgesprochen, und so bleibt noch die Aufgabe, das Wesen des *Glückes* darzustellen.

Universal-Bibliothek Nr. 8586

Alle Rechte vorbehalten.

© für diese Ausgabe 1969 Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart  
Sämtliche Rechte an der Übersetzung der »Nikomachischen Ethik«  
des Aristoteles liegen beim Akademie-Verlag GmbH, Berlin

Bibliographisch ergänzte Auflage 1983

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2001

RECLAM und UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken  
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart

ISBN 3-15-008586-1

Die Ziffern auf jeder Seite oben verweisen auf Seite, Spalte und Zeile des griechischen Textes der Berliner Akademie-Ausgabe von 1831 (Immanuel Bekker), nach der heute normalerweise jeder Aristoteles-Text zitiert wird. Diese Stellenangaben erscheinen auch in den Anmerkungen, so daß das Auffinden einer Stelle in einer griechischen Ausgabe ohne Schwierigkeit und in dem hier gegebenen Text mit wenig Mühe möglich ist. Die Kapiteleinteilung ist ebenfalls aus der Akademie-Ausgabe übernommen. Runde Klammern im Text bezeichnen stets einen verdeutlichenden Zusatz des Übersetzers. Bei nicht ganz leicht zu übersehenden Gedankengängen hat der Übersetzer den Text durch Ziffern oder Buchstaben gegliedert.

## BUCH I

1. Jedes<sup>1</sup> praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen<sup>2</sup> strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von »Gut« als »das Ziel, zu dem alles strebt«<sup>3</sup>. Dabei zeigt sich aber ein Unterschied zwischen Ziel und Ziel: das eine Mal ist es das reine Tätig-sein, das andere Mal darüber hinaus das Ergebnis des Tätig-seins: das Werk. Wo es Ziele über das Tätig-sein hinaus gibt, da ist das Ergebnis naturgemäß wertvoller<sup>4</sup> als das bloße Tätig-sein. Da es aber viele Formen des Handelns, des praktischen Könnens und des Wissens gibt, ergibt sich auch eine Vielzahl von Zielen: Ziel der Heilkunst ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, das Ziel der Kriegskunst: Sieg, der Wirtschaftsführung: Wohlstand. Überall nun, wo solche »Künste« einem bestimmten Bereich untergeordnet sind – so ist z. B. der Reitkunst untergeordnet das Sattlerhandwerk und andere Handwerke, die Reitzeug herstellen, während die Reitkunst ihrerseits, wie das gesamte Kriegswesen, unter der Feldherrnkunst steht, und was dergleichen Unterordnungen mehr sind –, da ist durchweg das Ziel der übergeordneten Kunst höheren Ranges<sup>5</sup> als das der untergeordneten: um des ersteren willen wird ja das letztere verfolgt.

Hierbei ist es gleichgültig, ob das Tätig-sein selber Ziel des Handelns ist oder etwas darüber hinaus wie bei den eben aufgezählten Künsten.

Wenn es nun wirklich für die verschiedenen Formen des Handelns ein Endziel gibt, das wir um seiner selbst willen erstreben<sup>6</sup>, während das übrige nur in Richtung auf dieses Endziel gewollt wird, und wir nicht jede Wahl im Hinblick auf ein weiteres Ziel treffen – das gibt nämlich ein Schreiten ins Endlose<sup>7</sup>, somit ein leeres und sinnloses Streben –, dann

## BUCH II

1. Die Tüchtigkeit ist also zweifach: es gibt Vorzüge des Verstandes (dianoëtische) und Vorzüge des Charakters (ethische). Die ersteren nun gewinnen Ursprung und Wachstum vorwiegend durch Lehre, weshalb sie Erfahrung und Zeit brauchen, die letzteren sind das Ergebnis von Gewöhnung.<sup>1</sup> Daher auch der Name (ethisch, von *ēthos*), der sich mit einer leichten Variante<sup>2</sup> von dem Begriff für Gewöhnung (*ēthos*) herleitet. Somit ist auch klar, daß keiner der Charaktervorzüge uns von Natur eingeboren ist.<sup>3</sup> Denn kein Naturding läßt sich in seiner Art umgewöhnen. Es ist in der Natur des Steines zu fallen. Keine Gewöhnung wird ihn zum Steigen bringen, selbst wenn man ihn daran gewöhnen wollte, indem man ihn unzählige Male in die Höhe wirft. Und das Feuer läßt sich nicht nach unten zwingen und keinem Ding, das von Natur in bestimmter Richtung festgelegt ist, kann man ein anderes Verhalten angewöhnen. Also entstehen die sittlichen Vorzüge in uns weder mit Naturzwang noch gegen die Natur, sondern es ist unsere Natur, fähig zu sein sie aufzunehmen, und dem vollkommenen Zustande nähern wir uns dann durch Gewöhnung.

Ferner: was von Natur in uns anwesend ist, davon bringen wir zunächst nur die Anlage mit und lassen dies dann erst später aktiv in Erscheinung treten. Ein klares Beispiel bietet die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung. Wir haben ja nicht durch wiederholte Akte des Sehens oder Hörens die Fähigkeit der Wahrnehmung bekommen, sondern umgekehrt: die Fähigkeit war da und dann haben wir sie benützt – nicht etwa infolge der Benützung erst erhalten. Die sittlichen Werte dagegen gewinnen wir erst, indem wir uns tätig bemühen. Bei Kunst und Handwerk ist es genauso. Denn was man erst lernen muß, bevor man es ausführen kann, das

lernt man, indem man es ausführt: Baumeister wird man, indem man baut, und Kitharakünstler, indem man das Instrument spielt. So werden wir auch gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen, indem wir besonnen, und tapfer, indem wir tapfer handeln.

Dies wird auch bestätigt durch eine Tatsache des staatlichen Lebens: die Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewöhnung zu veredeln, und dies ist die Tendenz eines jeden Gesetzgebers. Wenn er dabei nicht richtig verfährt, so verfehlt er sein Ziel, und so kommt es zu dem Unterschied zwischen guter Verfassung und verfehlter Verfassung.

Ferner: aus denselben Ursachen und durch dieselben Mittel entsteht jeweils die sittliche Tüchtigkeit und vergeht sie auch wieder. Desgleichen Geschicklichkeit in Kunst und Handwerk. Durch das Spielen der Kithara entstehen die guten und die schlechten Musiker. Entsprechend ist es bei den Baumeistern und allen übrigen Berufen. Werkgerechtes Bauen wird gute, das Gegenteil schlechte Baumeister hervorbringen. Wäre dem nicht so, so wäre der Lehrer überflüssig und es gäbe nur geborene Kömner und geborene Stümper. So ist es denn auch bei den sittlichen Werten. Denn durch das Verhalten in den Alltagsbeziehungen zu den Mitmenschen werden die einen gerecht, die andern ungerecht. Und durch unser Verhalten in gefährlicher Lage, Gewöhnung an Angst oder Zuversicht, werden wir entweder tapfer oder feige. Dasselbe trifft zu bei den Regungen der Begierde und des Zorns: die einen werden besonnen und gelassen, die anderen hemmungslos und jähzornig, je nachdem sie sich so oder so in der entsprechenden Lage benehmen. Mit einem Wort: aus gleichen Einzelhandlungen erwächst schließlich die gefestigte Haltung. Darum müssen wir unseren Handlungen einen bestimmten Wertcharakter erteilen, denn je nachdem sie sich gestalten, ergibt sich die entsprechende feste Grundhaltung<sup>4</sup>. Ob wir also gleich von Jugend auf<sup>5</sup> in dieser oder jener Richtung uns formen – darauf kommt nicht wenig an, sondern sehr viel, ja alles.



2. Der Teil der Philosophie, mit dem wir es hier zu tun haben, ist nicht wie die anderen<sup>6</sup> rein theoretisch – wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden. Sonst wäre dieses Philosophieren ja nutzlos. Daher müssen wir unser Augenmerk auf das Gebiet des Handelns richten, auf die Frage, wie wir die einzelnen Handlungen gestalten sollen, denn diese beeinflussen, wie wir gesagt haben, in entscheidender Weise das Wie der sich herausbildenden ethischen Grundhaltungen.

Nun ist der Satz: »nach der richtigen Planung handeln« allgemein anerkannt<sup>7</sup> und sei (somit vorläufig) vorausgesetzt. Später<sup>8</sup> soll dann darüber gesprochen werden, was das ist: »richtige Planung« und in welcher Beziehung sie zu den (ethischen) Wesensvorzügen steht. Über das eine möge hierbei im vorhinein Übereinstimmung festgestellt sein, daß von einer Untersuchung über ethische Fragen nur umrißhafte Gedankenführung, nicht aber wissenschaftliche Strenge gefordert werden darf. Wir haben ja schon eingangs<sup>9</sup> ausgesprochen, daß die Form der Untersuchung, die wir verlangen dürfen, dem Erkenntnisgegenstand entsprechen muß. Im Bereiche des Handelns aber und der Nützlichkeiten gibt es keine eigentliche Stabilität – übrigens auch nicht in Fragen der Gesundheit. Wenn dies aber schon bei übergreifenden Aussagen (in der Ethik) zutrifft, so kann Exaktheit noch viel weniger bei der Darstellung von Einzelfällen des Handelns vorhanden sein: diese fallen weder unter eine bestimmte »Technik« noch Fachtradition. Der Handelnde ist im Gegenteil jeweils auf sich selbst gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten, man denke nur an die Kunst des Arztes und des Steuermanns.

Indes, auch wenn die gegenwärtige Untersuchung Schwierigkeiten dieser Art bietet, so muß man doch versuchen, (ihr) Hilfe zu leisten. Als erste Erkenntnis nun ist festzuhalten die, daß alles was irgendwie einen Wert darstellt, seiner Natur nach durch ein Zuviel oder ein Zuwenig<sup>10</sup> zerstört

werden kann. Wir sehen es – um weniger Augenfälliges durch greifbare Tatsachen zu klären – an der Kraft und der Gesundheit: die Körperstärke wird durch ein Zuviel an Sport genauso geschädigt wie durch ein Zuwenig. Übermaß in Speise und Trank richtet die Gesundheit ebenso zugrunde wie Unterernährung, während ein richtiges Maß sie erzeugt, steigert und erhält. Dasselbe ist nun der Fall bei der Besonnenheit, der Tapferkeit<sup>11</sup> und den übrigen Wesensvorzügen. Wer vor allem davonläuft und sich fürchtet und nirgends ausharrt, wird ein Feigling. Wer überhaupt vor nichts Angst hat und auf alles losgeht, der wird ein sinnloser Draufgänger. Wer sich in jeden Genuß stürzt und sich nichts versagt, wird haltlos, wer jeden meidet wie die Spießler, wird stumpfsinnig. So wird denn besonnenes und mannhaftes Wesen durch das Zuviel und das Zuwenig zerstört, dagegen bewahrt, wenn man der rechten Mitte folgt.

Es kommt aber nicht nur ihr Entstehen und ihr Wachsen sowie andererseits ihr Vergehen aus denselben Ursachen und von denselben Wirkungen, sondern es wird sich auch ihre Verwirklichung im Einzelfall im selben Umkreis bewegen, denn so ist es auch bei den mehr sinnenfälligen Dingen, z. B. bei der körperlichen Kraft. Sie entsteht, indem man reichlich Nahrung aufnimmt und ein hartes Training durchhält – und es ist dann gerade der gestählte Sportsmann, der so etwas am besten bewältigt. So ist es nun auch bei den sittlichen Werten: indem wir uns sinnliche Genüsse versagen, werden wir beherrscht, und sind wir's einmal geworden, so haben wir am ehesten die Kraft uns ihrer zu enthalten. Bei der Tapferkeit ist es nicht anders: indem wir uns daran gewöhnen, Gefahren zu verachten und sie zu meistern, werden wir tapfer, und sobald wir es sind, können wir ihrer am sichersten Herr werden.

Als Anzeichen, ob man bereits eine feste Grundhaltung erlangt hat, muß man das Gefühl von Lust oder Unlust nehmen, das sich bei den einzelnen Akten einstellt. Wer Sinnengenuß<sup>12</sup> von sich fernhält und eben darüber Freude

empfindet, der ist besonnen; wer sich nur widerwillig überwindet, ist haltlos. Wer die Gefahren durchsteht, und zwar mit Freude oder doch wenigstens ohne Mißstimmung, der ist tapfer; wer sich verstimmen läßt, feige. In den Bereichen von Lust und Unlust nämlich entfalten sich die Vorzüge des Charakters; denn (1) die Lust ist Anlaß, daß wir das Schlechte tun, der Unlust folgend unterlassen wir das Gute. Daher muß schon von früher Jugend an, wie Platon sagt<sup>13</sup>, eine bestimmte Führung da sein, die Lust und Unlust da empfinden lehrt, wo es am Platze ist; denn dies ist die richtige Erziehung.

Ferner (2): Sittliche Tüchtigkeit hat es mit Taten und Affekten<sup>14</sup> zu tun: jedem Affekt aber und jeder Tat folgt Lust und Unlust. Auch aus diesem Grunde also steht sittliche Tüchtigkeit im Zusammenhang mit Lust und Unlust.

(3) Darauf weisen auch die Formen des Strafens hin, die mit diesen Mitteln arbeiten. Sie sind ja in gewissem Sinne Heilverfahren. Diese aber wirken grundsätzlich durch Kontraste.

Ferner (4): Wie wir vorhin<sup>15</sup> gesagt haben, zeigt jede Grundhaltung der Seele ihr eigentliches Wesen in der Bezogenheit auf dieselben Dinge und in dem Bereich derselben Dinge, von denen her sie den Anstoß zum Besser- oder Schlechterwerden empfängt. Nun werden aber die Menschen minderwertig durch Lust und Unlust, indem sie diese gierig erstreben oder meiden, und zwar jeweils die Arten, die man nicht soll, oder wann man es nicht soll oder wie man es nicht soll – oder wie immer die Kategorien des Verkehrten<sup>16</sup> hier lauten mögen. Daher sind bei Wesensbestimmungen der sittlichen Tüchtigkeit auch schon Begriffe aufgetaucht wie »Unabhängigkeit<sup>17</sup> von Lust- und Schmerzempfindung« oder »Stille der Seele«. Diese Definitionen sind aber nicht gut, weil sie das so einfachhin aussprechen, ohne beizufügen: »so wie man soll« oder »wie man nicht soll« oder »dann wann man soll« und was dergleichen Zusätze mehr sind. Als Grundlage gilt uns also nunmehr der Satz: die Trefflichkeit

des Charakters ist grundsätzlich abgestellt auf hochwertiges Handeln in der Auseinandersetzung mit Lust und Unlust, die Verderbtheit auf das Gegenteil.

(5) Auch aus folgendem Tatbestand können wir noch Klarheit über dasselbe Thema gewinnen: es gibt drei Gegenstände<sup>18</sup>, die wir erstreben und drei, die wir meiden: das Schöne, das Nützliche und das Angenehme einerseits – das Häßliche, das Schädliche und das Unangenehme andererseits. Hier wird dem trefflichen Manne stets die richtige Entscheidung gelingen, der Minderwertige wird sie verfehlen. Dies gilt besonders für das Verhalten gegenüber der Lust. Denn diese ist allen Lebewesen zugänglich, und sie ist im Gefolge aller Gegenstände, die unter unsere Wahl fallen. Auch das Wertvolle und Nützliche erscheint ja als lustvoll.<sup>19</sup>

Ferner (6): die Lust ist von frühester Kindheit an mit uns aufgewachsen, wie eine Farbe so tief ist die Empfänglichkeit dafür in das Gewebe unseres Lebens eingedrungen. Darum ist es so schwer, sie wieder herauszureiben.

(7) Außerdem legen wir alle, die einen mehr, die anderen weniger, auch an unser Handeln den Maßstab von Lust oder Unlust an. So muß denn unsere ganze Untersuchung sich notwendig um diesen Punkt bewegen, denn auf das Handeln wirkt es sich bedeutsam aus, ob man Freude und Unlust in der rechten oder in der falschen Weise erlebt.

(8) Und schließlich ist es schwerer gegen die Lust anzukämpfen als gegen den Zorn, wie Heraklit sagt.<sup>20</sup> Aber gerade an der härteren Aufgabe pflegt sich sowohl Kunst und Handwerk als auch (charakterliche) Trefflichkeit zu erproben, denn es hat ja auch der Erfolg in harter Aufgabe höheren Rang. Also auch deshalb ist dies das ganze Anliegen sowohl der Ethik als auch der Staatskunst: Lust und Unlust. Denn wer diese beiden richtig in sein Leben einbezieht, wird ein trefflicher Mann – wer es falsch macht, wird schlecht.

Folgendes sei als Ergebnis ausgesprochen: (a) sittliche Trefflichkeit entfaltet sich im Bereich von Lust und Unlust. (b) Sie wird durch dieselben Akte, aus denen sie entsteht,

auch gemehrt und – wenn diese Akte sich nicht in derselben Weise wiederholen – auch zerstört. (c) Sie verwirklicht sich in demselben Umkreis, aus dem sie ihren Ursprung gewonnen hat.

3. Nun könnte die Frage gestellt werden, wie es denn gemeint sei, wenn wir sagen, man müsse gerecht werden durch gerechtes Handeln und besonnen durch besonnenes Handeln. Denn gerechtes und besonnenes Handeln setze ja schon voraus, daß man gerecht und besonnen sei, genauso wie Leistungen in Grammatik und Musik bereits Vertrautheit damit voraussetzen. Oder trifft diese Annahme schon bei den fachlichen Leistungen gar nicht zu? Es ist ja immerhin möglich, in der Grammatik etwas zustande zu bringen aus Zufall oder mit fremder Hilfe, so daß man als wirklicher Könnner erst dann gelten darf, wenn man (selbständig) auf grammatischem Gebiet etwas geleistet hat und zwar in sachgerechter Weise. Das aber bedeutet: gemäß der Grammatikkenntnis, über die man eigenständig verfügt.

Und ferner: es gibt gar keine Ähnlichkeit zwischen fachlichem Können und sittlichen Vorzügen. Denn was durch fachliches Können hervorgebracht wird, hat seinen Wert in sich selbst: da genügt es also, wenn das Werk einfach in charakteristischer Beschaffenheit schließlich da ist. Dagegen haben Handlungen im Bereich des Sittlichen nicht dann ohne weiteres den Charakter des Gerechten oder Besonnenen, wenn sie selbst einfach in charakteristischer Erscheinungsform auftreten, sondern es muß auch der handelnde Mensch selbst in einer ganz bestimmten Verfassung<sup>21</sup> wirken. Er muß erstens wissentlich, zweitens auf Grund einer klaren Willensentscheidung handeln, einer Entscheidung, die um der Sache selbst willen gefällt ist, und drittens muß er mit fester und unerschütterlicher Sicherheit handeln.<sup>22</sup> Für den Besitz fachlichen Könnens spielen diese Forderungen keine Rolle: da ist nur klares Wissen vonnöten. Für den Besitz sittlicher Vorzüge dagegen bedeutet das Wissen wenig oder nichts, wogegen auf die anderen Bedingungen nicht wenig,

sondern schlechthin alles ankommt, jene Bedingungen, die verwirklicht werden, indem man häufig gerechte und besonnene Handlungen vollzieht.

Man bezeichnet also Handlungen als gerecht und besonnen, wenn sie so sind, wie sie der gerechte oder besonnene Mensch vollbringen würde. Indes, gerecht und besonnen ist nicht ohne weiteres jeder, der solche Handlungen vollbringt: er muß sie auch im selben Geiste vollbringen wie die gerechten und besonnenen Menschen. Es ist also richtig, zu sagen, daß ein Mensch gerecht wird, wenn er gerecht handelt, und besonnen, wenn er besonnen handelt. Ohne solches Handeln aber hat niemand auch nur die leiseste Aussicht, jemals ein sittlich wertvoller Mensch zu werden.<sup>23</sup>

Und dennoch handeln die meisten Menschen nicht so, sondern sie nehmen ihre Zuflucht zur Theorie, glauben »Philosophen« zu sein<sup>24</sup> und so zur sittlichen Tüchtigkeit zu gelangen. Sie halten es wie jene Kranken, die mit Eifer auf den Arzt hinhören, aber nichts von dem tun, was er anordnet. Sowenig nun letztere durch ein solches Verfahren zur Gesundheit des Leibes kommen werden, sowenig die ersteren durch ein derartiges »Philosophieren« zur Gesundheit der Seele.

4. Unsere nächste Frage lautet nunmehr: was ist die sittliche Tüchtigkeit?<sup>25</sup> Es gibt bekanntlich dreierlei seelische Phänomene: irrationale Regungen, Anlagen und feste Grundhaltungen. Zu einer dieser drei Klassen wird die sittliche Tüchtigkeit wohl gehören. Als »irrationale Regungen« bezeichne ich die Begierde, den Zorn, die Angst, die blinde Zuversicht, den Neid, die Freude, die Regung der Freundschaft, des Hasses, die Sehnsucht, die Mißgunst, das Mitleid – kurz, Empfindungen, die von Lust oder Unlust begleitet werden. »Anlage« ist das, wodurch wir als fähig bezeichnet werden, die irrationalen Regungen zu fühlen: wodurch wir z. B. fähig sind in Zorn oder Unlust zu geraten oder Mitleid zu fühlen. »Feste Grundhaltung« ist etwas, kraft dessen wir uns den irrationalen Regungen gegenüber richtig oder un-

richtig verhalten. Einer Zornesregung gegenüber ist z. B. unser Verhalten dann unrichtig, wenn wir sie zu heftig oder zu schwach empfinden, dagegen richtig, wenn es in einer gemäßigten Weise geschieht. Bei den anderen Regungen ist es ähnlich.

Nun: irrationale Regungen sind weder die sittlichen Vorzüge noch die Fehler, denn erstens werden wir nicht auf Grund der irrationalen Regungen gut oder schlecht genannt, sondern auf Grund der sittlichen Vorzüge oder Fehler. Und wir werden auch nicht wegen solcher Regungen gelobt oder getadelt – man lobt ja nicht einen, der Angst oder Zorn fühlt, und getadelt wird andererseits nicht das Zornigwerden schlechthin, sondern eine gewisse Form des Zornigwerdens – Lob und Tadel werden uns vielmehr zuteil nach Maßgabe unserer sittlichen Vorzüge oder Fehler. Zweitens: Zorn und Angst kommen über uns ohne unsere vorherige Entscheidung, sittliche Handlungen dagegen sind eine Form von Entscheidungen oder enthalten jedenfalls ein Element der Entscheidung. Und drittens spricht man bei den irrationalen Regungen von einem Bewegtwerden, bei den sittlichen Vorzügen und Fehlern dagegen ist nicht die Rede von Bewegtwerden, sondern von einem bestimmten Dauerzustand.

Aus diesen Gründen sind die sittlichen Vorzüge aber auch keine »Anlage«. Denn wir werden nicht als gut oder als schlecht bezeichnet, weil wir die nicht weiter bestimmte Anlage haben, irrationale Regungen empfinden zu können, und werden auch nicht deshalb gelobt oder getadelt. Und ferner: die Anlagen sind uns angeboren, gut oder schlecht zu werden dagegen ist uns nicht angeboren. Wir haben darüber vorher schon gesprochen.<sup>26</sup>

Wenn nun also die sittlichen Werte weder irrationale Regungen noch Anlagen sind, so verbleibt nur noch, daß sie feste Grundhaltungen sind.

5. Was die sittliche Tüchtigkeit der Gattung nach ist, haben wir somit festgestellt. Es gilt jedoch nicht nur einfach so auszusprechen, daß sie eine feste Grundhaltung ist, sondern

auch zu bestimmen, von welcher Art<sup>27</sup> diese Haltung ist. Man darf nun behaupten, daß jede Trefflichkeit ihrem Träger und dessen Leistung Rang verleiht. So macht z. B. die Trefflichkeit des Auges sowohl das Auge als auch dessen Leistung hervorragend. Denn die Trefflichkeit des Auges ist es ja, die bewirkt, daß wir gut sehen. Ähnlich bewirkt die Trefflichkeit des Pferdes einerseits, daß das Pferd hervorragend ist, andererseits, daß es tüchtig ist im Laufen und im Tragen des Reiters und im Standhalten gegen die Feinde. Wenn dies nun in jedem Falle gilt, so auch gewiß beim Menschen. Dessen Trefflichkeit ist dann jene feste Grundhaltung, von der aus er tüchtig wird und die ihm eigentümliche Leistung in vollkommener Weise zustande bringt.

Wie dies möglich ist, haben wir schon gesagt<sup>28</sup>, und es wird auch dadurch noch klarer werden, daß wir betrachten, welches das artbildende Merkmal der sittlichen Tüchtigkeit ist. Nun, man kann bei allem was ein Kontinuum<sup>29</sup> und (in infinitum) teilbar ist, ein Mehr, ein Weniger und ein Gleiches fassen und zwar in der Beziehung auf das Ding selbst oder in der Beziehung auf uns, wobei unter »das Gleiche« das Mittlere zu verstehen ist zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Unter dem Mittleren des Dinges verstehe ich das, was von den beiden Enden gleichen Abstand hat und für alle Menschen eines ist und dasselbe. Mittleres dagegen in Hinsicht auf uns ist das, was weder zu viel ist noch zu wenig: dies jedoch ist nicht eines und dasselbe für alle. Ein Beispiel: wenn der Wert 10 zu viel ist und der Wert 2 zu wenig, so gilt 6 als das Mittlere in bezug auf die Sache, denn es übertrifft den einen Wert um denselben Betrag, um den es hinter dem anderen zurückbleibt. Das ist das arithmetische Mittel<sup>30</sup>. Das Mittlere jedoch in Hinsicht auf uns darf nicht so verstanden werden, denn wenn eine Eßration von 10 Minen<sup>31</sup> für einen Einzelnen zu viel, eine solche von 2 Minen aber zu wenig ist, so wird deshalb der Trainer nicht gerade 6 Minen anordnen. Denn auch dieses Quantum könnte je nachdem zu groß oder zu klein sein. Für einen

Milon<sup>32</sup> ist das zu wenig, für einen Anfänger in Körperübungen dagegen zu viel. Ähnliches gilt für Wettlauf und Ringkampf. So meidet also jeder Sachkundige das Übermaß und das Zuwenig und sucht nach dem Mittleren und dieses wählt er, allerdings nicht das rein quantitativ Mittlere, sondern das Mittlere in der Beziehung auf uns.

Wenn also jede »Kunst« ihr Werk zur Vollendung dadurch bringt, daß sie auf das Mittlere blickt und ihr Werk diesem annähert – man pflegt daher beim Anblick vollendeter Kunstwerke zu urteilen: »hier ist nichts wegzunehmen und nichts hinzuzufügen«, erkennt also an, daß ein Zuviel und ein Zuwenig die Harmonie zerstört, die richtige Mitte dagegen sie erhält –, wenn also die bedeutenden Künstler bei ihrem Schaffen auf dieses Ausgewogene blicken, die sittliche Tüchtigkeit aber, hierin der Natur vergleichbar, genauer und besser waltet als jede Kunst, dann müssen wir schließen: sittliche Tüchtigkeit zielt wesentlich auf jenes Mittlere ab. Ich meine natürlich die Tüchtigkeit des Charakters. Denn diese entfaltet sich im Bereiche der irrationalen Regungen und des Handelns und da gibt es das Zuviel, das Zuwenig und das Mittlere. Bei der Angst z. B. und beim Mut, beim Begehren, beim Zorn, beim Mitleid und überhaupt bei den Erlebnissen von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und Zuwenig und keines von beiden ist richtig. Dagegen diese Regungen zur rechten Zeit zu empfinden und den rechten Situationen und Menschen gegenüber sowie aus dem richtigen Beweggrund und in der richtigen Weise – das ist jenes Mittlere, das ist das Beste, das ist die Leistung der sittlichen Tüchtigkeit. Ähnlich (wie bei den irrationalen Regungen) treffen wir das Zuviel, das Zuwenig und das Mittlere auf dem Gebiet des Handelns. Die sittliche Tüchtigkeit aber entfaltet sich eben auf dem Gebiet der irrationalen Regungen und des Handelns, wobei das Zuviel ein Fehler ist und das Zuwenig getadelt wird, das Mittlere aber ein Treffen des Richtigen ist und gelobt wird. Die beiden eben genannten Momente aber sind bezeichnend für die sittliche Tüchtigkeit.

So ist denn die sittliche Tüchtigkeit eine Art von Mitte, insofern sie eben wesentlich auf das Mittlere abzielt.

Weiter: fehlen kann man auf vielfache Weise, gehört doch das Schlechte, wie schon die Pythagoreer<sup>33</sup> vermuteten, auf die Seite des Unbegrenzten, das Gute auf die des Begrenzten – das Richtige dagegen kann man nur auf eine einzige Weise treffen, weshalb denn auch das eine leicht, das andere schwer ist: leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen. Auch aus diesem Grunde ist also das Zuviel und das Zuwenig der sittlichen Minderwertigkeit, dagegen die Mitte der sittlichen Tüchtigkeit zugeordnet.

»Edle sind einfacher Art, hundertfach schillert der Böse.«<sup>34</sup>

6. So ist also sittliche Werthaftigkeit eine feste, auf Entscheidung hingebundene Haltung; sie liegt in jener Mitte, die die Mitte in bezug auf uns ist, jener Mitte, die durch den richtigen Plan festgelegt ist, d. h. durch jenen, mit dessen Hilfe der Einsichtige (die Mitte) festlegen würde. Sie ist Mitte zwischen den beiden falschen Weisen, die durch Übermaß und Unzulänglichkeit charakterisiert sind, und weiter: sie ist es dadurch, daß das Minderwertige teils hinter dem Richtigen zurückbleibt, teils darüber hinauschießt und zwar im Bereiche der irrationalen Regungen und des Handelns – wohingegen die sittliche Tüchtigkeit das Mittlere zu finden weiß und sich dafür entscheidet. Wenn wir daher auf ihr immanentes Wesen und die begriffliche Darstellung dieses Wesens schauen, so ist die sittliche Vortrefflichkeit eine Mitte, fragen wir jedoch nach Wert und gültiger Leistung, so steht sie auf höchster Warte.<sup>35</sup>

Indes kann unsere Theorie der Mitte nicht auf jedes Handeln<sup>36</sup> und auf alle irrationalen Regungen angewendet werden, denn letztere schließen bisweilen schon in ihrem bloßen Namen das Negative ein, z. B. Schadenfreude<sup>37</sup>, Schamlosigkeit, Neid – und auf der Seite des Handelns: Ehebruch, Diebstahl, Mord. All diese und ähnliche Dinge werden ja deshalb getadelt, weil sie in sich negativ sind und nicht nur dann, wenn sie in einem übersteigerten oder unzureichenden

Maße auftreten. Es ist also unmöglich, hier jemals das Richtige zu treffen: es gibt nur das Falschmachen. Und es ist auch über den sittlichen oder unsittlichen Charakter solchen Tuns kein Schwanken möglich, etwa ob es Ehebruch mit der richtigen Frau oder zur rechten Zeit oder in der richtigen Weise gebe – sondern das einfache Vollziehen irgendeiner derartigen Handlung bedeutet falsches Handeln. Ähnlich sinnlos ist ferner die Annahme, es gebe beim ungerechten, feigen und wollüstigen Handeln Mitte, Übermaß und Unzulänglichkeit, denn auf diese Weise käme man zu dem Ansatz einer Mitte auch für Übermaß und Unzulänglichkeit und weiter zum Übermaß des Übermaßes und zur Unzulänglichkeit der Unzulänglichkeit. Wie aber ein Akt der Besonnenheit oder Tapferkeit nicht aufgespalten werden kann in ein übersteigertes und ein unzulängliches Tun, weil ja das Mittlere im Grunde ein Äußerstes ist, so gibt es auch bei den vorher aufgezählten Beispielen kein Übermaß und keine Unzulänglichkeit; man handle hier wie man wolle, es ist falsches Handeln. Denn gemeinhin gilt: es kann bei Übermaß und Unzulänglichkeit keine Mitte geben und bei der Mitte kein Übermaß und keine Unzulänglichkeit.<sup>38</sup>

7. Es genügt jedoch nicht diese allgemeine Feststellung: man muß sie auch auf den Einzelfall anwenden. Denn bei ethischen Diskussionen sind allgemeine Aussagen verhältnismäßig leer, während die konkreten der Wahrheit näherkommen. Denn das Handeln besteht aus Einzelakten und mit diesen müssen die Aussagen im Einklang sein.

Wir wollen das Einzelne nunmehr unserer Tabelle<sup>39</sup> entnehmen. Aus ihr sehen wir: in Hinsicht auf die Anwendungen von Angst und Verwegenheit ist Tapferkeit die Mitte. Mit den Übersteigerungen steht es so: für das extreme Fehlen jeder Furchtempfindung gibt es keinen eigenen Ausdruck – ein solcher fehlt übrigens häufig.<sup>40</sup> Wer maßlos verwegen ist, heißt sinnloser Draufgänger, wer übersteigerte Angst und ein Zuwenig an Mut hat, heißt feige.

In Hinsicht auf die Empfindungen von Lust und Unlust – nicht alle sind gemeint, vor allem nicht alle Unlustempfindungen<sup>41</sup> – ist Besonnenheit die rechte Mitte. Die Übersteigerung heißt Zügellosigkeit. Menschen mit mangelhafter Lustempfindung gibt es eigentlich nicht. Daher haben auch sie keinen eigenen Namen erhalten. Man mag sie als stumpfsinnig bezeichnen.

In Hinsicht auf das Geben und Nehmen von Geld ist Großzügigkeit die Mitte. Das Zuviel und das Zuwenig heißt Verschwendungssucht und kleinliches Knausern. In beiden Fällen aber zeigt sich das Übermaß in entgegengesetzter Richtung: der Verschwender ist maßlos im Ausgeben und kärglich im Nehmen, der Knauserige ist maßlos im Nehmen und kärglich im Geben. Übrigens reden wir jetzt von den Dingen nur im Umriß und zusammendrängend und begnügen uns absichtlich damit. Später<sup>42</sup> sollen genauere Bestimmungen folgen.

Unser Verhältnis zum Geld kann auch noch andere Formen haben. Ein Mittleres ist die Großgeartetheit. Man bemerke den Unterschied zwischen großgeartet und großzügig. Im ersteren Fall handelt es sich um große Beträge, im letzteren um kleinere. Das übersteigerte Verhalten heißt Großmannssucht und Geschmacklosigkeit, das unzulängliche ist Engherzigkeit. Diese Formen des Übermaßes decken sich nicht mit denen, die bei der Großzügigkeit genannt worden sind. Über den Unterschied später.<sup>43</sup>

In Hinsicht auf Ehre und Unehre ist Hochsinnigkeit die Mitte. Das Zuviel pflegt man dummen Stolz zu nennen, das Zuwenig Engsinnigkeit. Wir haben nun soeben bemerkt, daß die Großzügigkeit in einem bestimmten Verhältnis zur Großgeartetheit steht: sie unterscheidet sich lediglich durch die kleineren Summen, die bei ihr in Frage stehen. Genauso aber verhält sich eine bestimmte Eigenschaft zur Hochsinnigkeit: diese letztere ist auf Ehre im großen gerichtet, erstere dagegen ist es nur im kleinen. Nach Ehre kann man nämlich in der richtigen, in übersteigerten, und in unzulänglicher

Weise verlangen. Wer das Maß dabei überschreitet, heißt geltungssüchtig, wer es unterschreitet, ist gegen Ansehen gefühllos. Für den Mittleren aber gibt es keinen eigenen Begriff. Auch für die entsprechenden Grundhaltungen fehlt ein solcher. Nur die des Geltungssüchtigen heißt Geltungssucht. Daher erheben die Träger des extremen Verhaltens Anspruch auf den Platz in der Mitte, und auch wir selbst nennen den Mittleren bisweilen geltungssüchtig, bisweilen gleichgültig und loben das eine Mal den Geltungssüchtigen, ein andermal den Gleichgültigen. Aus welchem Grunde wir dies tun, werden wir im folgenden<sup>44</sup> klären. Jetzt wollen wir die Untersuchung nach der Methode fortsetzen, die uns bisher geführt hat.

Auch in Hinsicht auf die Zornesregung gibt es ein Zuviel, ein Zuwenig und die Mitte. Besondere Namen gebraucht man dafür eigentlich nicht. Doch wollen wir den Mittleren als ruhig und die Mitte als ruhiges Wesen ansprechen. Bei der Benennung der Extreme wollen wir für den Maßlosen den Begriff jähzornig und für das entsprechende falsche Verhalten den Begriff Jähzorn prägen. Der Unzulängliche aber heiße phlegmatisch und das falsche Verhalten Phlegma.

Es gibt noch drei weitere Erscheinungsformen der Mitte. Bei mancher Ähnlichkeit sind sie voneinander doch verschieden. Sie beziehen sich nämlich alle drei auf unser Reden und Tun im Verkehr mit dem Mitbürger, sind aber insofern verschieden, als die eine (a) die Aufrichtigkeit im Leben zum Gegenstand hat, die beiden anderen dagegen das Angenehme. Dieses hinwiederum kann erlebt werden (b) bei geselliger Kurzweil im besonderen, dann aber auch (c) in allen Lebenslagen. Auch davon ist also noch zu sprechen, damit wir noch besser einsehen, wie überall die Mitte unser Lob verdient, während die Extreme weder richtig sind noch Lob verdienen, sondern Tadel. Zwar fehlen auch in diesem Fall fast durchweg gängige Begriffe, wir müssen aber doch, wie schon bisher, versuchen, sie selber zu prägen<sup>45</sup>, denn unser Ziel ist Klarheit und leichte Faßlichkeit für die Hörer.

So gelte denn (a) in Hinsicht auf die Aufrichtigkeit folgendes: wer die Mitte einhält, mag aufrichtig heißen und die Mitte Aufrichtigkeit. Die Absicht der Verstellung ist, wenn sie übertreibt, Aufschneiderei und der Träger dieser Eigenart ein Aufschneider. Wenn sie dagegen verkleinert, spricht man von geheuchelter Bescheidenheit und von heuchlerisch bescheiden. (b) In Hinsicht auf das Angenehme bei geselliger Kurzweil ist, wer die Mitte einhält, gesellschaftlich gewandt und seine Eigenart die gesellschaftliche Gewandtheit. Das Zuviel ist die Hanswursterei und der Träger dieser Unart der Hanswurst. Bei dem Zuwenig spricht man vielleicht von Rüpel und Rüpelhaftigkeit. (c) In Hinsicht auf die zweite Form des Angenehmen, soweit sie in den sonstigen Lebensumständen erscheint, heißt jemand, der sich in der richtigen Weise angenehm macht, freundlich und die Mitte Freundlichkeit; der übertrieben Freundliche aber ist liebedienerisch, falls keine Nebenabsicht dabei ist. Wenn er nur seinen eigenen Vorteil verfolgt, ist er ein kriecherisches Subjekt. Der übertrieben Unfreundliche und in allen Lagen Widerwärtige heiße etwa Streithahn und Widerborst.

Aber auch bei den irrationalen Regungen und in deren Bereichen gibt es ein Mittleres. (a) So ist z. B. das Feingefühl zwar kein sittlicher Vorzug und doch wird auch ein feinfühligere Mensch gelobt. Denn auch in diesen Fällen sagt man von einem Menschen, er halte die Mitte oder überschreite das Maß, wie z. B. der Schüchterne, der vor allem zurückscheut. Und der Mann des Zuwenig, der überhaupt keine Scheu kennt, heißt unverschämt, der Mittlere aber feinfühlig.

(b) Ehrliche Empörung ist die Mitte von Mißgunst und Schadenfreude. Alle drei gehören zu Unlust und Lust, soweit man sie über das Ergehen des Nächsten empfindet: der ehrlich Empörte ärgert sich über das Glück der anderen, wenn es unverdient ist. Der Mißgünstige geht darüber hinaus, indem er sich über alle ärgert, die glücklich sind. Der Schadenfrohe dagegen ist von Ärger weit entfernt: er freut sich vielmehr.



Doch darüber zu sprechen wird noch anderswo<sup>46</sup> passende Gelegenheit sein. Bei der Gerechtigkeit<sup>47</sup> aber – der Begriff wird nämlich nicht nur in einer Bedeutung gebraucht – wollen wir nach der Untersuchung dieser Dinge eine Begriffsteilung vornehmen und dann von beiden Formen der Gerechtigkeit sagen, inwiefern sie Mitte sind. Ähnlich sollen dann auch die Vorzüge des Verstandes<sup>48</sup> untersucht werden.

8. Es gibt also drei Grundhaltungen: zwei fehlerhafte, durch Übermaß und Unzulänglichkeit gekennzeichnet, und eine richtige: die Mitte. Dabei stehen in gewissem Sinne alle zueinander in Gegensatz. Die Extreme stehen im Gegensatz zur Mitte und zu sich selbst, die Mitte wiederum zu den Extremen. Wie nämlich das Gleiche<sup>49</sup> im Verhältnis zum Kleineren als größer erscheint, im Verhältnis zum Größeren dagegen als kleiner, so weisen die Grundhaltungen der rechten Mitte gegenüber dem Zuwenig ein Mehr, gegenüber dem Zuviel ein Weniger auf, und zwar im Bereiche des Handelns wie in dem der irrationalen Regungen.

So erscheint der Tapfere gegenüber dem Feigen als sinnloser Draufgänger, gegenüber dem Draufgänger als feige. Ähnlich ist es bei dem Besonnenen: dem Stumpsinnigen gegenüber erscheint er als zügellos, dem Zügellosen gegenüber als stumpsinnig und der Großzügige erscheint dem Knauserigen gegenüber als Verschwender und dem Verschwender gegenüber als knauserig.

So stoßen denn auch die Vertreter der Extreme den Mann der Mitte von seinem Platz, jeweils in die Richtung des anderen Extrems: den Tapferen bezeichnet der Feige als sinnlosen Draufgänger, der Draufgänger dagegen als feige, und in den anderen Fällen ist das Verfahren entsprechend. So sind also hier die jeweiligen Gegensatzverhältnisse. Dabei ist am schärfsten der Gegensatz zwischen den Extremen ausgebildet, viel stärker als ihr Gegensatz zur Mitte. Denn die Extreme sind voneinander weiter entfernt als von der Mitte, so wie der Abstand von groß und klein, klein und groß beträchtlicher ist als beider Abstand vom Gleichen.

Ferner gilt: zwischen der Mitte und einigen Extremen ist immerhin eine Ähnlichkeit vorhanden, so zwischen dem sinnlosen Draufgängertum und der Tapferkeit oder zwischen Verschwendungssucht und Großzügigkeit; zwischen den Extremen dagegen ist größte Verschiedenheit. Nun wird aber als konträr entgegengesetzt das bezeichnet, was den größten Abstand voneinander hat, und so muß denn, je größer der Abstand ist, um so stärker der konträre Gegensatz heraustreten.

Zur Mitte steht manchmal das Zuwenig, manchmal das Zuviel in schärferem Gegensatz. So ist nicht das sinnlose Draufgängertum, d. h. ein Übermaß, der größere Gegensatz zur Tapferkeit, sondern die Feigheit, d. h. die Unzulänglichkeit. Bei der Besonnenheit dagegen ist es nicht der Stumpsinn, also das Unzulängliche, sondern die Zügellosigkeit, also das Übermaß. Aus zwei Gründen ist dies so. (a) Einer ergibt sich aus der Sache selbst. Da das eine der beiden Extreme der Mitte näher und ähnlicher ist, bringen wir nicht dieses, sondern das gegenteilige Extrem in größeren Gegensatz (zur Mitte). Der Tapferkeit z. B. – so nimmt man an – ist das sinnlose Draufgehen ähnlicher und näher, die Feigheit dagegen unähnlicher, und so bringen wir die letztere in stärkeren Gegensatz (zur Mitte). Denn das, was den größeren Abstand von der Mitte hat, bildet doch wohl den ausgeprägteren Gegensatz zu ihr. Das ist der eine Grund, der sich aus der Sprache selbst ergibt. (b) Der andere ergibt sich aus unserem Wesen: das nämlich, wozu uns ein bestimmter natürlicher Hang stärker hinzieht, erweist sich als schärferer Gegensatz zur Mitte. So zieht uns von Hause aus ein natürlicher Hang stärker zum Erlebnis der Lust. Die Folge ist, daß wir uns leichter zur Zügellosigkeit treiben lassen als zur Geordnetheit<sup>50</sup>. Wir bezeichnen als Gegensatz also eher die Seite, nach der wir uns leichter entwickeln, und deshalb steht die Zügellosigkeit – als Übermaß – in einem schärferen Gegensatz zur Besonnenheit.

9. Daß also sittliche Tüchtigkeit eine Mitte ist und in welchem Sinne sie dies ist und daß sie Mitte zwischen zwei

falschen Zuständen ist, nämlich zwischen dem des Übermaßes und dem der Unzulänglichkeit, und daß sie solcher Art ist, weil ihr Wesensmerkmal eben darin besteht, bei irrationalen Regungen und beim Handeln nach dem Mittleren zu zielen – das ist nun genügend festgestellt.

Daraus folgt freilich auch, daß es keine leichte Sache ist, ein wertvoller Mensch zu sein; denn in jedem einzelnen Fall die Mitte zu fassen, ist keine leichte Sache: den Mittelpunkt des Kreises findet nicht unterschiedslos ein jeder, sondern nur der Wissende. So ist das Zornigwerden leicht, das kann jeder, ebenso Geld herschenken und verschwenden – allein das Richtige zu bestimmen in Hinsicht auf Person, Ausmaß, Zeit, Zweck und Weise, das ist nicht jedem gegeben, das ist nicht leicht. Daher ist richtiges Verhalten selten; es ist des Lobes wert und es ist edel.

Wer nach der Mitte zielt, muß daher zuvörderst (a) von dem abrücken, dessen Gegensatz zu ihr der größere ist – nach dem Rate der Kalypso<sup>51</sup>: »Dort aus dem dampfenden Gischt und dem Wogenschwall stemme heraus dein Schiff!«

Denn der Grad des Fehlerhaften ist bei dem einen Extrem größer, beim anderen geringer. Nachdem es nun extrem schwer ist, die Mitte zu treffen, so muß man nach dem volkstümlichen Spruch, als zweitbeste Fahrt<sup>52</sup>, das kleinste Übel wählen, und das wird sich am einfachsten so verwirklichen lassen, wie wir es schildern.

Sodann (b) müssen wir die Richtungen ins Auge fassen, in die wir auch unsererseits durch einen natürlichen Hang gedrängt werden: des einen Anlage neigt dahin, die des anderen dorthin. Dies aber läßt sich an unseren Lust- und Unlusterlebnissen feststellen: da müssen wir uns dann zum entgegengesetzten Extrem zwingen, denn zur Mitte werden wir gelangen, indem wir kräftig von der falschen Linie abdrängen – so wie die Leute tun, die krummes Holz zurechtbiegen.

In jedem Falle aber (c) muß man sich vor dem Lustvollen und der Lust hüten, denn ihr gegenüber sind wir keine un-

bestechlichen Richter. Was die ehrwürdigen Greise im Angesichte Helenas empfanden<sup>53</sup>, das müssen auch wir der Lust gegenüber empfinden und in allen Lagen deren Worte nachsprechen. Denn wenn es uns gelingt, die Lust auf solche Art von uns zu weisen, werden wir weniger leicht fehlgehen. Durch solches Handeln werden wir, um es abschließend zu sagen, am ehesten fähig sein, die Mitte zu treffen.

Das ist allerdings schwer und besonders schwer im Einzelfall, denn es ist nicht leicht festzulegen, wie, wem, worüber und wie lange man zürnen soll. Und tatsächlich kommt es auch bei uns vor, daß wir das eine Mal die Phlegmatischen loben und sie als »sanft« bezeichnen, ein anderes Mal dagegen die Böartigen gelten lassen und sie »mannhafte Charaktere« nennen. Indes: wenn jemand von der richtigen Linie – nach der Seite des Zuviel oder des Zuwenig – nur um ein geringes abirrt, wird er noch nicht getadelt, wohl aber wenn er sich weiter entfernt, denn dann fällt er auf<sup>54</sup>. Aber begrifflich scharf festzulegen, bei welchem Punkte und bei welchem Grad der Abweichung der Tadel einzusetzen hat, das ist nicht leicht – wie ja bei allen Gegenständen der Erfahrung. Erscheinungen wie die genannten gehören zum Bereich der Einzeltatsachen: da entscheidet das unmittelbare Erfassen<sup>55</sup>. Soviel also ist klar geworden, daß die mittlere Grundhaltung in allen Lagen unser Lob verdient, daß es jedoch unvermeidlich ist, gelegentlich nach der Seite des Zuviel, dann nach der des Zuwenig auszubiegen, denn so werden wir am leichtesten die Mitte und das Richtige treffen.

## BUCH III

1. Nachdem die sittliche Tüchtigkeit, wie wir nunmehr wissen, sich im Bereiche der irrationalen Regungen und des Handelns entfaltet und nachdem es Lob und Tadel nur bei dem gibt, was freiwillig<sup>1</sup> geschieht, während das Unfreiwillige Nachsicht und manchmal auch Mitgefühl findet, so ist es wohl für den, der über Ethik philosophiert, notwendig, die Begriffe »freiwillig« und »unfreiwillig« gegeneinander abzugrenzen. Es ist überdies auch nützlich für den Gesetzgeber, wenn er Ehren oder Strafen anordnet.

Als unfreiwillig gilt, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht. Gewaltsam ist ein Vorgang, dessen bewegendes Prinzip von außen her eingreift, und zwar so, daß bei seinem Einwirken die handelnde oder die erleidende Person in keiner Weise mitwirkt: wenn z. B. jemand durch einen Sturmwind irgendwohin entführt wird oder durch Menschen, in deren Gewalt er sich befindet.

Taten aber, die aus Angst vor noch größerem Unheil oder für ein edles Ziel ausgeführt werden – wenn z. B. ein Tyrann jemandem ein Verbrechen zu tun befiehlt, dessen Eltern und Kinder er in seiner Gewalt hat, und wenn diesen im Falle der Ausführung der Tat das Leben geschenkt, sonst aber verwirkt wäre – lassen die Streitfrage entstehen, ob sie unfreiwillig oder freiwillig sind. Ähnlich ist es, wenn im Seesturm Teile der Ladung über Bord geworfen werden, denn an sich wirft man Güter nicht aus freien Stücken weg. Jedoch um sich und die anderen zu retten, tut es jeder, der einen gesunden Menschenverstand hat. Solche Handlungen haben also einen Mischcharakter, stehen aber näher dem Freiwilligen, denn im Augenblick des Vollzugs besteht die Freiheit der Wahl, und das Ziel der Handlung wechselt je nach den Umständen<sup>2</sup>. Also muß man von »freiwillig« und

»unfreiwillig« sprechen im Hinblick auf den Zeitpunkt des Handelns. Der Mensch handelt aber freiwillig.<sup>3</sup> Denn das Prinzip, das die dienenden Glieder des Leibes bei solchem Handeln bewegt, ist im Menschen, und immer da, wo das bewegende Prinzip im Menschen liegt, steht es auch in der Macht des Menschen zu handeln oder nicht zu handeln. So ist denn dieses Handeln freiwillig. An sich freilich betrachtet, wohl unfreiwillig, denn niemand würde sich für Handlungen, wie wir sie oben beschrieben haben, an sich entscheiden. Wegen solcher Taten werden die Handelnden bisweilen auch gelobt: wenn sie nämlich Schande oder Schmerz auf sich genommen haben, um Ziele zu erreichen, die groß und edel sind. Fehlt diese Voraussetzung, so werden sie getadelt. Denn Erbärmlichstes auf sich zu nehmen und damit keinerlei edles oder nur angemessenes Ziel zu verfolgen, das ist die Art des Minderwertigen. In manchen Fällen wird lobende Anerkennung versagt, dafür aber Nachsicht gewährt: wenn man nämlich etwas tut, was man zwar nicht soll, was aber die Grenzen der menschlichen Natur<sup>4</sup> übersteigt und dem kein Mensch gewachsen wäre. In manchen Fällen indes darf man keinem Zwange weichen, sondern muß eher schwerstes Leid und den Tod auf sich nehmen. Denn die Gründe, die z. B. den Alkmaion des Euripides<sup>5</sup> zum Muttermord gezwungen haben, erweisen sich doch offenbar als lächerlich. Manchmal ist es schwer, das so oder so einer Handlung und Einsatz gegen Gewinn genau abzuwägen, noch schwerer aber bei dem Entschluß fest zu verharren. Denn im großen und ganzen ist das, was man erwarten darf, unangenehm und das, wozu man gezwungen wird, häßlich. Und so wird Anerkennung oder Ablehnung zuteil, je nachdem, ob man dem Zwang unterlegen ist oder nicht.

In welchen Fällen nun darf man von Gewalt sprechen? In undifferenzierter Weise doch wohl dann, wenn die Ursache in den äußeren Umständen liegt und die handelnde Person in keiner Weise mitwirkt. Ein Handeln aber, das an sich unfreiwillig ist, zu dem man sich jedoch in einem bestimmten

Zeitpunkt und zu einem bestimmten Zweck entschließt – und dessen bewegendes Prinzip im Handelnden liegt – ein solches Handeln ist zwar an sich unfreiwillig, jetzt aber und zu dem bestimmten Zweck freiwillig. Eher gleicht es freilich dem freiwilligen Tun. Denn unsere Handlungen vollziehen sich im Bereiche der Einzelfälle, diese aber sind (hier) durch das Moment des Freiwilligen gekennzeichnet. Wie eine Möglichkeit des Handelns gegen die andere abzuwägen ist, das ist schwer anzugeben, denn innerhalb der Einzelfälle zeigen sich große Unterschiede.

Sollte jedoch jemand behaupten, das Lustvolle und das Schöne<sup>6</sup> üben Zwang aus, denn sie nötigten als Mächte, die außerhalb des Handelnden stehen, dann geschähe auf diese Weise alles Handeln unter Zwang, denn die genannten Werte sind für jeden das Ziel jeglichen Handelns. Und wer unter Zwang und wider sein Wollen handelt, tut es unfroh, während das Handeln um des Lustvollen und Edlen willen von Freude begleitet ist. Es ist also lächerlich, wenn man den äußeren Umständen die Schuld gibt und nicht sich selbst, da man so leicht durch solche Reize zur Strecke gebracht wird, und wenn man eine schöne Tat sich selbst, ein schimpfliches Versagen dagegen den Lockungen der Lust zuschreibt. So bleibt denn als Ergebnis: gewaltsam ist ein Vorgang, dessen bewegendes Prinzip von außen her eingreift, ohne daß der Bezwungene irgendwie mitwirkt.<sup>7</sup>

2. (a) Was aus Unwissenheit geschieht, gehört seinem ganzen Umfang nach zum »Nichtfreiwilligen«, »unfreiwillig« aber ist es nur dann, wenn sich danach Mißbehagen und Bedauern einstellt. Denn wer irgend etwas aus Unwissenheit getan hat und dann keinerlei unangenehmes Gefühl wegen der Tat empfindet, hat es gewiß nicht freiwillig getan, da ihm gar nicht bewußt war, was er tat – aber andererseits auch nicht unfreiwillig, insofern jedenfalls, als sich kein nachträgliches Mißbehagen einstellte. Bei denen, die aus Unwissenheit handeln, ist also zu unterscheiden: wer die Sache nachträglich bedauert, gilt als unfreiwillig Fehlender, wer

kein solches Bedauern empfindet, werde – da er sich von ersterem unterscheidet – als »nichtfreiwillig« Fehlender bezeichnet. Denn da er sich unterscheidet, ist es zweckmäßiger, wenn er eine eigene Benennung hat.<sup>8</sup>

(b) Sodann sind zwei verschiedene Dinge das Handeln auf Grund von Unwissenheit und das Handeln in (vermeidbarem) Nichtwissen. Denn ein Betrunkener<sup>9</sup> z. B. oder ein Zorniger handelt nicht – so nehmen wir an – auf Grund von Unwissenheit, sondern auf Grund eben von Trunkenheit oder Zorn, aber nicht mit Bewußtsein, sondern ohne ein Wissen zu haben (von dem was er tut).

(c) Übrigens ist jeder minderwertige Mensch in Unwissenheit darüber, was er zu tun oder zu lassen habe, und auf Grund dieses Fehlers bekommen die Menschen einen ungerechten und überhaupt einen verwerflichen Charakter. Der Begriff »unfreiwillig« will aber nicht gebraucht sein, wenn jemand kein Wissen hat von dem, was zu seinem Vorteil ist. Denn die Unwissenheit bei der Entscheidung<sup>10</sup> ist nicht Ursache der Unfreiwilligkeit, sondern der Minderwertigkeit, und auch nicht die Unwissenheit im allgemeinen Sinn<sup>11</sup> – für diese nämlich werden die Menschen getadelt –, sondern die Unwissenheit über das Konkret-Einzelne, d. h. über Umstände und Gegenstände des Handelns. Von diesen beiden Faktoren hängt es nämlich ab, ob man Mitgefühl und Nachsicht findet, denn wer davon etwas nicht kennt, handelt unfreiwillig.

Es ist also nicht unnütz, diese Umstände genauer abzugrenzen: welcher Art sie sind und in wie vielen Formen sie auftreten, also (nach der Unwissenheit darüber) zu fragen, wer (1) denn handelt und was (2) er tut und welches (3) der Gegenstand oder die Person ist, auf die sich sein Handeln richtet; gelegentlich ferner zu fragen, womit (4) er handelt, etwa mit welchem Werkzeug und zu welchem (5) Zweck, etwa um Hilfe in Lebensgefahr zu bringen; und auf welche (6) Weise, ob ruhig oder heftig. Daß nun ein Mensch über all diese Umstände nicht Bescheid weiß, ist ausgeschlossen, außer er ist wahnsinnig.

Selbstverständlich kann er auch nicht in Unwissenheit sein (1') über die handelnde Person: wie könnte er sich selbst nicht kennen? Dagegen ist es möglich (2') in Unwissenheit darüber zu sein, was man tut. So sagt man z. B., es sei einem während einer Rede ein unbedachtes Wort entwischt oder man habe nicht gewußt, daß etwas nicht ausgesprochen werden dürfe – man denke an Aischylos und die Mysterien<sup>12</sup> – oder man habe etwas nur zeigen wollen und es sei einem dabei losgegangen – man denke an den Mann mit der Wurfmaschine<sup>13</sup>. Es kann jemand auch (3') in den Wahn kommen, der eigene Sohn sei ein Feind, z. B. Merope<sup>14</sup>, oder (4') der Wurfspieß mit Spitze habe vorn einen Knauf oder ein bestimmter Stein sei ein Bimsstein<sup>15</sup>. Und es könnte jemand (5') einen Trunk reichen, um zu heilen, und damit den Tod verursachen. Oder es möchte jemand (6') (seinem Partner) nur die Griffe zeigen, so wie die Ringer, die einander auf Armlänge abtasten, schlägt ihn aber dabei nieder.

Bezüglich all dieser Umstände, unter denen Handeln denkbar ist, kann es Unwissenheit geben, und wer über einen davon in Unwissenheit gewesen ist, von dem nimmt man an, daß er unfreiwillig gehandelt hat, namentlich dann, wenn die Unwissenheit sich auf die wesentlichsten Faktoren bezogen hat. Und die wesentlichsten sind eben die Umstände einer Handlung und ihre Zielsetzung. Wir fügen hinzu: der Vollzug einer Handlung, die also auf Grund derartiger Unwissenheitsformen als unfreiwillig bezeichnet wird, muß Mißbehagen und nachträgliches Bedauern mit sich bringen.

3. Als unfreiwillig gilt also, was unter Zwang und auf Grund von Unwissenheit geschieht. Dementsprechend darf als freiwillig das gelten, dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat. Die Bestimmung des Unfreiwilligen als das, was infolge von Zorn oder Begierde geschieht, ist ja doch kaum richtig. Beweis: (a) Erstens könnte dann keines der übrigen Lebewesen freiwillig handeln, auch nicht die Kinder.<sup>16</sup> (b) Sodann: hat denn nichts von dem, was

wir infolge von Begierde oder Zorn tun, den Charakter der Freiwilligkeit? Oder gilt hier die Teilung: die edle Handlung ist freiwillig, die verwerfliche unfreiwillig? Ist diese Teilung nicht lächerlich, wo doch die Ursache ein und dieselbe ist? Es ist doch gewiß sinnlos, das als unfreiwillig anzusprechen, worauf unser Streben eigentlich gerichtet sein muß: man muß sich ja über manches zornig erregen und manches begehren, z. B. Gesundheit und Erwerb von Wissen. (c) Ein weiterer Beweis: Unfreiwilliges bringt bekanntlich Mißbehagen, was dagegen mit dem Begehren zusammenstimmt, gilt als lustvoll. (d) Und schließlich: ist das Moment der Unfreiwilligkeit anders, wenn man mit bewußter Überlegung falsch handelt<sup>17</sup>, als wenn man es in einer Gemütsregung tut? Beides ist zu meiden, aber es sind die irrationalen Strebungen bekanntlich in unserer Menschennatur nicht weniger verankert (als die vernünftigen), folglich also auch unsere Handlungen, die aus Zorn und Begehren entspringen. Somit ist es nicht sinnvoll, solches Handeln als unfreiwillig anzusetzen.

4. Nachdem wir die Begriffe »freiwillig« und »unfreiwillig« genauer bestimmt haben, ist unsere nächste Aufgabe, die Entscheidung<sup>18</sup> zu untersuchen. Sie steht ja in ganz besonders engem Verhältnis zur sittlichen Tüchtigkeit und gilt für einen noch besseren Prüfstein der Charaktere als die Taten. – Die Entscheidung scheint nun etwas Freiwilliges zu sein, ist aber mit diesem Begriff nicht identisch, sondern das Freiwillige hat einen weiteren Umfang, denn (a) am Freiwilligen haben auch Kinder und die sonstigen Lebewesen Anteil, an dem Vermögen der Entscheidung dagegen nicht. Und (b) plötzliches Handeln nennen wir zwar freiwillig, aber nicht vollzogen auf Grund einer Entscheidung.

Manche fassen sie auf (a) als Begehren oder (b) als Aufwallung oder (c) als ein Wünschen oder (d) als eine Art Meinung, aber das alles ist offenbar nicht richtig.

Denn (a') an der Fähigkeit der Entscheidung haben nicht etwa auch die vernunftlosen Lebewesen Anteil: da findet

sich nur Begehren und Aufwallung. Und der Unbeherrschte handelt, indem er seinem Begehren nachgibt, nicht aber indem er sich entscheidet. Der Beherrschte hinwiederum handelt, indem er sich entscheidet, nicht jedoch indem er nur begehrt. Und: Entscheidung und Begehren stehen zueinander im Gegensatz, Begehren und Begehren jedoch nicht. Und: das Begehren ist auf Lustvolles und Unangenehmes bezogen, die Entscheidung weder auf Unangenehmes noch auf Lustvolles.

Eine Aufwallung (b') ist die Entscheidung noch weniger, denn am wenigsten haben bekanntlich Handlungen, die aus Gemütswallungen hervorgehen, mit Entscheidung zu tun.

Aber auch ein Wünschen (c') ist die Entscheidung keineswegs, wenn sie ihm auch recht nahezustehen scheint. Es gibt nämlich kein Sichentscheiden für das Unmögliche, und wollte jemand sagen, er habe sich doch dafür entschieden, so ist er offenbar schwach im Geiste. Unsere Wünsche dagegen können sich durchaus auf das Unmögliche richten, z. B. auf das Nicht-sterben. Und die Wünsche kreisen auch um Dinge, die man von sich aus gar nicht bewirken könnte, z. B. daß ein bestimmter Schauspieler oder Wettkämpfer den Siegespreis erringt. Aber niemand »entscheidet« sich für derartiges, sondern nur für das, wovon er erwarten darf, es werde ihm aus eigener Kraft gelingen. Und ferner richtet sich das Wünschen mehr auf das Ziel, die Entscheidung dagegen auf die Mittel zum Ziel. So wünschen wir gesund zu sein, wir entscheiden uns jedoch für das, was die Gesundheit fördert. Und glücklich zu sein wünschen wir und sprechen dies auch aus, dagegen zu sagen: »Ich entscheide mich dafür, glücklich zu sein« -, das geht nicht an. Denn durchwegs kann - so darf man annehmen - den Gegenstand der Entscheidung nur das bilden, was in unserer eigenen Macht steht.

Und schließlich folgt daraus, daß die Entscheidung auch nicht eine Meinung (d') sein kann. Denn Meinungen richten sich bekanntlich auf alles: auf das Ewige und auf das Unmögliche nicht weniger als auf das, was in unserer Macht

steht. Und man unterscheidet sie nach dem Maßstab von falsch und wahr, nicht nach dem von schlecht und gut, die Entscheidung dagegen mehr nach letzterem. Nun: daß die Entscheidung einfach mit jeglichem Meinens identisch sei, das sagt ja auch wohl kein Mensch. Sie ist aber auch nicht identisch mit irgendeiner Art des Meinens: denn (1) danach, ob wir uns für Wert oder Unwert entscheiden, bestimmt sich unser ethischer Rang, nicht danach, ob wir in einem Wähnen (über Wert oder Unwert) befangen sind. Und (2): unsere Entscheidung richtet sich auf Ergreifen oder Meiden und dergleichen, die Meinung dagegen auf Fragen wie: was ist das, wem nützt es oder wie nützt es - Ergreifen jedoch oder Meiden kann nicht wohl Gegenstand des Meinens sein. Und (3): unsere Entscheidung wird eher deshalb gelobt, weil sie dem gilt, was sein soll, oder sagen wir: weil die Relation zu ihrem Objekt den Charakter des Richtigen hat, die Meinung dagegen deshalb, weil die Relation zu ihrem Objekt den Charakter des Wahren hat. Und (4): wir entscheiden uns für Dinge, deren Wert wir genau kennen, dagegen haben wir eine Meinung über Dinge, deren Wert wir nicht so ganz kennen. Man kann auch (5) die Erfahrung machen, daß eine sehr zutreffende Meinung und beste Entscheidung nicht bei ein und derselben Person vereint sind, sondern daß manche zwar ihre Meinung in ganz brauchbare Richtungen lenken, infolge ihres fehlerhaften Charakters sich dann aber doch für das entscheiden, was nicht sein sollte. Ob übrigens die Meinungsbildung der Entscheidung vorausgeht oder sie begleitet, das ist unwichtig. Denn nicht dies untersuchen wir, sondern ob sie mit irgendeiner Art der Meinung identisch ist.

Was also ist Gattung oder was die differentia specifica der Entscheidung, nachdem sie nichts von dem bisher Genannten ist? Sie ist doch wohl etwas Freiwilliges - aber nicht alles Freiwillige kann Gegenstand einer Entscheidung werden. Ist sie dann etwa jener freiwillige Akt, dem Überlegung vorausgegangen ist? Denn dies steht fest: Entscheidung ist mit (richtiger) Planung und mit dem Durchdenken

(des Sachverhalts) verbunden.<sup>19</sup> Schon der Name (»pro-haireton«) scheint anzudeuten: wofür man sich vor anderen Dingen entscheidet.

5. Gilt unser Überlegen<sup>20</sup> jedem Gegenstand ohne Ausnahme, kann alles ein Objekt des Überlegens sein, oder ist in manchen Fällen kein Überlegen möglich? Unter »Gegenstand der Überlegung« ist natürlich nicht das zu verstehen, worüber ein Einfältiger oder ein Wahnsinniger sich den Kopf zerbricht, sondern womit sich der vernünftige Mensch beschäftigt. – Die zeitlosen Dinge bezieht niemand ein in das Hin und Her einer Überlegung, z. B. das All oder die Inkommensurabilität von Diagonale und Seite des Quadrats. – Es gibt aber auch kein überlegendes Hin und Her über das, was in Bewegung ist, Bewegung im Sinne des unabänderlichen Ablaufs verstanden, mag dieser nun durch Notwendigkeit oder Natur oder sonstwie bestimmt sein, also z. B. über Sonnenwenden und Gestirnaufgänge. – Ferner auch nicht über Dinge, die bald so bald anders eintreten, z. B. Dürre oder Regenfälle. – Und auch nicht über bare Fügungen des Zufalls, z. B. das Auffinden eines Schatzes. – Aber nicht einmal die menschlichen Angelegenheiten können ausnahmslos Gegenstand des Hin-und-her-Überlegens werden, z. B. wie die Skythen<sup>21</sup> zur bestmöglichen Staatsverfassung kommen könnten, das überlegt sich kein Bürger aus Sparta. Denn nichts von alledem könnte von uns zustande gebracht werden.

Wir überlegen uns das, was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann – denn dies allein bleibt noch übrig. Das sind nämlich die bekannten Ursachen<sup>22</sup>: Natur, Notwendigkeit und Zufall, dazu Geist und alle menschliche Wirkenskraft. Im Einzelfalle freilich wird von den Menschen nur das hin und her erwogen, was durch eines jeden eigene Kraft verwirklicht werden kann. – Ferner: Bei den genau festgelegten und in sich geschlossenen Wissensgebieten gibt es kein Hin und Her der Überlegung, z. B. bei den Schriftzeichen, denn wir sind nicht im Zweifel, wie sie zu

schreiben sind. Aber was von uns selbst ins Werk gesetzt wird und in seinem Verlauf nicht unabänderlich feststeht, das überlegen wir uns, z. B. ein Verfahren der Heilkunst oder des Geschäftemachens. Und wir überlegen stärker in Fragen der Nautik als in Fragen des Sportwesens, denn erstere sind noch nicht so sehr in ein System gebracht. Und in den anderen Fällen halten wir es ähnlich. Ebenso überlegen wir häufiger auf dem Gebiete von Handwerk und Kunst als auf dem Gebiete der Wissenschaften, denn auf jenem ist eher eine Unsicherheit möglich. Man überlegt eben bei allem, was zwar im großen und ganzen konstant, aber im Endeffekt unsicher ist, und bei allem, wo sich das Element des unscharf Begrenzten findet. Zu Entscheidungen von großer Tragweite ziehen wir Ratgeber bei, weil wir uns nicht die Kraft zutrauen, allein zu einer Lösung zu kommen.

Das Hin und Her unserer Überlegung richtet sich nicht auf das Ziel, sondern auf die Wege zum Ziel. Ein Arzt überlegt sich nicht, ob er heilen, ein Redner nicht, ob er überzeugen, ein Staatsmann nicht, ob er einen wohlgeordneten Staat schaffen soll, und auch sonst gibt es kein Schwanken über das Ziel. Sondern: das Ziel wird aufgestellt, und dann setzt das Überlegen ein, wie und auf welchen Wegen es erreicht werden kann. Und wenn sich mehrere Wege bieten, dann sucht man den leichtesten und besten zu erkennen. Gibt es nur einen einzigen Weg zur Verwirklichung, so wird überlegt, wie es auf diesem möglich sei und auf welchem weiteren Wege eben dieser eine hinwiederum erreicht werden könnte – solange bis man zur ersten Ursache<sup>23</sup> gelangt, die in der Reihenfolge des Findens das letzte ist. Denn wer überlegt, der scheint, in der geschilderten Weise, zu suchen und analytisch zu verfahren, wie es bei der Lösung geometrischer Konstruktionsaufgaben<sup>24</sup> üblich ist. Freilich ist offenbar nicht jegliches Suchen ein Überlegen, z. B. nicht das Suchen nach mathematischen Lösungen, dagegen ist jedes Überlegen ein Suchen – und was beim Aufstellen der Analyse das letzte ist, scheint bei der Verwirklichung das erste zu sein. Und wenn



der Mensch auf etwas Unmögliches stößt, nimmt er von seinem Vorhaben Abstand, z. B. wenn er dazu Geld braucht, dieses aber unmöglich herbeigeschafft werden kann. Erscheint aber das Vorhaben als möglich, so nimmt er die Sache in die Hand. »Möglich« ist das, was wir durch eigene Kraft vollbringen können, wobei Freundeshilfe in gewissem Sinn gleich eigener Tat ist, denn das (die Freunde) bewegende Prinzip sind wir. Das Suchen richtet sich bald auf die Werkzeuge, bald auf deren Anwendung und ähnlich in den sonstigen Fällen: bald auf das Werkzeug, bald auf das Wie der Anwendung oder auf den Weg zum Ziel.

Es ist also richtig, wie wir gesagt haben<sup>25</sup>, daß der Mensch das bewegende Prinzip von Handlungen ist. Und sein Überlegen richtet sich auf das, was er selbst verwirklichen kann. Die Einzelakte aber haben Ziele, die über sie selbst hinausweisen. Denn es kann ja nicht das Ziel Gegenstand des Hin- und-her-Überlegens sein, sondern nur die Mittel zum Ziel. Und natürlich können auch nicht die Einzel Tatsachen Gegenstand des Überlegens sein, z. B. ob dies Brot sei oder ob es richtig gebacken ist: das ist Gegenstand der Sinneswahrnehmung. Falls ein Mensch unaufhörlich hin und her überlegen wollte, müßte er ins Endlose geraten.

Der Gegenstand der Überlegung und der Gegenstand der Entscheidung ist ein und derselbe, nur daß der letztere bereits scharf abgegrenzt ist. Das nämlich, worüber auf Grund der Überlegung eine Vorwahl stattgefunden hat, bildet den Gegenstand der Entscheidung. Denn jeder hört auf zu suchen, wie er handeln soll, sobald er das bewegende Prinzip auf sich selbst zurückgeführt hat, und zwar auf den Teil seines Selbst, der die Führung<sup>26</sup> hat: dieser Teil ist es, der die Entscheidung fällt. Dies wird übrigens auch deutlich aus den altertümlichen Formen des Staatslebens, die Homer dichterisch dargestellt hat: die Könige gaben dem Volk jeweils bekannt, wozu sie sich entschlossen hatten.

Wenn aber der Gegenstand der Entscheidung ein Gegenstand (vorher) überlegten Strebens ist – und in den Bereich

dessen gehört, was in unserer Macht steht –, dann darf auch die Entscheidung bestimmt werden als ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht, denn nachdem wir etwas hin und her überlegt haben, treffen wir eine Wahl und streben dann entsprechend der (vorhergegangenen) Überlegung.

6. Die Entscheidung mag hiermit im Umriss<sup>27</sup> geschildert sein, ebenso die Art der Gegenstände, auf die sie sich bezieht, und daß sie auf die Mittel zum Ziel hingebordnet ist.

Von unseren Wünschen aber haben wir festgestellt<sup>28</sup>, daß sie sich auf das Ziel richten, wobei die einen glauben, daß sie das Gut (schlechthin) zum Gegenstand haben, die anderen hingegen, das Gut, das dem einzelnen als solches erscheint. Nun müssen sich aber die, welche als Ziel des Wunschs das Gut schlechthin bezeichnen, mit der Folgerung abfinden, daß als solches Ziel jedenfalls ausgeschlossen ist, was jemand auf Grund einer unrichtigen Wahl wünscht. Soll es nämlich ein Ziel des Wunschs sein, so muß es auch ein Gut sein, in Wirklichkeit aber war es unter Umständen schlecht. Wer aber das Gut, das dem einzelnen als solches erscheint, zum Wunschziel erklärt, der muß die Folgerung hinnehmen, daß es kein natürliches (allgemein-verbindliches) Ziel des Wunschs gibt, sondern nur das, was jedem jeweils als Gut erscheint. Nun erscheint aber dem einen dies, dem andern jenes als Gut und unter Umständen sogar gegensätzliche Dinge. Falls dies aber nicht befriedigt, darf man an folgende Lösung denken? Absolut genommen und in Wahrheit ist das Gut schlechthin Gegenstand des Wunschs, für den einzelnen aber jeweils das, was ihm als Gut erscheint. Das bedeutet: für den hochwertigen Menschen ist Gegenstand des Wunschs, was in Wahrheit ein Gut ist. Für den Minderwertigen aber kommen nur Zufallsdinge in Frage. Zur Verdeutlichung diene der menschliche Leib: ist er in guter Form, so ist ihm alles heilsam, was in Wahrheit heilsam ist, für den anfälligen Körper aber sind andere Dinge gesundheitfördernd oder auch bitter, süß, warm, schwer

usw., denn der hochwertige Mensch hat in allen Fällen das richtige Urteil und in jedem Einzelfall zeigen sich ihm die Dinge so, wie sie wirklich sind. Jede (charakterliche) Grundbeschaffenheit hat ihre eigenen Vorstellungen vom Edlen und Lustvollen, und hier unterscheidet sich gewiß der hochwertige Mensch am meisten, insofern er in den Einzelfällen die Dinge so sieht, wie sie sind, gleichsam Richtschnur und Maß<sup>29</sup> für sie ist. Für die Mehrzahl der Menschen ist bekanntlich die Lockung des Genusses der Grund, warum sie sich täuschen. Denn der Genuß ist kein echtes Gut, sondern erscheint nur als solches. Die Menge wählt daher den Genuß, weil sie ihn für ein Gut hält, und scheut das Unangenehme, weil sie es für ein Übel hält.

7. Wenn nun also Gegenstand des Wünschens das Ziel ist, das Überlegen aber und das Entscheiden als Gegenstand die Mittel zum Ziele haben, dann sind die auf die Mittel gerichteten Handlungen durch Entscheidung zustande gekommen und somit freiwillig. Nun ist aber die Betätigung der sittlichen Vortrefflichkeit in all ihren Erscheinungsformen auf die Mittel zum Ziel gerichtet. Daraus folgt: auch die sittliche Vortrefflichkeit ist in unsere Macht gegeben, dergleichen die Minderwertigkeit. Denn überall, wo es in unserer Macht steht zu handeln, da steht es auch in unserer Macht, nicht zu handeln, und wo das Nein, da auch das Ja. Daraus folgt: wenn das Handeln mit edlem Ziel in unserer Macht ist, dann auch das Nichthandeln, wenn das Ziel verwerflich ist. Und ist es in unserem Belieben, nicht zu handeln, obwohl das Ziel edel ist, dann steht es auch bei uns zu handeln, obwohl es verwerflich ist. Wenn es aber in unserem Belieben steht, das Edle zu tun und das Verwerfliche und ebenso, es zu unterlassen – das aber war uns doch gleichbedeutend mit Vortrefflich- und Niedrigsein –, dann ist es auch in unsere Macht gegeben, hervorragend oder minderen Wertes zu sein.

Der Satz aber: »Mit Willen schlecht ist niemand, niemand wider seinen Willen glücklich«<sup>30</sup>, ist in der ersten Hälfte falsch

und nur in der zweiten richtig. Denn glücklich ist niemand wider seinen Willen, aber Minderwertigkeit ist freiwillig. Sonst müßte man die bisherigen Ergebnisse jedenfalls in Frage ziehen und es zurücknehmen, daß der Mensch das bewegende Prinzip oder der »Erzeuger« seiner Handlungen sei, so wie er der Erzeuger seiner Kinder ist. Wenn dies aber klar ist und wir das Handeln auf keine anderen Prinzipien zurückführen können als auf solche in uns, dann ist das Handeln, dessen Prinzipien in uns sind, auch selbst in unsere Macht gegeben, also freiwillig.

Diese Erkenntnisse werden von den einzelnen Menschen in ihrem privaten Bereich und dann gerade auch von den Gesetzgebern bestätigt. Denn sie verhängen Straf- und Sühnemaßnahmen gegen solche, die schuldig geworden sind, sofern nicht Zwang oder unverschuldete Unwissenheit im Spiele waren. Edle Tat aber zeichnen sie aus und wirken so teils ermunternd, teils abschreckend. Indes: zu dem, was nicht in unserer Macht steht und nicht frei gewollt ist, wird niemand ermuntert. Es ist zwecklos darauf zu hören, man solle Hitze, Schmerz, Hunger und dergleichen nicht empfinden, denn wir werden das alles nichtsdestoweniger spüren. Und selbst auf Unwissenheit steht Strafe, wenn angenommen werden kann, daß jemand an dieser Unwissenheit nicht unschuldig ist. So wird dem Betrunkenen das Strafmaß verdoppelt<sup>31</sup>, denn das bewegende Prinzip ist in ihm selbst: es stand ganz bei ihm, sich nicht zu betrinken. Die Trunkenheit aber ist dann die Ursache des Nichtwissens geworden. Auch die Unkenntnis einer gesetzlichen Bestimmung, die man kennen müßte und die keine schwierige Materie betrifft, wird bestraft. Und ähnlich ist es auch sonst, wenn angenommen werden darf, daß die Unkenntnis durch Fahrlässigkeit verschuldet war. Man setzt eben voraus, daß es bei dem Schuldigen gestanden hätte, die Unwissenheit zu vermeiden, denn es hatte ihm freigestanden, achtsam zu sein.

Aber vielleicht ist der Schuldige eben ein Mensch, dem es nicht gegeben ist achtsam zu sein. Gewiß, aber daß es soweit

gekommen ist, das haben sie selbst verschuldet, und zwar durch ihr unbeherrschtes Leben – wie sie auch für ihre Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit die Schuld tragen, die einen, indem sie das Recht verletzen, die anderen, indem sie ihre Zeit in Zechgelagen und dergleichen verschwenden. Denn die wiederholten Einzelhandlungen bewirken einen entsprechenden Grundzustand. Dies sieht man an Menschen, die sich für irgendeinen Wettkampf oder eine Tätigkeit üben: sie wiederholen fortwährend denselben Krafteinsatz. Wer also nicht weiß, daß aus den wiederholten Einzelhandlungen die festen Grundhaltungen hervorgehen<sup>32</sup>, ist einfach stupide.

Es ist ferner eine unbegründete Annahme, daß ein Mensch, der ungerecht handelt, gar nicht wünsche ungerecht zu sein oder daß jemand, der zügellos lebt, nicht wünsche zügellos zu sein: wenn jemand, ohne sich im Zustand der Unwissenheit zu befinden, so handelt, daß er ungerecht wird, dann ist er zweifellos aus freiem Willen<sup>33</sup> ungerecht. Allerdings folgt daraus nicht, daß jemand es nur zu wünschen<sup>34</sup> braucht, und schon hört er auf ungerecht zu sein und wird wieder gerecht. Denn auch ein Kranker könnte nicht auf diese Weise wieder gesund werden. Dabei ist er unter Umständen sogar freiwillig krank: weil er nämlich ein liederliches Leben führt und nicht auf die Ärzte hört. Ursprünglich hätte es ihm freigestanden, nicht krank zu sein, aber jetzt nicht mehr, nachdem er seine Gesundheit vertan hat, sowenig wie das Zurückholen eines Steins möglich ist, wenn man ihn fortgeschleudert hat. Und doch war es in dem Belieben des Menschen gewesen, ihn zu werfen und wegzuschleudern, denn das bewegende Prinzip befand sich ja in ihm. So hatte auch der Ungerechte und der Zügellose am Anfang die Möglichkeit, nicht so zu werden – insofern beruht ihr jetziger Zustand auf freier Entscheidung – nachdem sie aber so geworden sind, haben sie keine Möglichkeit mehr, nicht so zu sein.<sup>35</sup>

Aber nicht nur seelische Minderwertigkeit ist frei verschuldet, auch die Fehler des Leibes sind es, wenigstens von manchen Menschen – und denen machen wir das folgerichtig

auch zum Vorwurf. Dem von Natur Häßlichen macht niemand einen Vorwurf, wohl aber denen, die es durch Unterlassen sportlicher Ertüchtigung und aus Gleichgültigkeit geworden sind. Bei Organschwäche und bei Gebrechen ist es ähnlich. Niemand wird einen Blinden kränken, der dies von Geburt ist oder infolge einer Krankheit oder eines Schlages. Vielmehr wird man ihm Mitgefühl schenken. Wenn einer dagegen infolge schwerer Trunksucht oder anderer Liederlichkeiten blind geworden ist, so macht ihm gewiß jeder Vorwürfe. Kurz: körperliche Gebrechen, deren Vermeidung in unserer Macht gestanden hätte, werden zum Vorwurf gemacht, unverschuldete dagegen nicht. Ist dies richtig, so gilt auch anderweitig: Fehler, die man uns vorwirft, stehen in unserer Macht.

Nun könnte man einwenden: alle streben nach dem Gut, das ihnen als solches erscheint, auf dieses »Erscheinen« aber haben sie keinen Einfluß, sondern so wie die Wesensart des einzelnen ist, so erscheint ihm auch das Ziel. Darauf ist zu sagen: wenn der einzelne in gewissem Sinn Urheber seiner eigenen Grundanlage ist, dann ist er unbedingt auch selbst in gewissem Sinn Urheber dessen, was ihm als Gut »erscheint«. Wenn aber nicht, dann ist niemand schuld an seinem eigenen verkehrten Tun, sondern infolge der Unkenntnis des Ziels handelt er so, in dem Wahne, es werde ihm dadurch das erstrebte oberste Gut zuteil; und das Streben nach dem Ziel ist kein Akt seiner ureigenen Wahl, sondern man muß gleichsam mit einem Auge geboren sein, das zum richtigen Urteilen und zum Erwählen des wahrhaften Gutes befähigt, und es gilt der als »wohlgeboren«, dem diese Fähigkeit in edler Weise von der Natur gegeben ist – diese Fähigkeit ist nämlich das Größte und Edelste und was wir von keinem anderen empfangen oder erlernen können, sondern so wie es von Geburt zuteil geworden ist, so dürfen wir es fortan haben, und dies in guter und edler Weise von Geburt mitbekommen zu haben, ist die vollendete und wahre »Wohlgeborenheit« – wenn, so fassen wir zusammen,

dies also wahr ist, wie sollte dann die Trefflichkeit eher freiwillig sein als die Minderwertigkeit? Denn beiden, dem trefflichen Menschen sowohl als auch dem minderwertigen, ist das Ziel in gleicher Weise von der Natur oder wie immer zur Erscheinung gebracht und festgelegt, und mögen sie handeln wie immer: sie handeln, indem sie alles übrige auf dieses Ziel hinordnen.

Nimmt man nun an, das Ziel in seinen möglichen Erscheinungsformen stelle sich dem Menschen nicht von Natur dar, sondern sei zu einem Teil auch durch ihn bedingt, oder es sei zwar naturgegeben, aber der wertvolle Mensch vollziehe die übrigen Akte freiwillig, wodurch die Trefflichkeit etwas Freiwilliges wird: so ist doch deswegen die Minderwertigkeit ihrerseits um nichts weniger freiwillig. Denn in gleicher Weise steht auch dem Minderwertigen die Möglichkeit des eigenen Eingreifens bei seinem Handeln<sup>36</sup> zu Gebote, wenn auch nicht bei der Wahl des Ziels. Wenn nun, wie wir sagen, die charakterlichen Vorzüge etwas Freiwilliges sind – wir sind nämlich irgendwie Miturheber unserer Grundhaltung und weil wir eine bestimmte Wesensart haben, setzen wir uns ein dementsprechendes Ziel –, dann sind auch die Formen der Minderwertigkeit freiwillig, denn für sie gilt das gleiche.

8. Bei der Behandlung der ethischen Vorzüge im allgemeinen<sup>37</sup> haben wir also die Gattung im Umriss dargestellt, nämlich daß sie die Mitte (zwischen zwei Extremen) und feste Grundhaltungen sind; ferner, daß sie wesensmäßig stets die Akte hervorbringen, aus denen sie sich herangebildet haben; daß sie in unserer Macht stehen und etwas Freiwilliges sind. Und schließlich, daß sie so wirken, wie die richtige Planung es anordnet.

Übrigens sind die Handlungen und die festen Grundhaltungen nicht im selben Sinn freiwillig. Denn über unsere Handlungen sind wir Herr von Anfang bis zu Ende, da wir von den einzelnen Stadien ein Wissen haben. Bei den festen Grundhaltungen sind wir jedoch nur über den Anfang Herr, während der allmähliche Fortschritt in seinen Einzelstadien

sich unmerklich vollzieht, wie z. B. bei **Siechtum**. Weil er aber in unserer Macht gestanden hat, den Anfang **so oder anders** zu nützen, deshalb sind die festen Grundhaltungen etwas Freiwilliges.

9. Nun wollen wir die Einzelbetrachtung der sittlichen Vorzüge<sup>38</sup> aufnehmen und feststellen, was sie sind, wie beschaffen das ist, was sie zum Gegenstand haben, und in welcher Form sie dies zum Gegenstand haben. Zugleich wird dabei klar werden, wie viele<sup>39</sup> es sind.

An erster Stelle wollen wir von der Tapferkeit sprechen. Daß sie die Mitte ist in Hinsicht auf die Anwendungen von Angst und Verwegenheit, ist bereits klar geworden.<sup>40</sup> Weiterhin zeigt sich: wir haben Angst vor dem, was Angst erweckt, und dies ist kurz gesagt das Übel in seinen verschiedenen Formen. Daher auch die Definition der Angst als »Vorgefühl drohenden Übels«. Nun haben wir allerdings Angst vor jeglichem Übel, z. B. vor schlechtem Ruf, vor Armut, Krankheit, Verlassenheit und Tod – aber nicht an jedem dieser Übel erprobt sich der tapfere Sinn. Im Gegenteil, manche *muß* man sogar fürchten, und dies ist recht; sie nicht zu fürchten wäre schimpflich, z. B. die Schande: wer sich vor ihr fürchtet, ist ein rechtlicher Mensch und hat Ehrgefühl, wer es nicht tut, ist schamlos. Manche sprechen hier allerdings von »tapfer« in einem übertragenen Sinn, denn ein solcher Mensch hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Tapferen, ist doch auch dieser in bestimmtem Sinn ein Mensch, der keine Furcht kennt. Die Armut indes und auch die Krankheit sollte man nicht fürchten, überhaupt nichts, was nicht aus Minderwertigkeit stammt und nicht durch uns selbst verursacht ist. Aber auch in diesen Fällen ist Furchtlosigkeit nicht Tapferkeit, auch wenn wir so sagen, weil eine Ähnlichkeit vorhanden ist. Denn manche sind zwar in Kampfesnot feige, dafür aber im Geben großzügig und gefaßt gegenüber dem Verlust von Geldeswert. Und schließlich, wenn jemand Gewalttat gegen Frau und Kind oder Mißgunst oder dergleichen fürchtet, so ist er deshalb noch kein Feigling, und

wenn ihm Auspeitschung droht und er bleibt mutig, so ist er deshalb noch nicht tapfer.

Welchen Formen des Angsterweckenden gegenüber bewährt sich nun der Tapfere? Ganz bestimmt sind es die schwersten Erprobungen, denn keiner besteht das Schreckliche mit größerer Festigkeit als er. Das Schwerste aber ist der Tod: er ist das Ende und nichts mehr kann, so glaubt man, dem Toten geschehen, weder Liebes noch Leides.<sup>41</sup> Aber so ist es wohl auch nicht, daß Tod und Tapferkeit in jeder Lebenslage zusammengehören, z. B. im Seesturm oder auf dem Krankenlager. An welche Form des Todes haben wir also zu denken? Doch gewiß an die edelste. Das aber ist das Sterben im Felde: hier tritt der Tod heran inmitten letzter und edelster Not. Und es entspricht denn auch der Größe dieses Sterbens die Größe öffentlicher Ehrung in den Stadtstaaten und an den Höfen der Herrscher.

Im echten Sinn also darf als tapfer bezeichnet werden, wer keine Furcht kennt vor dem Tod in Ehre und keine Furcht vor dem, was unmittelbar ans Leben geht: wir meinen aber damit vor allem die Gefahr im Kampfe. Gewiß: auch auf hoher See und auf dem Krankenlager ist der Tapfere ohne Furcht, doch nicht im selben Sinn wie die Seeleute. Denn er hat die Hoffnung auf Rettung von sich getan und findet ein solches Ende widerlich<sup>42</sup>, während die Seeleute guten Mutes sind, da sie Erfahrung haben. Zugleich gilt: man zeigt sich mannhaft in Lagen, wo man sich wehren kann oder wo es ehrenvoll ist zu sterben. Aber weder das eine noch das andere ist möglich in Situationen, wie wir sie eben geschildert haben.

10. Es gibt Formen des Angsterweckenden, die nicht auf alle Menschen gleich wirken, und es gibt solche, von denen wir sagen, daß sie menschliches Vermögen überschreiten.<sup>43</sup> Letztere sind für jeden Menschen schrecklich, soweit er Vernunft besitzt, erstere dagegen, die sich innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur halten, sind voneinander der Größe und dem Grad nach verschieden. Dies gilt auch für das, was Anlaß zu übertriebener Zuversicht gibt. Der Tap-

fere nun ist unerschrocken im Rahmen seiner Menschennatur. Angst wird er gewiß auch vor dem haben, was menschliches Vermögen nicht übersteigt, aber er wird es so bestehen, wie es erwartet werden darf und wie die richtige Planung anordnet: um des Sittlich-edlen willen, denn dies ist das Ziel der ethischen Vortrefflichkeit. Ferner kann die Angst vor diesen Schrecknissen stärker oder geringer sein. Und weiter: es ist möglich auch Dinge, die gar nicht angsterweckend sind, zu fürchten, als wären sie es doch. Das fehlerhafte Verhalten entsteht, indem man sich bei falschem Anlaß oder in falscher Weise oder zur falschen Zeit fürchtet usw. Ähnlich ist es bei dem Verhalten gegenüber dem, was zu übertriebener Zuversicht verleitet. Wer nun Standhaftigkeit und Furcht beim richtigen Anlaß, aus dem richtigen Grund, in der richtigen Weise und zur richtigen Zeit bekundet und in entsprechendem Sinne Zuversicht – der ist tapfer, denn der Tapfere empfindet und handelt in einer der Sache angemessenen Weise und wie immer die (richtige) Planung anordnet. Das Endziel jeder Aktivität deckt sich mit dem Endziel der festen Grundhaltung. Nun ist für den, der tapfere Taten verwirklicht, die Tapferkeit etwas Sittlich-edles. Von solcher Art muß also auch das Endziel sein – durch das Endziel bekommt ja jegliches seine scharf umrissene Form. Daher ist das Sittlich-edle jenes Endziel, um dessentwillen der Tapfere das besteht und verwirklicht, was sich mit der Tapferkeit im Einklang befindet.

Mit den Übersteigerungen steht es so: für den Menschen, dem in extremer Weise jede Furchtempfindung fehlt<sup>44</sup>, gibt es keinen eigenen Ausdruck – wir haben übrigens schon früher<sup>45</sup> festgestellt, daß ein solcher vielfach fehlt. Man könnte vielleicht sagen: er ist »wahnsinnig« oder »von dumpfer Empfindungslosigkeit«, falls er überhaupt nichts fürchtet, weder Erdbeben noch Sturmeswogen – was man z. B. von den Kelten<sup>46</sup> berichtet. Ist jemand dem Furchterweckenden gegenüber maßlos verwegen, so ist er ein »sinnloser Draufgänger«. Ein solcher Draufgänger ist aber bekanntlich auch

ein Aufschneider und mimt die Tapferkeit: die echte Haltung des Tapferen im Angesicht der Gefahr will er durch bloßen Schein ersetzen und wo er kann, da ahmt er nach. Daher sind solche auch in ihrer Mehrzahl frech und feig in einem: wo die Gelegenheit sich bietet, zeigen sie sich frech, im Ernstfall aber halten sie nicht stand.

Wer übersteigerte Angst empfindet ist feige. Denn die Kategorien: »Furcht am falschen Ort«, »in falscher Weise« usw., sie alle sind hier im Gefolge. Es fehlt ihm auch an Schneid; doch fällt mehr in die Augen, daß er bei schmerzlichen Erfahrungen maßlose Angst empfindet. Der Feige ist also, so mag man sagen, ein Mann von kläglicher Mutlosigkeit, denn er hat Angst vor allem. Der Tapfere ist genau das Gegenteil, denn kühne Zuversicht eignet dem Manne, der guten Mutes ist.

Wir sehen: es sind dieselben Situationen, denen der Feige, der Draufgänger und der Tapfere gegenübersteht, aber *wie* sie ihnen gegenüberstehen, das ist verschieden. Die ersten beiden sind die Vertreter des Zuviel und des Zuwenig, der dritte hält sich an die Mitte und zeigt somit das richtige Verhalten. Die Draufgänger sind überstürzt und wünschen die Gefahr herbei, ist sie aber da, dann kneifen sie – während die Tapferen im Ernstfall scharf zupacken, vorher aber die Ruhe bewahren.

11. Wie wir also gesagt haben, ist die Tapferkeit die Mitte gegenüber dem, was sinnlose Zuversicht oder Angst erweckt und zwar in den geschilderten Situationen. Sie entscheidet sich zur Tat oder hält durch, weil sie edel ist oder weil das Gegenteil verwerflich wäre. Doch den Tod suchen, um der Armut oder einem Liebeskummer oder sonst etwas Bedrückendem zu entgehen, das ist nicht tapfer, sondern vielmehr feige. Es ist Weichlichkeit, sich den Härten des Lebens zu entziehen, und nicht weil es edel ist, nimmt man den Tod auf sich, sondern nur weil man einem Übel entkommen will.

Von solcher Art ist also die Tapferkeit. Mit demselben Namen bezeichnet man aber noch weitere fünf Spielarten.

(1) An erster Stelle steht die Tapferkeit des Bürgerheeres, denn sie gleicht der Grundform am meisten. Die Bürger eines Gemeinwesens bestehen die Kriegsgefahren einmal wohl wegen der gesetzlichen Strafbestimmungen und der drohenden Schande, dann aber auch weil Ehre winkt. Und deshalb erweisen sich als die Tapfersten jene, in deren Mitte dem Feigen Unehre und dem Tapferen Ehre zuteil wird. Das ist die Tapferkeit, wie sie Homer<sup>47</sup> schildert, etwa bei Diomedes und Hektor:

»Pulydamas wird als erster mich kränken mit schimpflichem Vorwurf«

und:

»wird doch Hektor dereinst im Kreise der Troer verkünden:

Tydeus' Sohn ist vor mir (bis hin zu den Schiffen geflüchtet)«.

Diese Form der Tapferkeit ist der früher beschriebenen am meisten ähnlich, denn sie entspringt aus der Trefflichkeit des Charakters: aus feinem Ehrgefühl, und aus dem Streben nach dem Edlen, nach Ehre<sup>48</sup>; und aus dem Meiden der Schande, die etwas Verwerfliches ist. Zur selben Art kann man wohl auch jene rechnen, die von ihren Befehlshabern gezwungen werden. Sie sind allerdings minderen Wertes, sofern sie nicht aus Ehrgefühl, sondern aus Furcht tapfer handeln und nicht das Verwerfliche, sondern nur das Unangenehme vermeiden wollen. Ihre Anführer zwingen sie nämlich; man denke an Hektor:

»Wen ich dann aber ertappe, daß er vom Schlachtfeld sich drückt,  
schwerlich wird er dem Fraße der (Geier und) Hunde entgehen.«

Und wenn Truppenführer die Leute in die vorderste Front stellen und sie, falls sie zurückweichen wollen, schlagen<sup>49</sup>, so

tun sie das gleiche. Ebenso wenn sie ihre Leute mit dem Rücken zu Gräben oder anderen Hindernissen aufstellen<sup>50</sup>: das alles ist Zwang. Man soll aber nicht tapfer sein aus Zwang, sondern weil es ruhmvoll ist.

(2) Auch die praktische Erfahrung auf einzelnen Gebieten gilt als eine Art von Tapferkeit. Daher die Ansicht des Sokrates, Tapferkeit sei ein Wissen.<sup>51</sup> Diese Art von Tapferkeit bekunden die einen in dieser, die anderen in jener Lage: so die Söldner in den Gefahren der Schlacht. Es gibt ja bekanntlich in einem Krieg viele Schrecknisse, die sich als »blinder Alarm« erweisen, und dafür hat sich der Söldner eine umfassende Witterung erworben: auf diese Weise erscheinen sie als tapfer, weil die anderen in solchen Lagen nicht wissen, was in Wirklichkeit dahintersteckt. Und außerdem sind sie für Angriff und für Abwehr ganz besonders befähigt auf Grund ihrer Erfahrung: geübt im Gebrauche ihrer Waffen und mit solchen ausgerüstet, die sowohl für Angriff als auch für Abwehr am wirkungsvollsten sind. Das ist also wie ein Kampf von Schwerbewaffneten gegen Unbewaffnete, des Berufsathleten gegen den Amateur. Denn auch in solchen Wettkämpfen ist am schlagkräftigsten nicht etwa der Tapferste, sondern wer am meisten Muskelkraft hat und körperlich am besten »in Form« ist. Söldner verlieren jedoch den Mut, wenn die Anspannung der Kampfesnot zu groß wird und sie an Zahl und Ausrüstung unterlegen sind. Sie sind denn auch die ersten, die fliehen: ein Heer von Polisbürgern hält seine Stellung bis zum Tode. In der Schlacht am Hermaion<sup>52</sup> ist dies in der Tat geschehen. Dem Bürger gilt es als Schande zu fliehen, und der Tod ist ihm lieber als Rettung um solchen Preis; die anderen aber haben gleich von vornherein nur im Glauben an ihre Übermacht die Gefahr auf sich genommen. Sobald sie aber die wahre Lage erkennen, fliehen sie, weil sie den Tod mehr fürchten als die Schande. Der Tapfere ist freilich nicht von dieser Art.

(3) Auch zwischen Zorn und Tapferkeit stellt man eine Beziehung her. Als tapfer gelten nämlich auch solche, die in

einer Wallung des Zornes handeln – wie z. B. das wilde Tier, das sich auf den Jäger stürzt, der es verwundet hat –, weil auch dem Tapferen Zornesmut eignet. Denn der Zorn ist ein höchst hitziges, draufgängerisches Element. Daher die homerischen Sätze<sup>53</sup>: »er warf Kraft in sein brausendes Innere«, »er weckte Mut und brausenden Zorn«, »stechender Drang stieg ihm in die Nase hinauf« und »siedend wallte das Blut auf<sup>54</sup>«. All diese Ausdrücke scheinen ja das Erregen des Zornes und sein stürmisches Losbrechen zu bezeichnen. Die Tapferen nun handeln um edlen Ruhm zu gewinnen, wobei der Zorn nur mitwirkt. Die wilden Tiere aber handeln unter dem Antrieb des Schmerzes: weil sie getroffen sind, oder weil sie Angst empfinden – während sie nicht in die Nähe des Menschen kommen, wenn sie im Wald oder Sumpf geborgen sind. Von Tapferkeit kann also bei ihnen keine Rede sein, nur weil sie von Schmerz oder Wut getrieben der Gefahr entgegenstürzen – wo sie ja nichts von dem, was ihnen gefährlich werden kann, voraussehen. Auf solche Weise wären auch die Esel<sup>55</sup> tapfer, wenn sie Hunger haben, denn auch Schläge können sie nicht davon abbringen, weiterzufressen. Übrigens wagen auch die Ehebrecher vielfach Gefährliches, von ihrer Begierde getrieben. – Tapferkeit aus Zorn ist aber immerhin am stärksten in der Natur verwurzelt und wenn Entscheidung und Zweckbestimmtheit hinzukommen, darf sie als echte Tapferkeit gelten. – Auch die Menschen empfinden bekanntlich (gleich den Tieren), wenn sie zornig sind, Schmerz, wenn sie sich aber rächen können, Freude. Indes sind Menschen, die aus solchen Beweggründen kämpfen, zwar Streitbar, aber nicht tapfer, denn ihr Handeln zielt nicht auf das Edle und richtet sich nicht nach der Anordnung des (richtigen) Plans, sondern sie folgen der Erregung des Gefühls. Sie haben allerdings etwas an sich, was in gewissem Sinn der Tapferkeit nahe kommt.

(4) Aber auch die leichtblütigen Naturen sind nicht wirklich tapfer. Denn nur deshalb, weil sie oft und über viele Gegner gesiegt haben, sind sie in Gefahren voll unbeschwer-



ter Zuversicht. Doch besteht eine starke Ähnlichkeit (mit den Tapferen), weil beide überaus zuversichtlich sind. Aber die Tapferen sind so aus den Gründen, die wir früher<sup>56</sup> gesagt haben, die anderen dagegen, weil sie sich einbilden, daß sie die Stärksten seien und ihnen der Gegner nichts anhaben könne. – So benehmen sich übrigens auch die Betrunknen, denn sie geraten in beschwingte Stimmung. – Wenn es aber anders kommt, dann fliehen sie. Wir aber hatten als Vorzug des tapferen Mannes erkannt<sup>57</sup>, dem, was für menschliches Maß angsterweckend ist oder zu sein scheint, standzuhalten, und zwar weil dies edel, das Gegenteil aber schimpflich ist. Aus diesem Grunde ist es wohl auch höhere Tapferkeit, furchtlos und unerschütterter zu sein, wenn etwas Furchtbares jäh hereinbricht, als wenn es sich schon von weitem ankündigt. Sie entspringt eben mehr aus fester Grundhaltung oder man kann auch sagen: weniger aus bewußter Vorbereitung. Denn wenn etwas voraussehen ist, könnte man die Entscheidung auch berechnen oder durch nüchterne Überlegung<sup>58</sup> herbeiführen, wenn dagegen etwas plötzlich hereinbricht, gibt die feste Grundhaltung den Ausschlag.

(5) Tapfer scheinen auch solche Menschen zu sein, die um die Gefahr nicht wissen. Und sie sind gar nicht weit entfernt von den leichtblütigen Naturen. Ihr Wert ist aber geringer, insofern ihnen das gesteigerte Selbstgefühl fehlt, das jene haben. Jene halten denn auch eine Zeitlang stand, diese hingegen (über die wirkliche Lage) getäuscht, wenden sich zur Flucht, sobald sie erkennen oder auch bloß vermuten, daß die Dinge anders laufen. So ist es den Argivern<sup>59</sup> ergangen, als sie auf die Spartaner einstürmten und meinten, sie hätten die Sikyonier vor sich.

So haben wir denn eine Charakteristik der (wirklich) Tapferen gegeben und derer, die als tapfer gelten.

12. Wie wir nun wissen, zeigt sich die Tapferkeit in unserem Verhalten zu sinnloser Zuversicht und zur Angst. Indes ist ihre Beziehung zu beiden nicht die gleiche, sondern sie zeigt sich mehr in dem Verhalten gegenüber der Angst. Denn

wer hier unerschütterter bleibt und in solcher Erprobung sich verhält, wie es erwartet werden muß, zeigt eher echte Tapferkeit, als wer sich in Lagen bewährt, die zu sinnloser Zuversicht herausfordern. Indem man also dem Schmerzvollen standhält, wird man – wie wir dargestellt haben<sup>60</sup> – als tapfer bezeichnet. Daher ist denn auch die Tapferkeit mit dem Schmerz verbunden, und mit Recht wird sie gerühmt, denn es ist schwerer, dem Schmerzvollen standzuhalten, als sich Angenehmes zu versagen. Indessen wird man aber wohl annehmen dürfen, daß das Endziel des Handelns im Sinne der Tapferkeit etwas Angenehmes ist und nur durch die Begleitumstände verdeckt wird. So ist es z. B. bei den sportlichen Wettkämpfen: dem Faustkämpfer ist das Endziel, um das er sich müht, etwas Angenehmes, nämlich der Siegeskranz und die Ehren, aber die Schläge, die er hinzunehmen hat, sind schmerzhaft, da er doch nur ein Mensch aus Fleisch und Blut ist – und auch beschwerlich, wie überhaupt das ganze Training. Nachdem aber diese Umstände durch ihre Menge ins Gewicht fallen, sieht es so aus, als habe das Endziel, da es unbedeutend ist, nichts Angenehmes an sich. Wenn nun die Dinge auch bei der Tapferkeit ähnlich liegen, so folgt, daß Tod und Wunden für den Tapferen bedrückend sind und ihn gegen seinen Willen treffen, daß er ihnen aber standhält, weil es ruhmvoll ist oder das Gegenteil schimpflich wäre. Und je mehr ihm etwa die Trefflichkeit in ihrem ganzen Umfang eignet und je glücklicher er ist, desto härter wird der Gedanke an den Tod auf ihm lasten, denn einem solchen Manne ist das Leben in höchstem Maße lebenswert, und gerade er hat den Verlust des Wertvollsten zu gewärtigen, und das mit voller Bewußtheit: dies aber ist schmerzlich. Und doch ist er nichtsdestoweniger tapfer, ja vielleicht noch heldischer, weil er um solchen Preis den Ruhm kämpferischer Tat erwählt. Es ist also nicht bei allen Formen von Trefflichkeit möglich, sie mit einem Gefühl der Lust zu betätigen, außer wenn dieses Tätigsein das Endziel berührt. Es wäre aber nicht undenkbar, daß gerade solche Männer

nicht die Elite in einem Söldnerheer darstellen, sondern die weniger Tapferen, die aber nichts zu verlieren haben. Denn solche Leute sind zum Einsatz bereit, und um geringen Gewinn schlagen sie ihr Leben in die Schanze.

Soviel über die Tapferkeit. Ihr Wesen ist, wenigstens im Umriß, unschwer auf Grund unserer Darstellung zu erfassen.

13. Sodann wollen wir von der Besonnenheit sprechen, denn sie und die Tapferkeit sind, wie man<sup>61</sup> annimmt, die Vorzüge der irrationalen Seelenteile. Die Besonnenheit ist die Mitte in Hinsicht auf Lustempfindungen, wie wir gesagt<sup>62</sup> haben, denn in geringerem Grade und nicht in derselben Weise bezieht sie sich auf die Unlustempfindungen. Da in demselben Bereiche auch die Zuchtlosigkeit in Erscheinung tritt, wollen wir nunmehr feststellen, auf welche Art von Lustempfindungen sie sich beziehen. Es gelte dabei die Unterscheidung in leibliche Lustempfindung und in geistige, wozu beispielshalber Ehrliche und Lernbegierde gehören. Denn wer nach diesen beiden Verlangen trägt, hat seine Freude an dem, wohin ihn die Neigung zieht, und zwar ist hier nicht der Leib beteiligt, sondern vielmehr das Geistige. Wer aber nach solchen Lustempfindungen verlangt, heißt weder »besonnen« noch »zuchtlos«, ebensowenig wer nach den anderen Lustempfindungen – mit Ausnahme der körperlichen – verlangt. Denn Leute, die darauf versessen sind, zu plaudern und Geschichten zu erzählen und (so) in den Tag hineinleben, nennt man Schwätzer, aber zuchtlos nennt man sie nicht, sowenig wie solche, die über den Verlust von Geld oder von Freunden niedergedrückt sind.

Die Besonnenheit bezieht sich also offenbar auf die körperlichen Lustempfindungen, aber auch da nicht ohne Ausnahme. Wer nämlich Freude hat an dem, was durch das Auge vermittelt wird, z. B. an Farben, an Formen, an der Malerei, wird weder als besonnen noch als zuchtlos bezeichnet, wobei freilich die Möglichkeit besteht, auch solche Freude zu klassifizieren nach richtigem Maß, Übermaß und Unzulänglichkeit.

Genauso ist es auch mit dem, was durch das Gehör vermittelt wird, denn wenn jemand ein grenzenloses Vergnügen an Musik oder schauspielerischer Kunst empfindet, so spricht man nicht von Zuchtlosigkeit, noch auch, wenn der Genuß sich in den richtigen Grenzen hält, von Besonnenheit.

Aber auch bei Menschen, welche die Freuden des Geruchsinnes genießen, (fällen wir diese wertenden Urteile) nicht, es sei denn in einem beiläufigen Sinn. Wenn jemand an dem Duft von Äpfeln, Rosen oder Räucherwerk seine Freude hat, so heißt er deswegen nicht zuchtlos, dagegen eher, wenn es sich um den Duft von Salben oder von Näschereien handelt. Denn zuchtlose Genießer haben ihre Lust daran, weil dadurch die Gegenstände ihrer Begierde eine sinnliche Gegenwart gewinnen. Freilich kann man die Erfahrung machen, daß auch die anderen (die Nichtzuchtlosen) an dem Duft von Speisen Lust empfinden – wenn sie Hunger haben. Aber an den genannten Dingen ständig seine Lust haben, das charakterisiert den zuchtlosen Genießer, denn für ihn ist das Anlaß zu (weiterer) Begierde.

Aber auch bei Tieren kann man nur in einem beiläufigen Sinn sagen, sie hätten auf Grund der genannten Sinneswahrnehmungen ein Lustgefühl. Denn nicht dann hat der Jagdhund eine Lustempfindung, wenn er den Hasen riecht, sondern, wenn er ihn auffrißt. Daß er ihn allerdings witterte, das hat der Geruch bewirkt. Und der Löwe hat seine Lust nicht am Brüllen des Ochsen, sondern am Auffressen. Daß die Beute aber in der Nähe sein müsse, das hat er am Brüllen gemerkt, und daher sieht es so aus, als freute er sich an dem Brüllen. Genauso freut er sich nicht, weil er einen Hirsch oder eine Wildziege erspäht, sondern weil ihm ein tüchtiger Fraß bevorsteht.

Man sieht: Besonnenheit und Zuchtlosigkeit treten bei eben den Lustempfindungen zutage, an denen auch die Tiere teilhaben, weshalb sich diese Lustempfindungen als knechtisch und animalisch erweisen. Gemeint sind die Empfindungen des Tast- und des Geschmacksinnes, aber auch den Ge-

schmacksinn scheinen die Zuchtlosen nur wenig oder überhaupt nicht zu bemühen. Der Geschmacksinn dient ja zur Prüfung der Geschmacksunterschiede, man denke an die Prüfer der Weinsorten und an die Würzkunst des Oberkochs. Aber der eigentliche Genuß liegt doch nicht in diesem Prüfen – zum mindesten nicht für den Zuchtlosen, sondern er liegt in dem verweilenden Schwelgen. Dies aber wird sowohl beim Essen als auch beim Trinken als auch bei der Liebeslust ganz durch den Tastsinn vermittelt. Daher hat sich einmal ein Feinschmecker<sup>63</sup> inständig gewünscht, es möchte ihm sein Schlund länger werden als der des Kranichs: womit er zu verstehen gab, daß es beim Genießen gerade auf den Tastsinn ankomme.

So ist denn die Sinnesempfindung, an der die Zuchtlosigkeit sich offenbart, gerade die allgewöhnlichste, und mit Recht darf Zuchtlosigkeit als etwas ganz Verabscheuenswertes gelten, weil sie bei uns nicht auftritt, sofern wir Menschen sind, sondern sofern wir der Gattung »Lebewesen« angehören. Freude an solchen Genüssen und ausschließliche Vorliebe dafür ist also etwas rein Animalisches, zudem auch die ungezwungensten Freuden, die der Tastsinn gibt, einfach ausscheiden. – Dazu gehören die, welche man im Gymnasion durch das Massieren und Warmwerden erfahren kann. – Denn nicht auf den gesamten Körper bezieht sich die Sinnesempfindung des Zuchtlosen, sondern nur auf einzelne Teile.

Von den Begierden gelten die einen als allen Lebewesen gemeinsam, die anderen als einzelnen eigentümlich und zusätzlich hinzugekommen. So ist das Verlangen nach Nahrung ein natürliches. Denn jeder verlangt nach fester oder flüssiger Nahrung, wenn er Mangel daran hat. Manchmal verlangt er nach beidem und auch »nach Liebesgenuß«, wie Homer<sup>64</sup> sagt, solange er jung ist und kräftig. Doch diese bestimmte Nahrung oder jenen bestimmten Liebesgenuß zu begehren – nicht jeder tut es, und auch nicht auf denselben Gegenstand richtet sich das Begehren der einzelnen. Daher scheint dieses Begehren in unser Belieben gestellt zu sein.

Indes steckt in solchem Begehren doch auch ein natürliches Element, denn dem einen sagt dies, dem anderen jenes zu, und es gibt gewisse Dinge, die jedem Menschen lieber sind als irgendwelche Objekte, die ihm der Zufall darbietet.

Bei den natürlichen Begierden handeln nur wenige falsch, und zwar nur in einer Richtung, nämlich in der Richtung auf das Übermaß – wahllos essen und trinken bis zur Übersättigung bedeutet ja, das natürliche Bedürfnis mengenmäßig überschreiten. Denn das natürliche Begehren geht auf Ausgleich dessen, was uns fehlt. Daher werden solche Leute Freßbäuche genannt, weil sie sich den Bauch über Gebühr anfüllen. Zu derartigen Auswüchsen aber gelangen die durch und durch knechtisch veranlagten Naturen – dagegen bei den individuell abgestuften Genußmöglichkeiten kommt falsches Handeln oft und in vielerlei Weise zustande. Denn die sogenannten »Leute mit dieser oder jener Passion« pflegen entweder (a) am falschen Objekt oder (b) in stärkerem Grade als es die Vielen<sup>65</sup> täten oder (c) in ungehöriger Weise Lust zu empfinden. Die Zuchtlosen aber überschreiten das Maß in jeder der eben genannten Kategorien: einmal haben sie ihre Lust (a') an so manchen Objekten, wo es, weil sie verächtlich sind, falsch ist; und ferner: auch in Fällen, wo ihnen die Lust an sich erlaubt wäre, geben sie sich ihr doch (c') mehr hin als sich gehört und (b') mehr, als die Vielen es tun.

So ist also klar, daß ein Übermaß in der Lust Zuchtlosigkeit und tadelnswert ist. Was aber die Empfindungen des Schmerzes betrifft, so wird jemand nicht – wie dies bei der Tapferkeit der Fall war – als besonnen bezeichnet, wenn er ihnen standhält, oder als zuchtlos, wenn er ihnen nicht standhält, sondern der Zuchtlose wird so genannt, weil er sich von dem Schmerz darüber, daß ihm ein Genuß entgeht, mehr als gebührend niederdrücken läßt – wobei es übrigens gerade die Lust ist, die ihm Schmerz verursacht –, während der Besonnene so genannt wird, weil ihn das Fehlen einer Lustempfindung nicht niederzudrücken vermag.

14. Der Zuchtlose begehrt also entweder unterschiedslos alles, was lustbringend ist, oder das, was in ganz besonderer Weise lockt. Er wird von seiner Begierde dazu getrieben, unter Zurücksetzung der anderen Dinge gerade dieses zu wählen. Daher trifft ihn Schmerz, wenn ihm die Lust versagt bleibt, aber auch schon, wenn er sie begehrt, denn das Begehren ist mit Schmerz verbunden: Leid wegen Lust, das ist allerdings paradox.

Leute, deren Lustbedürfnis zu schwach ist und die weniger genußfreudig sind als sie sein dürften, kommen schwerlich vor. Denn eine solche Stumpfheit der Sinne ist nicht menschlich: selbst die Tiere kennen Unterschiede beim Futter: das eine paßt ihnen, das andere nicht. Sollte es aber jemand geben, dem nichts Lust bereitet und der keinerlei Unterschied kennt, so wäre ein solches Wesen vom Menschsein weit entfernt. Dafür gibt es gar keinen Namen, weil ein solcher Mensch wohl schwerlich vorkommt.

Der Besonnene hält sich im Hinblick auf die genannten Dinge an die Mitte: er hat keine Lust an dem, woran sich der Zuchtlose so sehr ergötzt – im Gegenteil, er hat eher Abneigung davor. Überhaupt: er findet keinen Genuß an Dingen, bei denen es nicht sein sollte, und er findet auch an nichts von alledem einen übersteigerten Genuß. Und wenn diese Dinge fehlen, so empfindet er weder Mißbehagen noch ein Verlangen nach ihnen – höchstens ein maßvolles und nicht mehr als in Ordnung ist und auch nicht zur unrechten Zeit und so weiter. Was aber infolge seines lustvollen Gehaltes die Gesundheit oder das Wohlbefinden fördert, danach strebt er maßvoll und in der richtigen Weise und ebenso auch nach den sonstigen angenehmen Dingen, wenn sie dem genannten Zweck nicht hinderlich sind oder gegen das Edle verstoßen oder über seine Mittel hinausgehen. Denn wer es so hält (daß dieses »wenn« ihm nichts bedeutet), der liebt solche Genüsse mehr, als sie es verdienen. Der Besonnene dagegen ist fern von solcher Art: sein Wesen entfaltet sich im Sinne der richtigen Planung.

15. Die Zuchtlosigkeit ist eher etwas Freiwilliges<sup>66</sup> als die Feigheit, denn jene erwächst aus der Lust, diese aus dem Schmerz; Lustvolles liegt uns, Schmerzbringendes flieht man. Der Schmerz bringt, wo er auftritt, die Grundanlage des Menschen aus der Fassung und zerrüttet sie, die Lust dagegen hat keine solchen Wirkungen. Die Zuchtlosigkeit ist daher in höherem Grade etwas Freiwilliges und somit noch mehr zu verabscheuen. Es ist ja auch leichter, sich an das Lustvolle zu gewöhnen, denn derartiges kommt im Leben in vielerlei Gestalten vor, und allmählich damit vertraut werden ist ungefährlich, während es bei dem Furchterweckenden umgekehrt ist.

Es scheint aber die Feigheit nicht in der gleichen Weise etwas Freiwilliges zu sein wie die feigen Einzelhandlungen. Denn sie selbst trägt keinen Schmerz in sich. Jene aber bringen den Menschen durch Schmerzempfindung aus der Fassung, so daß er sogar die Waffen wegwirft und auch sonst die Haltung verliert. Daher gelten<sup>67</sup> denn auch die Einzelhandlungen als unter Zwang vollzogen. Beim Zuchtlosen ist es umgekehrt: da sind die Einzelhandlungen freiwillig, denn sie entspringen seinem Begehren und Streben, der Zustand als Ganzes aber ist weniger freiwillig, denn niemand verlangt nach Zuchtlosigkeit.

Der Begriff »Zuchtlosigkeit«<sup>68</sup> wird auch auf die Unarten der Kinder angewendet, und zwar auf Grund einer gewissen Analogie. Welches der ursprüngliche, welches der abgeleitete Gebrauch ist, das bleibt für den gegenwärtigen Zweck unwichtig. Klar ist jedenfalls, daß das Spätere nach dem Früheren genannt wird, und diese Übertragung ist nicht übel, denn es muß all das durch Strafe in »Zucht« genommen werden, was eine Neigung zum Minderwertigen bekundet und zu heftiger Entwicklung drängt. Als etwas Derartiges aber erweist sich in erster Linie das Begehren und das Kind. Denn auch die Kinder leben in der Tat dahin, indem sie sich dem Begehren überlassen, und vor allem bei ihnen findet sich das Streben nach dem Lustvollen. Wenn nun dieses Streben sich

nicht fügen und sich der führenden Kraft nicht unterordnen will, dann wird es stark wuchern, denn unersättlich ist der Trieb nach dem Lustvollen, und von allen Seiten strömt es dem Wesen zu, das seine Vernunft noch nicht gebrauchen kann. Und die tätige Bewegung des Begehrens vermehrt in ihm das angeborene Vermögen, und wenn die Begierden groß und heftig sind, dann drängen sie auch die Fähigkeit zu klarer Überlegung hinaus. Deshalb sollten die Begierden maßvoll und an Zahl beschränkt und in keiner Weise der richtigen Planung entgegengesetzt sein. Einen solchen Zustand aber nennen wir fügsam und zuchtvoll. Denn wie das Kind nach den Anordnungen seines Erziehers zu leben hat, so muß sich das Begehrende in uns nach dem rationalen Element richten. Daher sollte das Begehrende in dem besonnenen Manne mit dem rationalen Element im Einklang sein, denn beider Ziel ist ja das Edle, und es beehrt der Besonnene das richtige Ziel, in der richtigen Weise und zur richtigen Zeit: eben dies aber ist das Gebot der richtigen Planung. Dies unsere Darstellung der Besonnenheit.

## BUCH IV

1. Im Anschluß daran wollen wir nun von der Großzügigkeit<sup>1</sup> sprechen. Sie gilt als die Mitte bei unserem Verhalten zu Geld und Geldeswert. Denn der Großzügige erwirbt sich die allgemeine Anerkennung nicht in den Situationen des Krieges und nicht auf demselben Gebiet wie der Besonnene, auch nicht bei Rechtsentscheidungen, sondern in Hinsicht auf das Geben und Nehmen von Geld und Geldeswert und zwar in höherem Grade beim Geben. Mit dem Begriff »Geldeswert« bezeichnen wir alles, dessen Wert durch Geld gemessen wird.

Es gehören aber auch Verschwendungssucht und kleinliches Knausern<sup>2</sup> zum Thema »Geld«: sie stellen hierbei das Übermaß dar und die Unzulänglichkeit. Den Vorwurf des kleinlichen Knauserns erheben wir jeweils gegen Menschen, die mehr als billig an Geld und Geldeswert hängen. Mit dem Begriff der Verschwendungssucht aber verbinden wir manchmal mehrere Inhalte, indem wir als verschwendungssüchtig die Unbeherrschten bezeichnen und solche, die das Geld für ihre Zuchtlosigkeit verschleudern. Daher gelten denn auch diese Leute als besonders gemein, denn sie haben eine Menge schlechter Eigenschaften auf einmal in sich. Nicht im eigentlichen Sinne trifft also der Name bei ihnen zu, denn »verschwendungssüchtig« will besagen, daß jemand den einen schlechten Hang hat, sein Hab und Gut zu ruinieren. Verschwender sein bedeutet ja, durch eigene Schuld zugrunde gehen<sup>3</sup>, gilt ja doch das Zugrunderichten von Hab und Gut als eine Form von Selbstzerstörung, denn Besitz sichert das Leben.

So also fassen wir den Begriff der Verschwendungssucht auf. Nun kann man aber von allem, was »brauchbar« ist, einen guten und einen schlechten Gebrauch machen. Der

# Pierre Bourdieu

## Sozialer Sinn

Kritik  
der theoretischen Vernunft

Übersetzt von  
Günter Seib

Wir ertragen nur schwer die Analysen von Soziologen, wenn sie unsere Verhaltensweisen in der Perspektive von Regeln oder von Ritualen beschreiben. Gleichwohl erheben wir in der Regel keine Einwände, wenn Ethnologen in dieser Weise über sogenannte primitive Völker sprechen. Warum sind wir dann, wenn es sich um andere handelt, spontan objektivistisch? Und warum nehmen wir für uns selbst und uns allein das Privileg von Freiheit und von Subjektivität in Anspruch?

Ein wirkliches Verständnis von Praxis stellt eine doppelte Aufgabe, die sowohl über den Objektivismus (wie z. B. bei Lévi-Strauss) als auch über den Subjektivismus (wie z. B. bei Sartre) hinausführt: es geht darum, sowohl die objektiven Strukturen (z. B. die statistischen Regelmäßigkeiten von Praktiken) als auch die inkorporierten Strukturen (z. B. die sozialen Kategorien der Wahrnehmung) zu objektivieren – was eine auf der Anwendung von Techniken der Objektivierung begründete Distanz voraussetzt. Gleichzeitig geht es aber auch darum, die Objektivierung selbst zu objektivieren: nämlich die Operationen, die den Zugang zu dieser »objektiven Wahrheit« ermöglichen, wie auch den Gesichtspunkt, unter dem sie operieren – um die Distanz zu überwinden, die der Objektivierung innewohnt.

Auf diese Weise zu entdecken, daß es eine Objektivität des Subjektiven gibt, daß der Forscher mit seinen Instrumenten der Objektivierung die Vorstellungen, die sich die Akteure selbst über ihre Praxis machen, zerstören muß, um die objektiven Strukturen erfassen zu können, ist selbst noch ein Moment der Objektivität: die kollektiven Illusionen sind nicht illusorisch.

Pierre Bourdieu (1930-2002), war u.a. Professor für Soziologie am Collège de France. 1997 erhielt er den Ernst-Bloch-Preis der Stadt Ludwigshafen.

Zuletzt erschienen: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (2001 und als stw 1695); *Über Pierre Bourdieu* (2002, es-Sonderdruck); *Die männliche Herrschaft* (2005)

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe  
*Le sense pratique*  
© Les éditions de Minuit, Paris 1980



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1066  
Erste Auflage 1993

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1987  
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.  
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim  
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt  
ISBN 978-3-518-28666-1

6 7 8 9 10 11 - 13 12 11 10 09 08

HU 11/12010-5 6097

## Inhalt

Vorwort . . . . .	7
<i>Erstes Buch</i> Kritik der theoretischen Vernunft . . . . .	47
1. Die Objektivierung objektivieren . . . . .	57
2. Die imaginäre Anthropologie des Subjektivismus . . . . .	79
3. Strukturen, Habitusformen, Praktiken . . . . .	97
4. Glaube und Leib . . . . .	122
5. Die Logik der Praxis . . . . .	147
6. Die Wirkung der Zeit . . . . .	180
7. Das symbolische Kapital . . . . .	205
8. Die Herrschaftsweisen . . . . .	222
9. Die Objektivität des Subjektiven . . . . .	246
<i>Zweites Buch</i> Praktische Logikformen . . . . .	259
1. Boden und Heiratsstrategien . . . . .	264
2. Sozialer Nutzen der Verwandtschaft . . . . .	288
3. Der Dämon der Analogie . . . . .	352
<i>Anhang</i>	
Das Haus oder die verkehrte Welt . . . . .	468
Literatur . . . . .	490
Register . . . . .	495

sich ebenso nach den dort entstehenden Streitobjekten und Raritäten wie nach den dort eingesetzten Arten des Kapitals unterscheiden, versagt man sich die Erklärung der Formen, Inhalte und spezifischen Ansatzpunkte, die dem Streben nach Maximierung spezifischer Profite und den sehr allgemeinen Optimierungsstrategien (von denen die ökonomischen Strategien im engeren Sinne nur eine Spielart unter vielen sind) aufgezwungen werden.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Das Vorhandensein der unveränderlichen Prinzipien der *Logik der Felder* ermöglicht eine Verwendung allgemein üblicher Begriffe, die etwas ganz anderes ist als die dabei bisweilen zu beobachtende simple analoge Übertragung von Begriffen aus der Ökonomie.

### 3. Kapitel Strukturen, Habitusformen, Praktiken

Der Objektivismus konstituiert die Sozialwelt wie ein Schauspiel für einen Beobachter mit einem bestimmten »Standpunkt« zum Handeln, der die Grundlagen seines Verhältnisses zum Objekt in dieses einbringt und damit so tut, als sei die Sozialwelt nur zum Zwecke der Erkenntnis bestimmt und als seien alle Interaktionen in diesem Objekt auf symbolische Tauschvorgänge zurückzuführen. Genau diese Sicht hat man von den besseren Plätzen der Sozialstruktur, von denen sich die Welt – im Sinne der idealistischen Philosophie, aber auch der Malerei und des Theaters – wie eine Darstellung darbietet, eine Sicht, aus der die Praktiken nichts weiter sind als Theaterrollen, aufgeführte Partituren oder ausgeführte Pläne. Die Theorie der Praxis als Praxis erinnert gegen den positivistischen Materialismus daran, daß Objekte der Erkenntnis *konstruiert* und nicht passiv registriert werden, und gegen den intellektualistischen Idealismus, daß diese Konstruktion auf dem System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen beruht, das in der Praxis gebildet wird und stets auf praktische Funktionen ausgerichtet ist. Man kann nämlich mit Marx (*Thesen über Feuerbach*) den souveränen Standpunkt aufgeben, von dem aus der objektivistische Idealismus die Welt ordnet, ohne diesem die »tätige Seite« der Welterfassung überlassen zu müssen, indem man Erkenntnis auf Registrieren reduziert. Dazu braucht man sich nur in die »wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche«, also in das praktische Verhältnis zu Welt *hineinzuversetzen*, in jene beschäftigte und geschäftige Gegenwartigkeit auf der Welt, durch welche die Welt ihre Gegenwartigkeit mit ihren Dringlichkeiten aufzwingt, mit den Dingen, die gesagt oder getan werden müssen, die dazu da sind, gesagt oder getan zu werden, und die die Worte und Gebärden unmittelbar beherrschen, ohne sich jemals wie ein Schauspiel zu entfalten. Man muß sich dem *Strukturrealismus* entziehen, zu dem der Objektivismus als notwendiges Moment des Brechens mit der Erfahrung und des Konstruierens objektiver Verhältnisse zwangsläufig führt, wenn er diese Verhältnisse hypostasiert, indem er sie als außerhalb der *Geschichte* von Individuum und



Gruppe vorgebildete Realitäten behandelt. Deswegen braucht man nicht zurück in den Subjektivismus zu verfallen, der mitnichten erklären kann, warum die Sozialwelt notwendig so sein muß: um dies zu können, muß man sich darauf besinnen, daß die Praxis der Ort der Dialektik von *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen ist.<sup>1</sup>

Die Konditionierungen, die mit einer bestimmten Klasse von Existenzbedingungen verknüpft sind, erzeugen die *Habitusformen* als Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d. h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepaßt sein können, ohne jedoch bewußtes

<sup>1</sup> Die Herausarbeitung der Voraussetzungen der objektivistischen Konstruktion wurde paradoxerweise durch die Bemühungen derer verzögert, die in der Linguistik wie in der Anthropologie das strukturalistische Modell unter Berufung auf den »Kontext« oder die »Situation« zu »korrigieren« suchten, um Variationen, Ausnahmen und Zufälle zu erklären (anstatt wie die Strukturalisten daraus einfache, in der Struktur aufgehende Varianten zu machen), und sich dadurch die radikale Infragestellung der objektivistischen Denkweise ersparten, sofern sie nicht schlicht wieder auf die freie Entscheidung des bindungs- und wurzellosen reinen Subjekts zurückverfielen. So zum Beispiel bleibt die Methode der sogenannten *situational analysis*, bei der »Menschen in verschiedenen sozialen Situationen« beobachtet werden, um bestimmen zu können, »wie Individuen in den Grenzen einer bestimmten Sozialstruktur Entscheidungen fällen können« (vgl. M. Gluckman, »Ethnographic Data in British Social Anthropology«, *Sociological Review*, IX (1), März 1961, S. 5–17; außerdem J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press 1964, 2. Aufl. 1971), in der Alternative von Ausnahme und Regel gefangen, die (der von den Anhängern dieser Methode gern zitierte) Leach in aller Klarheit formuliert hat: »Ich postuliere, daß strukturelle Systeme mit strikter Institutionalisierung aller Pfade des sozialen Handelns unmöglich sind. In jedem lebensfähigen System muß es einen Bereich geben, in welchem es dem Individuum freisteht, Entscheidungen zu treffen, um das System zu seinen Gunsten zu manipulieren« (E. Leach, »On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems«, *Man* 62 (1962), S. 133).

Anstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichung erforderlichen Operationen vorauszusetzen, die objektiv »geregelt« und »regelmäßig« sind, ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind, ohne aus dem ordnenden Handeln eines Dirigenten hervorgegangen zu sein.<sup>1</sup> Zwar ist keineswegs ausgeschlossen, daß Reaktionen des Habitus von einer strategischen Berechnung begleitet sind, die ganz bewußt diejenige Operation zu realisieren trachtet, die der Habitus auf andere Weise realisiert, nämlich die Chancenabwägung, bei der ein früherer Effekt zum anvisierten Ziel werden muß. Doch sind diese Reaktionen zunächst außerhalb jeder Berechnung im Hinblick auf die *objektiven Möglichkeiten* der unmittelbaren Gegenwart als das definiert, was im Hinblick auf ein wahrscheinliches *Zukünftiges* getan oder unterlassen, gesagt oder verschwiegen werden muß. Dieses Zukünftige drängt sich im Gegensatz zur Zukunft als reiner, vom Vorhaben einer »negativen Freiheit« projizierten »absoluten Möglichkeit« im Hegelschen (oder Sartreschen) Sinne mit einer jedes Abwägen ausschließenden Dringlichkeit und Daseinsberechtigung auf. Reize existieren für die Praxis nicht in ihrer objektiven Wahrheit als *bedingte und konventionelle* Auslöser, da sie nur wirken, wenn sie auf Handelnde treffen, die darauf konditioniert sind, sie zu *erkennen*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Man müßte völlig vermeiden können, von Begriffen für sich selbst zu sprechen und sich so der Gefahr auszusetzen, zugleich schematisch und formal vorzugehen. Wie alle Begriffe von Dispositionen dürfte der Wert des Habitusbegriffs, der nach seinen historischen Verwendungsformen insgesamt zur Bezeichnung eines Systems von dauerhaften und erzeugenden erworbenen Dispositionen taugt, vor allem darin liegen, welche falschen Problemstellungen und Lösungen er beseitigt und welche Fragen mit seiner Hilfe besser gestellt oder gelöst werden können, als darin, welche eigentlich wissenschaftlichen Probleme er aufwirft.

<sup>2</sup> Der Begriff des *Strukturreliefs* der Attribute eines Objekts, d. h. des Merkmals, welches bewirkt, daß ein Attribut (z. B. Farbe oder Form) »bei beliebiger semantischer Behandlung des Signifikats, das es enthält, eher berücksichtigt wird« (J. F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, Paris, P. U. F. 1979, S. 190f.), ist genau wie sein Äquivalent in einem anderen Kontext, der Webersche Begriff der »*durchschnittlichen Chancen*«, eine Abstraktion, weil sich das Relief je nach den Dispositionen verändert. Doch kann man mit diesem Begriff den reinen Subjektivismus hinter sich lassen, indem

Die Praxiswelt, die sich im Verhältnis zum Habitus als System kognitiver und motivierender Strukturen bildet, ist eine Welt von bereits realisierten Zwecken, Gebrauchsanleitungen oder Wegweisungen, und von Objekten, Werkzeugen oder Institutionen, die nach Husserl mit einem »dauerhaft teleologischen Charakter« ausgestattet sind. Dies, weil die einer (im Sinne von Saussure oder Mauss) willkürlichen Bedingung innewohnenden Regelmäßigkeiten deswegen eher als notwendig bzw. natürlich erscheinen, weil sie den Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zugrunde liegen, mit denen sie erfaßt werden.

Zwar läßt sich regelmäßig eine sehr enge Korrelation zwischen wissenschaftlich konstruierten *objektiven Wahrscheinlichkeiten* (z. B. Chancen des Zugangs zu diesem oder jenem Gut) und *subjektiven Erwartungen* (»Beweggründen« oder »Bedürfnissen«) feststellen, doch liegt dies nicht etwa daran, daß die Handelnden bei ihren Erwartungen von einer exakten Bewertung ihrer Erfolgchancen ausgehen wie Spieler, die ihr Spiel aufgrund vollkommener Information über ihre Gewinnchancen gestalten. In der Wirklichkeit, und weil die durch Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, Freiheiten und Notwendigkeiten, Erleichterungen und Verbote dauerhaft eingepprägten Dispositionen, die in den objektiven Bedingungen enthalten (und wissenschaftlich über statistische Gesetzmäßigkeiten wie z. B. objektiv mit einer Gruppe oder Klasse verknüpfte Wahrscheinlichkeiten erfaßbar) sind, mit diesen Bedingungen objektiv vereinbare und ihren Erfordernissen sozusagen vorangepaßte Dispositionen erzeugen, werden die unwahrscheinlichsten Praktiken vor jeder näheren Prüfung durch eine Sofortunterwerfung unter die Ordnung, die aus der Not gern eine Tugend macht, also Abgelehntes verwirft und Unvermeidliches will, als *undenkbare* ausgeschieden. Schon die Bedingungen der Erzeugung des Habitus als der *zur*

man das Vorhandensein objektiver Determiniertheiten der Wahrnehmung zur Kenntnis nimmt. Die Illusion einer freien Schöpfung der Merkmale der Situation und damit auch der Zwecke des Handelns findet sicher eine Scheinbegründung in dem für jeden konditionierten Reiz typischen Zirkelschluß, der Habitus könne die objektiv in seiner »Formel« enthaltene Reaktion nur so weit erzeugen, wie er die Situation als Auslöser wirken läßt, indem er sie nach seinen Grundlagen aufbaut, d. h. sie im Hinblick auf eine bestimmte Art der Wirklichkeitsbefragung zur *relevanten Frage* macht.

*Tugend gemachten Not* sorgen dafür, daß die von ihm hervorgebrachten Vorwegnahmen die Einschränkung zu ignorieren trachten, die für jede Wahrscheinlichkeitsrechnung gilt: die Versuchsbedingungen dürfen nicht verändert worden sein. Im Unterschied zu wissenschaftlichen Berechnungen, die nach jedem Experiment nach strengen Rechenregeln berichtigt werden, gewichten die Vorwegnahmen des Habitus als eine Art praktischer Hypothesen, die auf früherer Erfahrung fußen, die Ersterfahrungen viel zu hoch. Die charakteristischen Strukturen einer bestimmten Klasse von Daseinsbedingungen sind es nämlich, die über die ökonomische und soziale Notwendigkeit, mit der sie auf die relativ autonome Welt der Hauswirtschaft und der Familienverhältnisse drücken, oder besser noch über die eigentlichen Erscheinungsformen dieses äußeren Zwangs in der Familie (Form der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, Objektwelt, Formen der Konsumtion, Verhältnis zu Verwandten usw.), die Strukturen des Habitus erzeugen, welche wiederum zur Grundlage der Wahrnehmung und Beurteilung aller späteren Erfahrung werden.

Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.<sup>1</sup> Das System der

<sup>1</sup> In Gesellschaftsformationen, in denen die Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse (und des ökonomischen und kulturellen Kapitals) nicht durch objektive Mechanismen gewährleistet ist, wäre die unablässige Arbeit zur Aufrechterhaltung der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn sie nicht mit der Konstanz der gesellschaftlich gebildeten und ständig durch individuelle oder kollektive Sanktionen verstärkten Habitusformen rechnen könnte: in diesem Fall beruht die Gesellschaftsordnung in der Hauptsache auf der Ordnung in den Hirnen und auf dem Habitus, d. h. der von der Gruppe angeeignete und auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Organismus funktioniert wie die Materialisierung des kollektiven Gedächtnisses, indem er in den Nachfolgern reproduziert, was die Vorläufer erworben haben. Die Neigung der Gruppe

Dispositionen als Vergangenheit, die im Gegenwärtigen überdauert und sich in die Zukunft fortzupflanzen trachtet, indem sie sich in den nach ihren eigenen Prinzipien strukturierten Praktiken aktualisiert, als inneres Gesetz, welches ständig dem nicht auf unmittelbare Zwänge der jeweiligen Situation zurückführbaren Gesetz der äußeren Notwendigkeit Geltung verschafft, liegt der Kontinuität und Regelmäßigkeit zugrunde, die der Objektivismus den sozialen Praktiken zuschreibt, ohne sie erklären zu können, und ist außerdem Grundlage der geregelten Transformationen, die sich weder durch die äußerlichen und augenblicklichen Determinismen eines mechanistischen Soziologismus noch durch die rein innerliche, doch ebenso punktbezogene Determiniertheit des spontaneistischen Subjektivismus erklären lassen. Indem sie sich die inneren Dispositionen der Alternative zwischen den im früheren Zustand des Systems, *außerhalb* des Leibes vorhandenen Kräften und den *inneren* Kräften, den augenblicklich entstehenden Beweggründen der freien Entscheidung, entziehen, ermöglichen sie als Verinnerlichung der Äußerlichkeit (*Interiorisierung der Exteriorität*) den äußeren Kräften, Wirkung zu entfalten, allerdings nach der spezifischen Logik der Organismen, die sie sich einverleibt haben, also dauerhaft, systematisch und nicht mechanisch. Da er ein erworbenes System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen. Über den Habitus regiert die Struktur, die ihn erzeugt hat, die Praxis, und zwar nicht in den Gleisen eines mechanischen Determinismus,

zum Beharren in ihrem Sosein, die so gewährleistet wird, funktioniert auf einer sehr viel niedrigeren Stufe als »Familienüberlieferungen«, die nur dann von Dauer sind, wenn ihnen bewußt die Treue gehalten wird und jemand da ist, der sie pflegt, und die eben deswegen im Vergleich zu den Strategien des Habitus sehr unbeweglich sind, der in neuen Situationen neue Mittel zur Wahrnehmung alter Funktionen erfinden kann. Sie funktionieren auf einer viel niedrigeren Stufe als bewußte Strategien, mit denen die Handelnden ausdrücklich ihre Zukunft beeinflussen und nach dem Vorbild der Vergangenheit gestalten wollen, z. B. leztwillige Verfügungen oder explizit gesetzte Normen, die als schlichte *Rufe zur Ordnung* bzw. zur Wahrscheinlichkeit die Wirkung leztterer verstärken.

sondern über die Einschränkungen und Grenzen, die seinen Erfindungen von vornherein gesetzt sind. Als unendliche, aber dennoch strikt begrenzte Fähigkeit zur Erzeugung ist der Habitus nur so lange schwer zu denken, wie man den üblichen Alternativen von Determiniertheit und Freiheit, Konditioniertheit und Kreativität, Bewußtem und Unbewußtem oder Individuum und Gesellschaft verhaftet bleibt, die er ja eben überwinden will. Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen.

Nichts ist trügerischer als die rückblickende Illusion, die die Spuren eines Lebens insgesamt, wie das Werk eines Künstlers oder die Ereignisse einer Biographie, als Realisierung eines vorgegebenen Wesens erscheinen läßt. Die Wahrheit eines künstlerischen Stils ist nicht im Keim in einer originellen Eingebung enthalten, sondern wird in der Dialektik von Objektivierungsabsicht und bereits objektivierter Absicht ständig definiert und undefiniert. Genauso kann man die Einheit des Sinns, den die Nachbetrachtung der Taten und Werke als Vorwegnahmen der endgültigen Bedeutung vor diese zu verlegen scheint, indem sie die verschiedenen Momente der Zeitreihe in simple Vorentwürfe verwandelt, nur herstellen, indem man Fragen, die nur durch und für einen mit einem bestimmten Typ von Schemata ausgestatteten Verstand existieren, den Lösungen gegenüberstellt, die durch Anwendung eben dieser Schemata erzielt werden, sie aber durchaus verändern können. Daß die Erzeugung des Systems von Praktiken oder Werken, die vom selben Habitus (oder von homologen Formen des Habitus wie denen, aus denen sich die Einheitlichkeit des Lebensstils einer Gruppe oder Klasse ergibt) erzeugt werden, weder als eigenständige Entwicklung eines einzigartigen und stets mit sich selbst identischen Wesens noch als fortwährende Neuschöpfung beschrieben werden kann, liegt daran, daß sie in und vermittels der zugleich notwendigen und unvorhersehbaren Konfrontation des Habitus mit dem Ereignis

erfolgt, das auf den Habitus nur dann einen relevanten Reiz ausüben kann, wenn dieser das Ereignis der Zufallsbedingtheit entreißt und zum *Problem* macht, indem er genau die Prinzipien darauf anwendet, mit denen es gelöst werden kann. Weiter liegt es daran, daß mit dem Habitus wie mit jeder *Erfinderkunst* unendlich viele und (wie die jeweiligen Situationen) relativ unvorhersehbare Praktiken von dennoch begrenzter Verschiedenartigkeit erzeugt werden können. Kurz, als *Erzeugnis* einer bestimmten Klasse objektiver Regelmäßigkeiten sucht der Habitus die »vernünftigen« Verhaltensweisen des »Alltagsverstands«<sup>1</sup> zu erzeugen, und nur diese, die in den Grenzen dieser Regelmäßigkeiten möglich sind und alle Aussicht auf Belohnung haben, weil sie objektiv der Logik angepaßt sind, die für ein bestimmtes Feld typisch ist, dessen objektive Zukunft sie vorwegnehmen. Zugleich trachtet der Habitus, »ohne Gewalt, List oder Streit« alle »Dummheiten« (»so etwas tut man nicht«), also alle Verhaltensweisen auszuschließen, die gemäßregelt werden müssen, weil sie mit den objektiven Bedingungen unvereinbar sind.

Da die Praktiken die Regelmäßigkeiten zu reproduzieren trachten, die in den Bedingungen enthalten sind, unter denen ihre Erzeugungsgrundlage erzeugt wurde, und sich dabei durchaus an die Erfordernisse der objektiven Möglichkeiten der Situation anpassen, wie sie durch die für den Habitus konstitutiven Kognitions- und Motivationsstrukturen definiert sind, lassen sie sich weder von den gegenwärtigen Bedingungen ableiten, die sie hervorgerufen zu haben scheinen mögen, noch von früheren Bedingungen, die den Habitus als ihre dauerhafte Erzeugungsgrundlage hervorgebracht haben. Sie lassen sich daher nur erklären,

1 »Diese subjektive, variable Wahrscheinlichkeit, die bisweilen den Zweifel ausschließt und eine Gewißheit *sui generis* erzeugt, die sonst nur noch als Irrlicht erschiene, nennen wir *philosophische Wahrscheinlichkeit*, weil sie auf den Gebrauch jenes höheren Sinnes zurückgeht, durch den wir uns über die Ordnung und den Grund der Dinge klar werden. Ein unklares Empfinden ähnlicher Wahrscheinlichkeiten ist bei allen denkenden Menschen vorhanden; es bestimmt oder rechtfertigt zumindest die unerschütterlichen Überzeugungen, die man als *gesunden Menschenverstand* bezeichnet.« (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette 1922, 1. Aufl. 1851, S. 70)

wenn man die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Habitus, der sie erzeugt hat, geschaffen wurde, und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er angewandt wird, zueinander ins Verhältnis setzt, d. h. wenn man durch die wissenschaftliche Arbeit jenes Inbeziehungsetzen dieser beiden Zustände der Sozialwelt vornimmt, das der Habitus, indem er es verschleiert, in der Praxis und durch die Praxis bewerkstelligt. Das »Unbewußte«, mit dem man sich dieses Inbeziehungsetzen ersparen kann, ist in Wirklichkeit nämlich immer nur das Vergessen der Geschichte, von der Geschichte selber erzeugt, indem sie die objektiven Strukturen realisiert, die sie in den Habitusformen herausbildet, diesen Scheinformen der Selbstverständlichkeit.<sup>1</sup> Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat. Deswegen macht gerade er die Praktiken *relativ unabhängig* von den äußeren Determiniertheiten der unmittelbaren Gegenwart. Diese Selbständigkeit ist die der abgehandelten und fortwirkenden Vergangenheit, die, wie ein akkumuliertes Kapital fungierend, Geschichte aus Geschichte erzeugt und damit die Dauerhaftigkeit im Wandel gewährleistet, die aus dem einzelnen Handelnden eine eigene Welt in der Welt macht. Als Spontaneität ohne Willen und Bewußtsein steht der Habitus zur mechanischen Notwendigkeit nicht weniger im Gegensatz als zur Freiheit der Reflexion, zu den geschichtslosen Dingen mechanistischer Theorien nicht weniger als zu den »trägereislosen« Subjekten rationalistischer Theorien.

Der dualistischen Sicht, die nur den für sich selbst durchsichti-

1 »Denn in jedem von uns ist in verschiedenen Dosen der Mensch von gestern; und der Mensch von gestern ist durch die Macht der Dinge stärker in uns, weil die Gegenwart nur recht wenig ist im Vergleich mit der langen Vergangenheit, in der wir uns gebildet haben und aus der wir das Ergebnis sind. Nur fühlen wir diesen Menschen der Vergangenheit nicht, weil er in uns verwurzelt ist. Er bildet den unbewußten Teil in uns. Folglich rechnen wir gar nicht mit ihm, genausowenig wie mit seinen legitimen Forderungen. Die neuesten Errungenschaften der Zivilisation dagegen fühlen wir sehr lebhaft, weil sie frisch sind und noch nicht die Zeit gehabt haben, sich im Unterbewußtsein einzunisten (E. Durkheim, *Die Entwicklung der Pädagogik*, Übers. Ludwig Schmidts, Weinheim/ Basel, Beltz 1977, S. 16.

gen Bewußtseinsakt oder das in der Äußerlichkeit determinierte Ding anerkennen will, muß daher die reale Logik des Handelns entgegengesetzt werden, die zwei Objektivierungen der Geschichte gegeneinanderstellt, die Objektivierung in den Leibern und die Objektivierung in den Institutionen, oder, was auf dasselbe hinausläuft, zwei Zustände des Kapitals, ein objektiviertes und ein einverleibtes, durch welche Distanz zur Notwendigkeit und ihren Dringlichkeiten geschaffen wird. Eine Logik, deren paradigmatische Form man in der Dialektik von Dispositionen des Ausdrucks und institutionalisierten Ausdrucksmitteln (morphologischen, syntaktischen, lexikalischen Stilmitteln, literarischen Gattungen usw.) sehen kann und die zum Beispiel in der unbeabsichtigten Erfindung regelhafter Improvisationen zu beobachten ist. Ständig von seinen eignen Worten überflügelt, zu denen er, wie Nicolaus Hartmann formuliert, ein Verhältnis von »Tragen« und »Getragenwerden« habe, entdeckt der Virtuose die Auslöser seines Diskurses in seinem Diskurs, der dahineilt »wie ein Zug, der seine eigenen Schienen mitführt«. <sup>1</sup> In anderen Worten also enthält der Diskurs, da er nach einem nicht bewußt beherrschten *modus operandi* gestaltet wird, eine, wie die Scholastik sagt, »objektive Absicht«, die über die bewußten Absichten seines scheinbaren Urhebers hinausgeht, und bietet dem *modus operandi*, der ihn hervorbringt und demnach wie eine Art »geistiger Automat« funktioniert, ständig neue relevante Reize. Daß »geistreiche Bemerkungen« sich mit ihrer eigenen Unvorhersehbarkeit und retrospektiven Notwendigkeit aufdrängen, liegt daran, daß der Gedankenblitz, der lange verborgene Fähigkeiten an den Tag bringt, einen Habitus voraussetzt, der über die objektiv verfügbaren Ausdrucksmittel so vollkommen verfügt, daß diese so weit über ihn verfügen, daß er seine Freiheit gegen sie behaupten kann, indem er die in ihnen notwendig auch enthaltenen seltensten Möglichkeiten ausschöpft. Die Dialektik von Sinn der Sprache und »Stammesworten« ist ein besonderer und besonders vielsagender Fall der Dialektik von Habitusformen und Institutionen, d. h. von zwei Objektivierungsweisen verfloßener Geschichte, in deren Rahmen ständig eine Geschichte

<sup>1</sup> R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel 1966, S. 136.

erzeugt wird, die wie eine geistreiche Bemerkung zugleich verblüffend und unvermeidlich erscheinen muß. Als ständig von regelhaften Improvisationen überlagerte Erzeugungsgrundlage bewirkt der Habitus als praktischer Sinn das Aufleben des in den Institutionen objektivierten Sinns: als Produkt einer Prägungs- und Aneignungsarbeit, die notwendig ist, damit die Erzeugnisse der kollektiven Geschichte als objektive Strukturen in Form der dauerhaften und angepaßten Dispositionen reproduziert werden können, die für das Funktionieren dieser Institutionen nötig sind, ermöglicht eben der Habitus (der sich im Verlauf einer besonderen Geschichte bildet und dabei der Einverleibung seine besondere Logik aufzwingt und durch den die Handelnden an der in den Institutionen objektivierten Geschichte beteiligt sind), Institutionen zu bewohnen (*habiter*), sie sich praktisch anzueignen und sie damit in Funktion, am Leben, in Kraft zu halten, sie ständig dem Zustand des toten Buchstabens, der toten Sprache zu entreißen, den Sinn, der sich in ihnen niedergeschlagen hat, wieder aufleben zu lassen, wobei er ihnen allerdings die Korrekturen und Wandlungen aufzwingt, die Kehrseite und Voraussetzung dieser Reaktivierung. Besser noch, erst durch den Habitus findet die Institution ihre volle Erfüllung: der Vorzug der Einverleibung, der die Fähigkeit des Leibes ausnutzt, die performative Magie des Sozialen ernst zu nehmen, macht, daß König, Priester, Bankier menschengewordene Erbmonarchie, Kirche und menschengewordenes Finanzkapital sind. Das Eigentum eignet sich seinen Eigner an, indem es sich in Form einer Struktur zur Erzeugung von Praktiken verkörpert, die vollkommen mit seiner Logik und seinen Erfordernissen übereinstimmen. Wenn man zu Recht mit Marx sagen kann, daß »der Nutznießer des Majorats, der Erstgeborene, dem Boden gehört«, daß letzterer »ihn erbt«, oder daß die »Personen« der Kapitalisten »personifiziertes« Kapital seien, so liegt dies daran, daß der durch den Akt der *Etikettierung* (mit dem ein Individuum als Erstgeborener, Erbe, Nachfolger, Christ oder schlicht als Mann – im Gegensatz zur Frau – mit allen zugehörigen Vorrechten und Pflichten *eingesetzt* wird) eingeleitete rein soziale und sozusagen magische Sozialisationsprozeß, der durch Akte sozialer Behandlung verlängert, verstärkt und bestätigt wird, die den institutionellen Unterschied in eine natürliche Unterscheidung

Leib geschriebene und im Glauben eingeschriebene Wirkungen erzeugt. Eine Institution, zum Beispiel die Wirtschaftsform, ist nur dann vollständig und richtig lebensfähig, wenn sie dauerhaft nicht nur in Dingen, also in der über den einzelnen Handelnden hinausreichenden Logik eines bestimmten Feldes objektiviert ist, sondern auch in den Leibern, also in den dauerhaften Dispositionen, die diesem Feld zugehörigen Erfordernisse anzuerkennen und zu erfüllen.

In dem Maße, und nur in diesem, wie die Habitusformen dieselbe Geschichte verkörpern – oder genauer dieselbe in Habitusformen und Strukturen objektiviert –, sind die von ihnen erzeugten Praktiken wechselseitig verstehbar und unmittelbar den Strukturen angepaßt, und außerdem aufeinander abgestimmt und mit einem zugleich einheitlichen und systematischen, über subjektive Absichten wie individuelle und kollektive Vorhaben hinausreichenden objektiven Sinn ausgestattet. Eine der grundlegendsten Auswirkungen des Einklangs von praktischem Sinn und objektiviertem Sinn besteht darin, daß eine *Welt des Alltagsverstands* geschaffen wird, deren unmittelbare Evidenz durch die vom Konsens über den Sinn der Praktiken und der Welt gewährleistete Objektivität verstärkt wird, d. h. durch die Harmonisierung der Erfahrungen und die ständige Verstärkung, die jede dieser Praktiken durch den individuellen oder kollektiven (z. B. beim Fest), improvisierten oder vorgegebenen (Gemeinplätze, Sprichwörter) Ausdruck ähnlicher oder identischer Erfahrungen erfährt.

Die Homogenität der Habitusformen, die in den Grenzen einer Klasse von Existenzbedingungen und sozialen Konditionierungen zu beobachten ist, bewirkt nämlich, daß Praktiken unmittelbar verständlich und vorhersehbar sind und daher als evident und selbstverständlich wahrgenommen werden: Mit dem Habitus können die Praktiken und Werke mit einem geringeren Aufwand an Absicht nicht nur erzeugt, sondern auch entziffert werden.<sup>1</sup> Da sie automatisch und nicht personengebunden; bezeichnend ohne Bezeich-

<sup>1</sup> Einer der Vorzüge des Subjektivismus und der Gewissensmoral (oder Gewissensforschung), die häufig hinter ihm steht, liegt darin, daß er in Analysen (ob Heideggersche Analysen des Alltäglichen und des »man« oder

sicht, die sie objektiv ausdrücken, aufgegriffen wird, ohne daß dafür ein »Aufleben« der »erlebten« Absicht dessen erforderlich wird, der sie ausführt, und auch kein »bewußtes Hineinversetzen in den anderen«, wie es den Phänomenologen und allen Vertretern einer »partizipativen« Auffassung von Geschichte oder Soziologie so lieb und teuer ist, und auch keine stillschweigende oder ausdrückliche (»Was willst Du damit sagen?«) Befragung der Absichten anderer. »Bewußtes Kommunizieren« zwischen Menschen setzt voraus, daß sie das »Unbewußte« (d. h. die sprachliche und kulturelle Kompetenz) miteinander gemein haben. Die Entzifferung der objektiven Absichten von Praktiken und Werken hat nichts mit einer (vom frühen Dilthey so bezeichneten) »Nachbildung« der erlebten Erfahrungen und mit der nutzlosen und ungewissen Rekonstruktion der persönlichen Eigentümlichkeiten einer »Absicht« zu tun, die ihnen in Wirklichkeit gar nicht zugrunde liegt.

Die objektive Homogenisierung der Habitusformen der Gruppe oder Klasse, die sich aus der Homogenität der Existenzbedingungen ergibt, sorgt nämlich dafür, daß die Praktiken ohne jede strategische Berechnung und bewußte Bezugnahme auf eine Norm objektiv aufeinander abgestimmt und *ohne jede direkte Interaktion* und damit *erst recht* ohne ausdrückliche Abstimmung einander angepaßt werden können – weil die Form der Interaktion selbst den objektiven Strukturen geschuldet ist, welche die Dispositionen der interagierenden Handelnden erzeugt haben und ihnen dazu noch über diese Dispositionen ihren jeweiligen Platz in der Interaktion und anderswo zuweisen.<sup>1</sup> Leibniz schreibt: »Stellen Sie sich zwei Wanduhren oder Taschenuhren vor, die vollkommen miteinander übereinstimmen. Das kann nur auf drei Weisen geschehen; die erste besteht in einem

Sartresche Analysen der »Ernsthaftigkeit«), in denen das den objektiven Erfordernissen der Welt unterworfenen Handeln als »uneigentlich« verurteilt wird, durch Ad-absurdum-Führen die praktische Unmöglichkeit einer »eigentlichen« Existenz nachweist, die in ein freies Vorhaben alle vorgegebenen objektiven Bedeutungen und Determiniertheiten einbringen wollte: das rein ethische Streben nach »Eigentlichkeit« ist das Vorrecht dessen, der Muße zum Denken hat und sich die Ersparnis des Denkens ersparen kann, zu der das »uneigentliche« Verhalten berechtigt.

<sup>1</sup> Gegen alle Spielarten der okkasionalistischen Illusion, welche dazu verführt, Praktiken direkt zu Eigenschaften der Situation in Beziehung zu setzen, muß daran erinnert werden, daß »interpersonelle« Beziehungen

sen, der sie richtet und sie in jedem Augenblick gleich einstellt. Die dritte Weise besteht darin, zunächst diese zwei Pendel mit so viel Kunst und Genauigkeit herzustellen, daß man in der Folge ihrer Übereinstimmung sicher sein kann.<sup>1</sup> Solange man die wahre Grundlage dieser Konzertierung ohne Dirigent nicht kennt, die selbst dann für Regelmäßigkeit, Einheitlichkeit und Systematik der Praktiken sorgt, wenn die einzelnen Vorhaben weder spontan noch gezwungenermaßen geordnet werden, liefert man sich dem naiven Artifizialismus aus, der kein anderes Vereinheitlichungsprinzip als das der bewußten Abstimmung anerkennt.<sup>2</sup> Daß Praktiken von Mitgliedern derselben Gruppe oder, in einer differenzierten Gesellschaft, derselben Klasse stets mehr und besser aufeinander abgestimmt sind, als die Handelnden selber wissen und wollen, liegt wiederum nach Leibniz daran, daß jeder, »indem (er) nur seinen eigenen Gesetzen folgt, ...

immer nur dem Anschein nach Beziehungen von Person zu Person sind und daß die Wahrheit der Interaktion nie völlig in der Interaktion selbst liegt (was gern vergessen wird, wenn man die *objektive Struktur* der Beziehung zwischen den versammelten Individuen oder ihren Zugehörigkeitsgruppen – d.h. der Distanzen und Hierarchien – auf die zufällige Struktur ihrer Interaktion in einer bestimmten Situation und Gruppe zurückführen und alle Vorgänge in einer experimentellen Interaktion durch experimentell kontrollierte Situationsmerkmale wie die räumliche Stellung der Beteiligten zueinander oder die Art der Kommunikationskanäle erklären will).

<sup>1</sup> G. W. Leibniz, »Zweite Erläuterung des Systems des Verkehrs der Substanzen (Das neue System)«, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt, Insel 1965, S. 239.

<sup>2</sup> So kann das Nichtwissen um die sichersten, aber bestverborgenen Grundlagen des Zusammenhalts von Gruppen oder Klassen manche Leute verleiten, die Einheit der herrschenden Klasse zu leugnen, ohne einen anderen Beweis als die Unmöglichkeit, empirisch zu ermitteln, daß die Mitglieder der herrschenden Klasse eine explizite, ausdrücklich durch Konzertierung oder gar Komplott durchgesetzte *Politik* betreiben. Andere werden dadurch verleitet, aus der Bewußtwerdung, einer Art revolutionärem *cogito*, das der Arbeiterklasse zur Existenz verhilft, indem es sie als »Klasse für sich« konstituiert, die einzig mögliche Grundlage für die Einheit der unterdrückten Klasse zu machen.

durch identische Geschichte(n) aufgeprägte *lex insita*, welche Bedingung nicht nur der Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist.<sup>1</sup> Die von den Handelnden selbst vorgenommenen Korrekturen und Anpassungen setzen nämlich voraus, daß ein gemeinsamer Code beherrscht wird, und die Unterfangen kollektiver Mobilisierung bleiben erfolglos, wenn nicht ein Mindestmaß an Übereinstimmung zwischen den Mobilisierenden (Propheten, Rädelsführern usw.) und den Dispositionen derjenigen gegeben ist, die sich in deren Praktiken oder Äußerungen wiedererkennen, und vor allem nicht ohne das von der spontanen Konzertierung der Dispositionen geweckte Bestreben, sich zusammenzuschließen.

Zweifellos muß jeder Versuch der *Mobilisierung*, der das Ziel hat, *kollektives Handeln* zu organisieren, die Dialektik von Dispositionen und Gelegenheiten in Rechnung stellen, die in jedem einzelnen Handelnden wirkt, sei es nun mobilisierendes oder mobilisiertes (wobei die Hysterisis der Habitusformen gewiß einer der Gründe der Kluft zwischen den Gelegenheiten und den Dispositionen, sie beim Schopfe zu fassen, eine der Ursachen für verpaßte Gelegenheiten und besonders für das häufig feststellbare Unvermögen ist, historische Krisen in anderen Wahrnehmungs- oder Denkkategorien als jenen der Vergangenheit, und sei es auch der revolutionären, zu denken); und ebenso die *objektive Abstimmung*, die sich zwischen den Dispositionen einstellt, die, objektiv koordiniert, weil an teilweise oder völlig identischen objektiven Notwendigkeiten ausgerichtet sind. Zu bemerken wäre noch, daß es äußerst gefährlich ist, das kollektive Handeln nach dem Muster des individuellen zu denken und dabei alles zu ignorieren, was es der relativ selbständigen Logik der Mobilisierungsinstitutionen (mit ihrer eigenen Geschichte, ihrer spezifischen Organisation usw.) und den institutionalisierten oder nicht-institutionalisierten Situationen verdankt, in denen es erfolgt.

Die Soziologie behandelt alle biologischen Individuen als identisch, die als Erzeugnisse derselben objektiven Bedingungen mit denselben Habitusformen ausgestattet sind: als Klasse von iden-

<sup>1</sup> Man versteht, warum der Tanz als besonderer und besonders spektakulärer Fall der Synchronisierung des Homogenen und der Konzertierung des Heterogenen überall besonders gut den Zusammenhalt der Gruppe symbolisieren und ihn durch diese Symbolisierung verstärken kann.



tischen oder ähnlichen Existenzbedingungen und Konditionierungen ist die gesellschaftliche Klasse (an sich) untrennbar zugleich eine Klasse von biologischen Individuen mit demselben Habitus als einem System von Dispositionen, das alle miteinander gemein haben, die dieselben Konditionierungen durchgemacht haben. Zwar ist ausgeschlossen, daß *alle* Mitglieder derselben Klasse (oder auch nur zwei davon) *dieselben Erfahrungen* gemacht haben, und dazu noch *in derselben Reihenfolge*, doch ist gewiß, daß jedes Mitglied einer Klasse sehr viel größere Aussichten als ein Mitglied irgendeiner anderen Klasse hat, mit den für seine Klassengenossen häufigsten Situationen konfrontiert zu werden: die objektiven Strukturen, von der Wissenschaft in Form der Wahrscheinlichkeit des Zugangs zu Gütern, Dienstleistungen und zur Macht erfaßt, prägen über stets konvergente Erfahrungen, die einem sozialen Milieu mit seinen »geschlossenen« Laufbahnen, unerreichbaren »Positionen« und »verbauten Aussichten« das *Gesicht* geben, jene »Kunst, die Wahrheitsähnlichkeit zu errechnen«, wie Leibniz schrieb, d. h. die Kunst, die objektive Zukunft vorwegzunehmen, den Sinn der Realität oder der Realitäten, der mit Sicherheit die bestverborgene Grundlage der Wirksamkeit dieser Strukturen ist.

Um das Verhältnis zwischen dem Klassenhabitus und dem individuellen Habitus (der unablösbar ist von der organischen Individualität, die sich der unmittelbaren Wahrnehmung – *intuitus personae* – unmittelbar darbietet – und gesellschaftlich in Form von Eigennamen, juristischen Personen usw. bezeichnet und anerkannt wird) zu definieren, könnte man den Klassen- (oder Gruppen-)habitus, d. h. den individuellen Habitus insofern, als er Ausdruck und Widerspiegelung der Klasse (oder Gruppe) ist, als subjektives, aber nichtindividuelles System verinnerlichter Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata betrachten, welche Vorbedingung für jede Objektivierung und Wahrnehmung sind und die objektive Abstimmung der Praktiken und die Einheitlichkeit der Weltanschauung mit der vollkommenen Personenungebundenheit und Substituierbarkeit der Praktiken und Einzelanschauungen begründen. Dies liefe jedoch darauf hinaus, alle nach identischen Schemata hervorgebrachten Praktiken oder Vorstellungen wie die besonderen räumlichen Intuitionen, welche, Kant zufolge, keine der

Besonderheiten des empirischen Ichs widerspiegeln, für nicht personengebunden und austauschbar zu halten. In Wirklichkeit jedoch werden die besonderen Habitusformen der verschiedenen Mitglieder derselben Klasse durch ein Verhältnis der *Homologie* vereinheitlicht, d. h. durch ein Verhältnis der Vielfalt in Homogenität, welches die Vielfältigkeit in der charakteristischen Homogenität ihrer gesellschaftlichen Produktionsbedingungen widerspiegelt: *jedes System individueller Dispositionen* ist eine *strukturelle Variante* der anderen Systeme, in der die Einzigartigkeit der Stellung innerhalb der Klasse und des Lebenslaufs zum Ausdruck kommt. Der »eigene« Stil, d. h. jenes besondere Markenzeichen, das alle Hervorbringungen desselben Habitus tragen, seien es nun Praktiken oder Werke, ist im Vergleich zum *Stil* einer Epoche oder Klasse immer nur eine *Abwandlung*, weswegen der Habitus nicht nur durch Einhaltung des Stils – wie bei Phidias, der Hegel zufolge keine »Machart« besaß – auf den gemeinsamen Stil verweist, sondern auch durch den Unterschied, aus dem die »Machart« besteht.

Die Grundlage der Unterschiede zwischen den individuellen Habitusformen liegt in der Besonderheit der *sozialen Lebensläufe*, denen Reihen von chronologisch geordneten Determiniertheiten entsprechen, die jedoch nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Der Habitus, der mit den Strukturen aus früheren Erfahrungen jederzeit neue Erfahrungen strukturieren kann, die diese alten Strukturen in den Grenzen ihres Selektionsvermögens beeinflussen, sorgt für eine einheitliche, von den Ersterfahrungen dominierte Aufnahme von Erfahrungen, die Mitglieder derselben Klasse statistisch miteinander gemein haben.<sup>1</sup> Das besondere Gewicht der ursprünglichen Erfahrungen ergibt sich nämlich im wesentlichen daraus, daß der Habitus seine eigene Konstanz und seine eigene Abwehr von Veränderungen über die Auswahl zu gewährleisten sucht, die er unter neuen Informationen trifft, indem er z. B. Informationen, die die akkumulierte Information in Frage stellen könnten, verwirft, wenn er zufällig

<sup>1</sup> Es leuchtet ein, daß sich die unendliche Zahl der individuellen Unterschiede aus den unendlich vielen Kombinationen erklärt, die die Variablen des Lebenslaufs jedes Individuums und die Variablen seiner Abstammungsgruppe miteinander eingehen können.

auf sie stößt oder ihnen nicht ausweichen kann, und vor allem jedes Konfrontiertwerden mit derlei Informationen hintertreibt: man denke nur an die Homogamie als Paradigma aller »Entscheidungen«, mit denen der Habitus alle Erfahrungen zu bevorzugen sucht, die dazu taugen, ihn selbst zu verstärken (z. B. an die empirisch belegte Tatsache, daß man über Politik am liebsten mit Leuten diskutiert, die ohnehin gleicher Meinung sind). Durch die systematische »Auswahl«, die er zwischen Orten, Ereignissen, Personen des *Umgangs* trifft, schützt sich der Habitus vor Krisen und kritischer Befragung, indem er sich ein *Milieu* schafft, an das er so weit wie möglich vorangepaßt ist, also eine relativ konstante Welt von Situationen, die geeignet sind, seine Dispositionen dadurch zu verstärken, daß sie seinen Erzeugnissen den aufnahmebereitesten Markt bieten. Und wiederum liegt in der paradoxesten Eigenschaft des Habitus als *nicht ausgewählter Grundlage* aller »Auswahlentscheidungen« die Lösung des Paradoxons, wieviel Information man braucht, um sich dem Informiertwerden entziehen zu können: die Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata des Habitus, auf denen alle Vermeidungsstrategien beruhen, sind größtenteils das Ergebnis eines unbewußten und nicht gewollten Meidungsverhaltens, ob sich dieses nun automatisch aus den Existenzbedingungen ergibt (wie z. B. das Meidungsverhalten aufgrund räumlicher Trennung) oder auf eine strategische Absicht zurückgeht (die z. B. Kinder von »schlechtem Umgang« oder »Schmutz und Schund« fernhalten will), für die jedoch die Erwachsenen zuständig sind, die unter den gleichen Umständen geprägt wurden.

Selbst wenn sie wie die Realisierung expliziter Zwecke anmuten, sind die vom Habitus erzeugten Strategien, mit denen man unvorhergesehenen und immer wieder neuen Situationen die Stirn bieten kann, nur dem Anschein nach zukunftsbestimmt: zwar scheinen sie auf Vorwegnahme ihrer eigenen Folgen ausgerichtet und leisten so Illusionen der Zielgerichtetheit Vorschub, doch werden sie in Wirklichkeit, weil sie stets die objektiven Strukturen zu reproduzieren trachten, aus denen sie hervorgegangen sind, durch die früheren Produktionsbedingungen ihrer Erzeugungsgrundlage determiniert, d. h. durch die bereits eingetretene Zukunft früherer Praktiken, identischer oder ersetzbarer. Mit ihrer eigenen Zukunft deckt sich diese bereits eingetretene so

*weit, und nur so weit*, wie die Strukturen, innerhalb deren diese Praktiken fungieren, identisch oder homolog mit den objektiven Strukturen sind, die sie hervorgebracht haben. So zum Beispiel spielt sich in der Interaktion zwischen zwei Handelnden oder Gruppen von Handelnden mit demselben Habitus (z. B. A und B) alles so ab, als ob die Handlungen jedes (jeder) von ihnen (z. B.  $a_1$  für A) im Hinblick auf die Reaktionen organisiert wären, die sie bei jedem Handelnden mit demselben Habitus hervorrufen (z. B.  $b_1$  als Reaktion von B auf  $a_1$ ); folglich implizieren sie objektiv die Vorwegnahme der Reaktion, die von diesen Reaktionen wiederum ausgelöst wird (z. B.  $a_2$  als Reaktion auf  $b_1$ ). Doch die teleologische Beschreibung, die einzige, die auf einen »rational Handelnden« paßt, der lückenlos über die Präferenzen und die Kompetenz der anderen Handelnden informiert ist, und derzufolge jede Handlung den Zweck hat, eine erneute Reaktion auf die von ihr provozierte Reaktion zu ermöglichen (indem die Person A eine Handlung  $a_1$  unternimmt, z. B. ein Geschenk macht, um die Person B zu der Handlung  $b_1$ , zu einem Gegengeschenk, zu veranlassen, damit sie anschließend die Handlung  $a_2$  vornehmen, z. B. das Geschenk durch ein weiteres Gegengeschenk übertrumpfen kann), ist ebenso naiv wie die mechanistische Beschreibung, die aus Zug und Gegenzug ebenso viele Elemente einer von einer mechanischen Vorrichtung produzierten Abfolge programmierter Handlungen machen würde.<sup>1</sup> Der Habitus schließt die Lösung der Paradoxe des objekti-

<sup>1</sup> Um zu ermitteln, auf welche Schwierigkeiten eine mechanistische Theorie der Praxis stieße, bei der diese als eine rein mechanische Reaktion definiert würde, die unmittelbar von den früheren Bedingungen bestimmt und ganz auf ein mechanisches Funktionieren zuvor vorhandener Apparate reduzierbar wäre, deren Anzahl übrigens ebenso wie die der zufälligen Reizzusammenstellungen, die sie von außen auslösen können, mit unendlich angenommen werden müßte, braucht man sich nur das grandiose und verzweifelte Vorhaben jenes Ethnologen vorzustellen, der mit schönstem positivistischen Wagemut nach zwanzigminütiger Beobachtung der Küchenarbeit seiner Frau 480 elementare Verhaltenseinheiten aufzeichnet und dann die »Episoden«, die wissenschaftlich verarbeitet werden müssen, auf 20.000 pro Tag und pro Akteur, also für eine Gruppe von mehreren Hundert Klassen von Akteuren auf mehrere Millionen jährlich schätzt. (Vgl. M. Harris, *The Nature of Cultural Things*, New York, Random House 1964, S. 74-75.)

ven Sinns ohne subjektive Intention ein: er liegt jener Verkettung von »Zügen« zugrunde, die objektiv wie Strategien organisiert sind, ohne das Ergebnis einer echten strategischen Absicht zu sein – was zumindest voraussetzen würde, daß sie als eine von vielen möglichen Strategien aufgefaßt werden.<sup>1</sup> Daß jedes der Momente einer geordneten und gerichteten Folge von Handlungen, aus denen objektive Strategien zusammengesetzt sind, durch Vorwegnahme der Zukunft und besonders *seiner eigenen Folgen* (die erst den Begriff Strategie rechtfertigt) bestimmt scheinen kann, geht darauf zurück, daß die vom Habitus erzeugten und von den früheren Produktionsbedingungen ihrer eigenen Erzeugunggrundlage beherrschten Praktiken immer dann an die objektiven Bedingungen vorangepaßt sind, wenn die Bedingungen, unter denen der Habitus fungiert, immer noch gleich oder ähnlich den Bedingungen sind, unter denen er gebildet wurde, wobei die vollkommene und sofort erfolgreiche Anpassung an die objektiven Bedingungen die vollständigste Illusion einer Zielgerichtetheit oder, *was auf dasselbe hinausläuft*, eines selbstgeregelten Mechanismus verschafft.

Die vom Habitus in dieser Art umgekehrter Vorwegnahme der Zukunft bewirkte Gegenwart der Vergangenheit ist nie besser erkennbar, als wenn der Sinn der wahrscheinlichen Zukunft plötzlich Lügen gestraft wird und Dispositionen, die infolge eines Effekts der Hysterese (wie bei dem von Marx gern zitierten Don Quichotte) schlecht an die objektiven Möglichkeiten angepaßt sind, bestraft werden, weil das Milieu, auf das sie real treffen, zu weit von dem entfernt ist, zu dem sie objektiv passen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Die einträglichsten Strategien sind meist die, welche außerhalb jeder Berechnung und in der Illusion der »eigentlichsten« Aufrichtigkeit von einem objektiv an objektive Strukturen angepaßten Habitus erzeugt werden: diese Strategien ohne strategische Berechnung werfen für jene, die kaum noch als ihre Urheber bezeichnet werden können, einen bedeutenden Nebengewinn ab, nämlich die soziale Anerkennung, die für den Schein der Uneigennützigkeit gewährt wird.

<sup>2</sup> Bei Generationskonflikten stehen sich keineswegs Altersklassen gegenüber, die durch natürliche Eigenschaften voneinander getrennt wären, sondern Habitusformen, die verschieden entstanden sind, d. h. unter Existenzbedingungen, welche aufgrund verschiedener Definitionen des Un-

Das Weiterwirken der Erstkonditionierungen in Gestalt des Habitus nämlich kann auch und ebensogut die Fälle erklären, wo sich Dispositionen *unerwünscht* auswirken und Praktiken den vorliegenden Bedingungen objektiv unangepaßt, weil objektiv für überholte oder beseitigte Bedingungen passend sind. Die Neigung zum Verharren in ihrem Sosein, welche bei Gruppen unter anderem darauf zurückgeht, daß die Handelnden der Gruppe dauerhafte Dispositionen aufweisen, die sich unter Umständen länger halten als die ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer Erzeugung, kann Grundlage sowohl von Nichtanpassung wie von Anpassung, von Auflehnung wie von Resignation sein. Schon wenn man andere mögliche Formen des Verhältnisses zwischen Dispositionen und Bedingungen anführt, kann man in der vorweggenommenen Anpassung des Habitus an die objektiven Bedingungen einen »Sonderfall des Möglichen« erkennen und so vermeiden, das Modell der quasi-zirkulären Verhältnisse quasi-vollkommener Reproduktion für *allgemeingültig zu erklären*, das nur dann uneingeschränkt gilt, wenn der Habitus unter Bedingungen zur Anwendung gelangt, die identisch oder homothetisch mit denen seiner Erzeugung sind. In diesem Sonderfall sind die durch die objektiven Bedingungen und durch ein tendenziell an diese Bedingungen angepaßtes pädagogisches Handeln dauerhaft aufgeprägten Dispositionen bestrebt, objektiv mit diesen Bedingungen vereinbare Praktiken und an deren objektive Erfordernisse (*amor fati*)<sup>1</sup> vorangepaßte Erwartungen zu

möglichen, des Möglichen und des Wahrscheinlichen dafür sorgen, daß manche Leute Praktiken oder Bestrebungen als selbstverständlich oder sinnvoll erleben, die andere als undenkbar oder skandalös verübeln, und umgekehrt.

<sup>1</sup> In der psychologischen Literatur finden sich einige Beispiele für Versuche, dieses Verhältnis direkt zu verifizieren (vgl. E. Brunswik, »Systematic and Representative Design of Psychological Experiments«, in J. Neyman (Hrsg.), *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, Berkeley, Univ. of California Press 1949, S. 143–202; M. G. Preston und P. Barrata, »An Experimental Study of the Action-Value of an Uncertain Income«, *American Journal of Psychology* 861 1948, S. 183–193; F. Atteneave, »Psychological Probability as a Function of Experienced Frequency«, *Journal of Experimental Psychology*, 46 (1953) 2, 1953, S. 81–86).

erzeugen. Folglich trachten sie jenseits jeder rationalen Berechnung und bewußten Abwägung von Erfolgchancen danach, die *a priori* oder *ex ante* Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses (mit oder ohne subjektive Begleiterfahrungen wie Hoffnungen, Erwartungen, Ängste usw.) und die *a posteriori* oder *ex post* Wahrscheinlichkeit, die aufgrund früherer Erfahrung ermittelt werden kann, unmittelbar miteinander zur Deckung zu bringen. So kann man anhand der Dispositionen verstehen, warum die auf das (stillschweigende) Postulat einer »verstehbaren Kausalitätsbeziehung« (Max Weber) zwischen gattungsmäßigen (»typischen«), »objektiv durchschnittlich vorhandenen« Chancen und »subjektiven Erwartungen«<sup>1</sup> – also beispielsweise zwischen Investition oder Investitionsneigung und erwarteter oder früher real erzielter Profitrate – gegründeten ökonomischen Modelle eine recht genaue Erklärung für Praktiken liefern, die nicht auf einer Kenntnis der objektiven Chancen beruhen.

Indem er daran erinnert, daß das am »objektiv Gültigen«<sup>2</sup> richtig orientierte rationale Handeln so erfolgt, »wie es bei Kenntnis aller Umstände und aller Absichten der Mitbeteiligten (...) verlaufen wäre«<sup>3</sup>, also bei Kenntnis dessen, »was sich aus der Sicht des Wissenschaftlers lohnt«, der als einziger durch Berechnung das System objektiver Chancen konstruieren kann, an das sich ein Handeln bei vollkommener Kenntnis der Ursachen anpassen müßte, zeigt Max Weber eindeutig, daß das reine Modell des rationalen Handelns nicht als anthropologische Beschreibung der Praxis betrachtet werden darf. Dies nicht nur, weil die Handelnden nur in Ausnahmefällen *vollkommene Information* und das für deren richtige Einschätzung nötige Geschick haben, die Voraussetzungen eines rationalen Handelns. Bis auf den Ausnahmefall, bei dem die (ökonomischen und kulturellen) Bedingungen des am Wissen um die auf verschiedenen Märkten jeweils erzielbaren Profite ausgerichteten rationalen Handelns eins sind, richten sich die Praktiken nicht nach dem nur rechenmäßig exi-

<sup>1</sup> Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr (Siebeck) 1973.

<sup>2</sup> M. Weber, *a. a. O.*, S. 433.

<sup>3</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln, Kiepenheuer & Witsch 1964, S. 5.

stenten, abstrakten und unwirklichen Begriff der durchschnittlichen Profitchancen, sondern nach den spezifischen Chancen, über die ein einzelnes Wirtschaftssubjekt oder eine Klasse von Wirtschaftssubjekten aufgrund ihres Kapitals verfügen, das in dem hier behandelten Verhältnis als Instrument zur Aneignung von Chancen betrachtet wird, die lediglich theoretisch allen offenstehen.

Die Wirtschaftstheorie, die nur rationale »Reaktionen« eines nicht näher bestimmten und austauschbaren Wirtschaftssubjekts auf »potentielle Gelegenheiten« (*responses to potential opportunities*) oder genauer auf durchschnittliche Chancen (wie die »durchschnittlichen Profitraten« auf verschiedenen Märkten) kennt, verwandelt das immanente Gesetz der Ökonomie zur allgemeingültigen Norm der angemessenen ökonomischen Praxis. Sie verschleiert damit, daß der »rationale« Habitus als Bedingung einer angemessenen ökonomischen Praxis von einer besonderen ökonomischen Bedingung erzeugt wird, nämlich von der, welche festlegt, über wieviel ökonomisches und kulturelles Kapital man verfügen muß, um die formal allen gebotenen »potentiellen Gelegenheiten« beim Schopfe packen zu können. Sie verschleiert damit außerdem, daß die Dispositionen, indem sie die ökonomisch und kulturell Minderbemittelten zur Anpassung an die spezifische Situation zwingen, aus der sie hervorgegangen sind, und ihnen zugleich die Anpassung (etwa durch Berechnung oder Voraussicht) an die allgemeinen Erfordernisse des ökonomischen Kosmos mit unmöglich machen, diese Minderbemittelten veranlassen, sich mit den Strafen abzufinden, die auf diese mangelnde Angepaßtheit stehen, also mit ihrer eigenen Benachteiligung. Kurz, die Kunst, Chancen zu berechnen und beim Schopfe zu packen, das Geschick, der Zukunft durch eine Art praktische Induktion vorzugreifen oder sogar bei kalkuliertem Risiko das Mögliche gegen das Wahrscheinliche auszuspielen, sind alles Dispositionen, die nur unter bestimmten, d. h. gesellschaftlichen Bedingungen erworben werden können. Wie Investitionsneigung oder Unternehmenssinn ist wirtschaftliche Informiertheit eine Sache wirtschaftlicher Macht, weil sich die Neigung zur Beschaffung von Information nach den Aussichten ihrer erfolgreichen Verwertung und die Chancen der Beschaffung nach den Chancen nutzbringender Verwendung richten. Außerdem auch deswegen, weil wirtschaftliche Kompetenz durchaus keine unter bestimmten Umständen erworbene rein sachliche Fähigkeit ist, sondern wie jede Kompetenz (Sprachkompetenz, politische Kompetenz usw.) eine Macht, die stillschweigend denen zuerkannt wird, die über wirtschaftliche Macht verfügen oder über eine durch Status und Statut bestimmte Eigenschaft.

Nur im Phantasieerlebnis (z. B. im Märchen), das den Sinn der gesellschaftlichen Wirklichkeit neutralisiert, nimmt die Sozial-

welt die Gestalt einer für jedes mögliche Subjekt gleich möglichen Welt von Möglichkeiten an. Handelnde bestimmen sich selbst nach *konkreten Indikatoren* des Erreichbaren und des Un-erreichbaren, des »steht uns zu« und »steht uns nicht zu«, einer Unterscheidung, die ebenso grundlegend und grundsätzlich anerkannt ist wie die zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Rechtlich festgelegte *Vorgriffsrechte auf die Zukunft* und das rechtlich gesicherte Monopol auf bestimmte Möglichkeiten sind nur *die explizit garantierte Form* aller dieser angeeigneten Chancen, mit denen die heutigen Kräfteverhältnisse in die Zukunft fortgeschrieben werden, da sie rückwirkend die heutigen Dispositionen beherrschen, besonders die zukunftsgerichteten. Das praktische Verhältnis eines bestimmten Handelnden zur Zukunft, das seine Gegenwartspraxis beherrscht, definiert sich nämlich einerseits in dem Verhältnis zwischen seinem Habitus (insbesondere den zeitlichen Strukturen und den Dispositionen zur Zukunft, die sich gebildet haben, solange ein bestimmtes Verhältnis zu einer bestimmten Welt von Wahrscheinlichkeiten andauerte) und einem bestimmten Zustand der ihm objektiv von der Sozialwelt gebotenen Chancen andererseits. *Das Verhältnis zu Möglichkeiten ist ein Verhältnis zu Machtbefugnissen*, und der Sinn der wahrscheinlichen Zukunft entsteht in dem verlängerten Verhältnis zu einer nach den Kategorien des (für uns) Möglichen und des (für uns) Unmöglichen strukturierten Welt, also nach den Kategorien des von vornherein von anderen Angeeigneten und anderen Gehörigen und des von vornherein uns Zustehenden. Der Habitus als Grundlage einer selektiven Wahrnehmung von Indizien, die eher zu seiner Bestätigung und Bekräftigung als zu seiner Verwandlung taugen, und als Matrix zur Erzeugung von Reaktionen, die an alle mit den (früheren) Bedingungen seiner Erzeugung identischen oder homologen objektiven Bedingungen vorangepaßt sind, wird entsprechend einer wahrscheinlichen Zukunft festgelegt, die er vorwegnimmt und mit herbeiführt, weil er sie direkt aus der *Gegenwart der vermuteten Welt* als der einzigen herausliest, die er je erkennen kann.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Als Grenzbeispiel einer derartigen Antizipation ist die Emotion eine halluzinierte Vergewärtigung des Zukünftigen, welche – wie die mit denen

Dadurch ist er Grundlage dessen, was Marx als wirksame Nachfrage<sup>1</sup> (im Gegensatz zu der auf Bedürfnis und Wunsch beruhenden unwirksamen Nachfrage) bezeichnet, also des realistischen Verhältnisses zu den Möglichkeiten, das zugleich von *Macht* begründet und begrenzt wird und das als Disposition, die auch auf die (gesellschaftlichen) Bedingungen ihres Erwerbs und ihrer Realisierung verweist, eher den objektiven Chancen der Bedürfnis- oder Wunschbefriedigung angepaßt wird und geneigt macht, »nach eigenem Gusto«, d. h. »nach den eigenen Möglichkeiten«, zu leben, wie es in der thomistischen Maxime heißt, und sich so mit Prozessen zu verbünden, die das Wahrscheinliche zu realisieren suchen.

der realen Situation durchaus identischen körperlichen Reaktionen belegen – eine noch schwebende Zukunft wie etwas bereits Gegenwärtiges oder gar Vergangenes lebendig werden läßt (»ich bin tot«, »ich bin ganz fertig«).

<sup>1</sup> Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergänzungsband 1, Berlin, Dietz 1968, S. 565 f.