

Wolfgang H. Schrader

Ethik und Anthropologie
in der englischen Aufklärung



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 6

STUDIEN ZUM ACHTZEHNEN JAHRHUNDERT
Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 6

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

WOLFGANG H. SCHRADER

ETHIK UND ANTHROPOLOGIE IN DER ENGLISCHEN AUFKLÄRUNG

Der Wandel der moral-sense-theorie
von Shaftesbury bis Hume

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-0625-1

ISBN E-Book: 978-3-7873-3046-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1984. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	XI
Einleitung	XIII
I. Shaftesbury	1
1. Religion und Moral	1
2. »virtue, considered by itself«	3
a) Der Begriff des Guten (mere Goodness)	3
b) moral sense	10
3. Die Einheit der Natur (»the Great One«)	18
a) self	19
b) Einheit von Schönheit und Tugend	29
c) moral taste	31
4. Philosophie als Kritik und Nachahmung	34
II. Mandeville	39
1. Einleitung	39
2. Selbsterhaltung und Selbstliebe	41
a) Mandevilles Auseinandersetzung mit Shaftesbury: Tugend als Selbstverleugnung	41
b) Zum Verhältnis von Selbstliebe und Selbsterhaltung: Theorie der Gesellschaft versus Naturrecht	46
3. Über den Ursprung der Tugend und der Gesellschaft	52
a) Methodische Vorbemerkung	52
b) Bedingungen der Gesellschaftlichkeit	54
aa) Tugend	56
bb) Affekte	58
c) Die bürgerliche Gesellschaft als »System der Bedürfnisse«	62
4. Mandevilles Paradox: »Private Vices, Publick Benefits«	66
III. Hutcheson	73
1. Einleitung	73
2. Der moral sense als Vermögen sittlicher Einsicht	75
a) Definition von »moral sense«	75
b) Der moral sense als »okkulte Qualität«	77
c) Die moralische Billigung bzw. Mißbilligung (moral perceptions)	78
3. Die Natur moralischer Urteile	82
a) Broads Vorschläge zur Deutung der moral-sense-Theorie	82

b) Franken's Interpretation der moral-sense-Theorie Hutchesons	87
4. Benevolence als Motiv tugendhaften Handelns	89
5. Moralischer Kalkül	95
a) Das größte Glück der größten Zahl	96
b) Wohlwollen und Selbstliebe	97
6. Moralische Perfektibilität	101
 IV. Butler	103
1. Einleitung	103
2. Die Natur des Menschen als ein System	105
3. Das Gewissen (conscience) als systemkonstituierendes Prinzip	108
a) Begriff und Funktion des Gewissens	108
b) Gewissen und moral sense	111
c) Gewissen und Selbstliebe	114
4. System und Selbst	121
 V. Hume	125
1. Philosophie als Wissenschaft	125
2. Humes Kritik der Begriffe »Natur« und »Selbst«	129
a) Natur	131
b) Das Problem der Substantialität und Identität des Selbst	132
aa) Das Selbst als Fiktion	132
bb) Das System des menschlichen Geistes	136
(1) Assoziative Verknüpfung	137
(2) Sympathie der Teile	138
(3) System	141
cc) Die Selbtkritik Humes	143
3. Affektenlehre	146
a) Die Stellung der Affektenlehre im »Treatise«	146
b) Grundsätzliche Vorbemerkungen zur Affektenlehre	149
aa) Begriffsbestimmungen	149
bb) Direkte und indirekte Affekte	151
c) Stolz und Demut	152
aa) Das Selbst als Objekt von Stolz und Demut	152
bb) Die Ursachen von Stolz und Demut	156
(1) Stolz, self-loving, vernünftige Selbstliebe	157
(2) Konstanz und Veränderbarkeit der Ursachen von Stolz und Demut	160
d) Sympathie	162
e) Liebe und Haß	165
f) »personal Identity with regard to the Passions«	167
4. Ethik und Rechtslehre (moral philosophy)	169

a) moral sense	169
b) Kritik der rationalistischen Ethik	172
c) Das is-ought-Problem	176
d) Moralisches Gefühl	178
e) Tugendlehre	185
aa) NatürlicheTugenden	186
bb) KünstlicheTugenden	187
(1) Ursprung der <i>rules of justice</i>	190
(2) <i>Justice</i> als Tugend	191
5. Schluß	192
 Literaturverzeichnis	199
 Sachregister	209
 Personenregister	213

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1981/82 von der Fakultät für Philosophie, Statistik und Wissenschaftstheorie der Universität München als Habilitationsschrift angenommen.

Danken möchte ich Herrn Professor Robert Spaemann, der durch Gespräch und Kritik den Fortgang der Arbeit gefördert und unterstützt hat, und Herrn Professor Dieter Henrich für Anregungen zur Bearbeitung des Themas. Mein Dank gilt ferner dem Vorstand und dem Präsidenten der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts, Herrn Professor Rudolf Vierhaus, die die Arbeit in die Reihe »Studien zum achtzehnten Jahrhundert« aufgenommen haben, sowie Herrn Dr. Gotthardt Frühsorge. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für die großzügige Förderung durch ein Forschungsstipendium und für die gewährte Druckkostenbeihilfe.

EINLEITUNG

Im Vorwort zu seinem Erstlingswerk, dem »Treatise of Human Nature«, stellt sich Hume ausdrücklich in die durch »Mr. Locke, my Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Mr. Hutcheson, Dr. Butler & c.« (T xxi)¹ begründete Tradition philosophischen Denkens. Erst jene Autoren hätten begonnen, der Wissenschaft vom Menschen (science of man) ein sicheres Fundament zu geben, indem sie sie auf Erfahrung und Beobachtung gründeten (T xxf.).

Diese Bemerkung mag zunächst überraschen. Denn sie unterstellt eine Kontinuität in der Entwicklung des philosophischen Denkens von Locke bis Hume, die fragwürdig erscheinen muß. So etwa kritisiert Shaftesbury ausdrücklich den Grundgedanken Lockes, daß alle unsere Vorstellungen und Begriffe ihren Ursprung in der Erfahrung haben, und er versucht, die von Locke bekämpfte Lehre von den eingeborenen Ideen erneut zu rechtfertigen. Mandeville wiederum, als dessen Gegner sich Hutcheson und Butler bekennen, formuliert seine eigene Theorie als Gegenposition zu der Shaftesburys. Andererseits aber – und das scheint die Kontinuitätsbehauptung Humes zu stützen – ist Hutchesons Theorie der Moral in ihren epistemologischen Voraussetzungen abhängig von den Untersuchungen Lockes im »Essay concerning Human Understanding«, und Humes Theorie der Gerechtigkeit ist sicherlich in kritischer Auseinandersetzung mit Mandevilles »Fable of the Bees« entstanden. Sieht man zudem, daß Hutchesons und Butlers Kritik an Mandevilles Theorie der Selbstliebe produktiv auf die Ausgestaltung ihrer eigenen Theorien zurückwirkte, dann läßt sich jene Entwicklung zugleich als ein Gesprächszusammenhang begreifen, der sich zwar z. T. durch die Radikalität wechselseitiger Kritik auszeichnet, in dem aber die Gesprächsteilnehmer aufeinander bezogen bleiben.

Dennoch beschränkt sich die vorliegende Arbeit zur Ethik und Anthropologie der englischen Aufklärung auf die Darstellung und Erörterung der Theorien Shaftesburys, Mandevilles, Hutchesons, Butlers und Humes. Das Werk Lockes wird lediglich im Zusammenhang mit der Interpretation der genannten Autoren herangezogen und nicht in einem eigenen Kapitel gesondert dargestellt. Das hat zunächst einen äußeren Grund: Locke unterzieht im »Essay concerning Human Understanding« vor allem die Kräfte und Fähigkeiten des Verstandes einer kritischen Prüfung, um den Umfang und die Grenzen unserer Erkenntnis zu bestimmen; dagegen verzichtet er auf die Konzeption einer in sich überzeugenden Theorie der Moral und ergänzt seine Ausführungen im »Essay« nur durch gelegentliche Hinweise zur Pflichtenlehre und zur Demonstrierbarkeit der Moral.² Entscheidender

1. Zitate im Text mit vorgesetztem »T« beziehen sich auf: Hume, *A Treatise of Human Nature*, hrsg. v. Selby-Bigge, Oxford (1. Aufl. 1888), 1967.

2. Vgl. W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankf./M. 1966, S. 147ff.

aber ist ein anderer Gesichtspunkt. Während Lockes Theorie der Erkenntnis entweder als Gegenstand der Kritik oder als Vorbild einer durch Beobachtung und Erfahrung geleiteten Analyse des menschlichen Geistes im Gang der Entwicklung des philosophischen Denkens bis hin zu Hume präsent war, fanden seine Ausführungen zur Theorie der Moral keine Beachtung. Das lag weniger daran, daß Lockes Reflexionen zur Theorie der Moral ihre Wurzeln in einer theologisch begründeten Ethik hatten, als vielmehr in der Unzulänglichkeit seines Ansatzes, den Zusammenhang zwischen dem Wissen um das Gute und dem Tun des Guten einsichtig machen zu können. Daß Moralbegründungsversuche vom Typ der Lockeschen Theorie letztlich in den moralischen Skeptizismus führen, wird Bayle verdeutlichen³. Der zuerst von Shaftesbury entfaltete Gedanke, daß sittliche Einsicht ihren Ursprung in einem *moral sense* oder *sense of right or wrong* habe, konnte seine Überzeugungskraft nur deshalb gewinnen, weil er gegenüber einem solchen Skeptizismus erneut verständlich macht, warum unser Wissen um das Gute zugleich das Interesse begründet, ihm gemäß zu handeln.

Der Versuch Shaftesburys, das Phänomen sittlicher Einsicht im Rückgang auf den Begriff eines *moral sense* aufzuklären, wurde – wenn auch in jeweils sehr unterschiedlicher Weise – von Hutcheson, Butler und Hume aufgenommen und weitergeführt. Die Darstellung dieses Diskussionszusammenhangs bildet das Rahmenthema der vorliegenden Arbeit. Die Ausführungen werden ergänzt durch Untersuchungen zur Philosophie Mandevilles, da die Auseinandersetzung mit diesem Autor die ethischen Reflexionen der späteren *moral-sense*-Theoretiker nachhaltig bestimmte.

Die durch den Begriff des *moral sense* angezeigte Thematik betrifft unmittelbar die Frage nach dem *principium diiudicationis*, auf Grund dessen wir Handlungen, Motive und Charaktereigenschaften eines Menschen moralisch beurteilen. Gleichwohl ist die *moral-sense*-Theorie ihrem Anspruch nach nicht zu reduzieren auf eine Theorie, der es allein um die Explikation der Bedingungen unserer wertenden Stellungnahme zu moralisch bedeutsamen Sachverhalten geht. Sie versteht sich vielmehr als eine Theorie, die die ganze Natur des Handelnden in den Blick bringt; sie will als eine umfassende Theorie wirklicher Sittlichkeit sowohl das Phänomen sittlicher Einsicht bestimmen, als auch zugleich die Voraussetzungen, unter denen solche Einsicht handlungsmotivierende Kraft gewinnt, angeben. Mit diesem Anspruch zielt sie ab auf die Überwindung einer in der frühen Neuzeit entstandenen Problemsituation, die dadurch gekennzeichnet ist, daß der Zusammenhang zwischen dem Wissen um das Gute und dem Tun des Guten fragwürdig geworden war, weil die Rede vom Tun des Guten ihre Eindeutigkeit verloren hatte. Am Beispiel der Theorien von Hobbes und Locke, auf die die *moral-sense*-Theoretiker mehr oder weniger direkt Bezug nehmen, soll dieser Sachverhalt skizzenhaft verdeutlicht werden.

Die Veränderungen in der Rede vom Tun des Guten gehen letztlich zurück auf die Auflösung des aristotelisch-scholastischen Teleologie-Begriffs, durch die zu-

3. Vgl. unten S. 1 ff.

gleich der Gedanke eines »ultimus finis hominis«⁴ seine Verbindlichkeit verliert. Hobbes hat diese Konsequenz klar ausgesprochen: Weder gebe es ein letztes Ziel (final end) menschlicher Tätigkeit, noch bestehe das Glück (felicity) des Menschen »in the repose of the mind«, sondern Glück sei »a continual progress of the desire, from one object to another: the attaining of the former, being still but the way of the latter«.⁵ Damit verändert sich zugleich in grundlegender Weise der Handlungsbe- griff selbst. Denn wenn es kein letztes Ziel des Handelns gibt, das um seiner selbst willen gewollt wird und alles andere um seinetwillen⁶, dann läßt sich nicht länger sagen, daß das gute Handeln selbst ein Ziel sei und daß die Prinzipien des Han- delns in dem Ziel gegeben sind, das durch die Handlung verwirklicht werden soll.⁷ Wird jedoch der Handlungscharakter nicht durch das zu verwirklichende Ziel, das Gute, bestimmt, dann ist Handeln nicht mehr vom Ziel her begreifbar, sondern es muß gedacht werden als das Resultat eines Begehrrens, und es ist dann »gut«, wenn es der Befriedigung des Begehrrens dient. Begehrren aber ist nach Hobbes der Ausdruck der Lebensfähigkeit des Menschen, und das Erlöschen des Be- gehrens ist gleichbedeutend mit Tod.⁸ Deshalb ist das Begehrren bereits als solches und nicht erst um des intendierten Ziels willen gut; vielmehr ist das Ziel selbst nur darum gut, weil es begehrt wird⁹: Nicht ein »ultimus finis hominis« ist das letzte Umwillen des Begehrrens, sondern Selbsterhaltung ist das wesentliche Ziel (end) menschlicher Tätigkeit.¹⁰

Daß Handeln als eine Funktion des Selbsterhaltungsstrebens verstanden werden muß, ist auch die Überzeugung Lockes.¹¹ Im »Essay« allerdings beansprucht er nicht unmittelbar diesen Gedanken, wenn er die Frage nach den Gründen, die uns zum Handeln veranlassen, zu beantworten versucht. Vielmehr geht er davon aus, daß jede willentliche Handlung durch »the uneasiness of desire, fixed on some absent good: either negative, as indolence to one in pain; or positive, as en- joyment of pleasure«¹², veranlaßt wird. Der Wunsch hat somit zum Gegenstand das Glück (happiness) des Wünschenden.¹³ Denn Glück besteht in *pleasure*, und darum nennen wir das »gut«, »what has an aptness to produce pleasure in us . . . ; and what is apt to produce pain in us, we call evil«.¹⁴

Indem wir erstreben, was gut für uns ist, und fliehen, was unangenehm ist, er- streben wir das, was unserem eigenen Glück förderlich ist. Damit aber wird das,

4. Thomas v. Aquin, Summa Theologica I-II, Q. 1, art. 5; vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, S. 108ff.

5. Hobbes, English Works, hrsg. v. Molesworth, Bd. III, 85; vgl. Opera latina, II, 103 (in der Folge zitiert als EW, OL).

6. Aristoteles NE 1094a 20.

7. Aristoteles NE 1140b 5–20.

8. Hobbes, EW III, 51.

9. Hobbes, EW III, 39ff.; OL I, 322f.

10. Hobbes, EW III, 111. Vgl. zum Ganzen auch: R. Spaemann, Spontaneität und Refle- xion, Stuttgart 1963, S. 50ff.

11. Vgl. Euchner, a. a. O., S. 63f., 65f.

12. Locke, Essay concerning Human Understanding, Vol. I, bk. II, chapt. XXI, § 33.

13. A. a. O., § 42. 14. A. a. O., § 43.

was unter »Glück« zu verstehen ist, relativ. Ausdrücklich erklärt Locke selbst, »that the philosophers of old did in vain inquire, whether *summum bonum* consisted in riches, or bodily delights, or virtue, or contemplation . . . For . . . the greatest happiness consists in having those things which produce the greatest pleasure, and in the absence of those which cause any disturbance, any pain. Now these, to different men are very different things«.¹⁵

Mit diesen Überlegungen nimmt Locke wesentliche Bestimmungen von Hobbes auf. Ebenso wie Hobbes lehnt er den Gedanken eines *summum bonum* ab, und er begreift Handeln als Ausdruck eines Begehrrens.¹⁶ Aber im Unterschied zu Hobbes sieht er das Ziel des Begehrrens im Glück des Begehrenden. Zwar scheint auch hier die Differenz zwischen beiden Autoren marginal, da Glück nach Locke in *pleasure* besteht und Hobbes in gleicher Weise behaupten würde, daß Handlungen in der Erwartung erfolgen, die Befriedigung eines Begehrrens werde *pleasure* hervorrufen. Gleichwohl ist der Rekurs auf das Glück des Begehrenden folgenreich. Denn er erlaubt einerseits, am Begriff der Selbsterhaltung als anthropologischer Grundbestimmung festzuhalten (Glück als Funktion von Selbsterhaltung¹⁷), und er ermöglicht andererseits, gegenüber dem Gedanken, Selbsterhaltung sei der wesentliche Zweck (end) menschlichen Handelns (Hobbes), einen eigenständigen Begriff von Moralität zu entwickeln. Im Unterschied zu »Selbsterhaltung« schließt nämlich »Glück« nach Locke den Gedanken der Transzendenz des gegenwärtigen Zustands ein, so daß wir bei der Beurteilung dessen, worin unser Glück besteht, »The rewards and punishments of another life, which Almighty has established«¹⁸ mit berücksichtigen müssen: »he that will not be so far a rational creature as to reflect seriously upon *infinite* happiness and misery, must needs condemn himself as not making that use of his understanding he should«.¹⁹ Handlungen jedoch, die nicht um der Beförderung des gegenwärtigen Glücks willen erfolgen²⁰ und somit nicht als Ausdruck des Selbsterhaltungswillen interpretierbar sind, sondern die um der unendlichen Seligkeit willen getan werden, sind in sich selbst gut und tugendhaft. Denn tugendhaft werden Handlungen genannt, von denen gesagt werden kann, sie seien »conformable to God's will, or to the rule prescribed by God – which is the true and only measure of virtue when virtue is used to signify what is in its own nature right and good«.²¹

Damit aber entsteht die oben angesprochene Zweideutigkeit in der Rede vom Tun des Guten: Handlungen, die aus dem unmittelbaren Interesse an Selbsterhal-

15. A. a. O., § 56.

16. Das Problem der Differenz zwischen Wille und Begehrren wird hier übergangen; für beide, Hobbes und Locke, ist Wille letztlich nichts anders als das Begehrren, das nach der Überlegung, welche der differenten Begehrungen als handlungsbestimmend wirksam werden soll, eine Handlung verursacht.

17. Vgl. Spaemann, a. a. O., S. 55, 57.

18. Locke, a. a. O., § 72.

19. A. a. O.

20. A. a. O., § 60.

21. A. a. O., bk. I, chapt. II, § 18.

tung erfolgen und das Glück des Handelnden befördern, sind zwar im Hinblick auf das intendierte Ziel »gut« zu nennen, aber sie sind nicht in sich gut, während Handlungen, die in sich gut und tugendhaft sind, mit dem gegenwärtigen Interesse an Selbsterhaltung konfliktieren: »the virtuous life here had nothing but pain, and the vicious continual pleasure«.²² Das Interesse an *infinite happiness* konkurriert mit dem Interesse an Selbsterhaltung und an dem augenblicklichen Glück des Handelnden, so daß unser Wissen um das, was Tugend ist, nicht notwendigerweise das Interesse begründet, ihr gemäß zu handeln. Diese Konsequenz ist nur dann zu vermeiden, wenn es gelingt, einen eindeutigen Begriff des Guten wiederzugewinnen. Nur unter dieser Voraussetzung wird verständlich, warum die Einsicht in das, was gut ist, auch ein dieser Einsicht gemäßes Handeln hervorzubringen vermag.

Einen ersten Versuch zur Auflösung jener Schwierigkeit hatte S. Clarke in seinem »Discourse upon Natural Religion« (1706) unternommen. Mit ausdrücklicher Wendung gegen Hobbes definierte er den Begriff des Guten nicht im Rekurs auf die Natur des Subjekts, sondern im Hinblick auf »the nature and reason of things«.²³ Denn »There Are . . . certain necessary and eternal differences of things, and certain consequent fitnesses or unfitnesses of the application of different Things or different Relations one to another«.²⁴ »Gut« wird deshalb nach Clarke eine Handlung genannt, die aus der Einsicht (Understanding or Knowledge) in »the natural and necessary relations, fitnesses, and proportions of things«²⁵ hervorgeht und daher »in conformity to the Nature, and in imitation of the most perfect Will of God«²⁶ erfolgt.

Der Vorzug dieser Theorie gegenüber der Lockeschen liegt darin, daß sie einichtig zu machen versteht, inwiefern ein im *moralischen* Sinne gutes Handeln (imitation of the Will of God) zugleich gut für den Handelnden selbst ist: Handeln gemäß den »relations, fitnesses, and proportions of things« ist ein Handeln in Übereinstimmung mit der Natur und damit auch in Übereinstimmung mit der Natur des Handelnden selbst, während sich »unreasonable Self-will in opposition to the Nature and Reason of Things« bringt und danach strebt, »to make things be what they are not, and cannot be«.²⁶ Einsicht in die Beziehungen der Dinge aber gewinnen wir durch Vernunft, und die Zustimmung zu der aus dieser Einsicht sich ergebenden Verpflichtung ist nach Clarke ebenso unvermeidlich wie die Zustimmung zu geometrischen Wahrheiten.²⁸ Sittliche Einsicht wird damit ununterscheidbar von theoretischem Wissen. Theoretisches Wissen ist jedoch als solches nicht zugleich Antrieb zum Handeln, so daß letztlich unerklärt bleibt, wie unser

22. A. a. O., bk. II, chapt. XXI, § 72.

23. S. Clarke, Discourse upon Natural Religion (1706); zitiert nach: L. A. Selby-Bigge, British-Moralists, Oxford 1897, Nachdruck New York 1965, Bd. II, S. 11.

24. A. a. O.

25. A. a. O., S. 12.

26. A. a. O., S. 17.

27. A. a. O., S. 15.

28. A. a. O., S. 18.

Wissen um das, was gut ist, handlungsbestimmend werden kann. Obwohl es Clarke gelingt, die Eindeutigkeit der Rede vom Tun des Guten wieder herzustellen, scheitert er bei dem Versuch, den Charakter des Wissens um das Gute angemessen zu bestimmen.

Eine Theorie, die einen zureichenden Begriff sittlicher Einsicht entwickeln will, muß daher ein Doppeltes leisten: sie muß zeigen, daß sittliche Einsicht eine Weise des Wissens um das Gute ist, die nicht identifizierbar ist mit dem theoretischen Wissen um »the nature and reason of things«²⁹, und sie muß verständlich machen, warum wir ein Interesse am Tun des (sittlich) Guten haben können. Damit ist ein Problemzusammenhang vorgegeben, der es nicht nur als dringlich erscheinen läßt, einen angemessenen Begriff sittlicher Einsicht zu entwickeln, sondern dessen Auflösung zugleich erfordert, das Phänomen sittlicher Einsicht nicht abgelöst von Reflexionen über die Natur des Handelnden zu thematisieren.

Dieser doppelten Aufgabenstellung versucht die *moral-sense*-Theorie von Beginn an gerecht zu werden. Bereits bei Shaftesbury ist die Entfaltung des Gedankens, daß sittliche Einsicht ihren Ursprung in einem moralischen Sinn habe und sich darum von allen Weisen bloß theoretischen Wissens unterscheide, vermittelt mit Überlegungen zur Systemform der menschlichen Natur und der Explikation der Begriffe Person und Selbst. Beide Momente, die Begründung sittlicher Einsicht im Rekurs auf einen *moral sense* und die Bestimmung des Begriffs der Natur des Menschen, verhalten sich komplementär zueinander. Erst die Thematisierung ihres Zusammenhangs ermöglicht einen adäquaten Zugang zur Ethik Shaftesburys.

Aber nicht nur Shaftesburys Theorie der Moral, auch die Ausführungen Mandevilles in der »Bienenfabel« und die Ethik Hutchesons, Butlers und Humes sind in ihrer jeweiligen Bestimmtheit nur zureichend zu erfassen, wenn jenes komplementäre Verhältnis zwischen anthropologischer Reflexion und der Begründung des Gedankens sittlicher Einsicht gesehen wird. Das ist auch der Grund dafür, daß in einer Arbeit, der es vor allem um die Erörterung des Problems der sittlichen Einsicht geht, die Darstellung der Mandevilleschen Theorie einen so breiten Raum einnimmt. Denn die Kritik Mandevilles an Shaftesburys Tugendbegriff und sein Versuch, die Ausbildung gesellschaftlich anerkannter Norm- und Wertvorstellungen allein im Rekurs auf Selbstliebe bzw. die Wertschätzung des eigenen Selbst (self-loving) zu begründen, zwang seine unmittelbaren Gegner (Hutcheson, Butler) nicht nur, den Zusammenhang zwischen dem Gedanken sittlicher Einsicht und dem Begriff der Natur des Menschen erneut zu überdenken, sondern auch den Begriff des *moral sense* in einer gegenüber Shaftesbury grundlegend veränderten Weise zu bestimmen. Auch Humes Theorie des *moral sense*, die sich in wesentlichen Punkten von der seiner Vorgänger unterscheidet, hat Voraussetzungen, die nicht im Rahmen dieser Theorie selbst entfaltet werden, wohl aber deren Konzeption wesentlich mitbestimmen. Ausdrücklich weist er darauf hin, daß seine Theorie der Leidenschaften die Grundlage seiner Ausführungen im dritten Buch des

29. A. a. O., S. 11.

»Treatise«, »Of Morals«, bildet.³⁰ Zugleich ist die Zielsetzung der Lehre von den Leidenschaften nur erschließbar im Rekurs auf seine Reflexionen zur Kritik der Begriffe »Natur« und »personal identity«.

Bereits diese Hinweise lassen erkennen, daß trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung der *moral-sense*-Theoretiker, einen moralischen Sinn als *principium diiudicationis* anzusetzen, der Zusammenhang zwischen anthropologischer Reflexion und der Begründung sittlicher Einsicht bei den einzelnen Autoren jeweils unterschiedlich bestimmt wird. Dieser Sachverhalt legt es nahe, jede der zu analysierenden Theorien für sich darzustellen, um sie in ihren Voraussetzungen, zugleich aber auch in ihren über sie hinausreichenden Konsequenzen in den Blick zu bringen.

Der umfassende Anspruch der *moral-sense*-Theorie, eine Theorie der Gesamtwirklichkeit des Menschen zu sein, der in dem Zusammenhang zwischen anthropologischer Reflexion und der Begründung sittlicher Einsicht im Rekurs auf einen *moral sense* manifest wird, wird in den neueren Monographien zur *moral-sense*-Theorie kaum eigens thematisiert.³¹ Vorallem bei den im Kontext der angelsächsischen Diskussion um Probleme der Metaethik entstandenen Arbeiten liegt der Akzent auf der Erörterung des *moral sense* als eines *principium diiudicationis*; dabei wird der Gedanke, daß sittliche Einsicht ihren Grund in einem moralischen Sinn habe, verstanden als Antizipation der These, moralische Urteile seien non-kognitivistische Urteile. Allerdings ist bereits im 18. Jahrhundert die Rezeptionsgeschichte der *moral-sense*-Theorie dadurch gekennzeichnet, daß sie den für die Ausbildung der Theorie konstitutiven Zusammenhang zwischen anthropologischer Reflexion und der Begründung sittlicher Einsicht aus dem Auge verlor. Allein die Frage nach der Berechtigung des *moral sense* als eines *principium diiudicationis* bildete den zentralen Streitpunkt der zeitgenössischen Diskussion. Und so faszinierend der Versuch erschien, die Unmittelbarkeit sittlicher Einsicht durch einen moralischen Sinn erklären zu wollen, so unbefriedigend mußte vor allem aus der Perspektive rationalistischer Ethiker die Begründungsleistung einer solchen Erklärung sein. Die Überzeugung, daß sittliche Einsicht ihren Ursprung nicht in der *Vernunft* (reason), sondern in einem moralischen *Sinn* habe, schien dem Gedanken zu widerstreiten, »That morality is eternal and immutable«.³² Daß die *moral-sense*-Theorie mit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts in Vergessenheit geriet hatte

30. Vgl. Hume, Abriß eines neuen Buches: Ein Traktat über die menschliche Natur, etc. Brief eines Edelmannes an seinen Freund, Hamburg 1980, S. 10/11.

31. Eine Ausnahme macht die Monographie von St. Grean, Shaftesbury's philosophy of Religion and Ethics, Ohio 1971. – Auch H. Jensen, Motivation and Moral Sense in Francis Hutchesons Ethical Theory, The Hague 1971, thematisiert jenen Zusammenhang explizit im Titel seiner Studie; gleichwohl vermag er die damit angesprochene Problembreite auf Grund seines sprachanalytischen Ansatzes nicht hinreichend zu erfassen (vgl. die Rezension des Vf. in: Archiv f. Gesch. d. Philosoph., Bd. 56, 1974).

32. Richard Price, A Review of the Principal Questions in Morals (1758), zitiert nach: Selby-Bigge, a. a. O., S. 129. Neben Price ist als Kritiker der Moral-Sense-Theorie J. Balguy (The Foundation of Moral Goodness; 1728) zu nennen.

jedoch noch andere, entscheidendere Gründe: In England setzte sich der Utilitarismus als die weithin überzeugende Theorie der Moral durch³³, während es in Deutschland Kant gelang, einen Begriff von Vernunft zu entwickeln, von der gesagt werden kann, daß sie praktisch sei.³⁴

33. Bereits in Humes späterer *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) rückt der Begriff der »utility« ins Zentrum seiner Untersuchungen (vgl. a. a. O., Sect. V). Vgl. auch J. Sprute, Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson, in: *Kantstudien*, 71. Jg. 1980.

34. Vgl. dazu grundsätzlich D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: *Festschrift f. H.-G. Gadamer* z. 60. Geb., Tüb. 1960, S. 77ff.; ders., Hutcheson und Kant, in: *Kant-Studien*, Bd. 49, 1957, S. 49ff.; ders., Über Kants früheste Ethik, in: *Kant-Studien*, Bd. 54, 1963, S. 404ff.

Den Gedanken, daß die Unmittelbarkeit sittlicher Einsicht nur im Rekurs auf den Begriff eines moralischen Gefühls zureichend thematisiert werden kann, hat J. G. Fichte produktiv aufgenommen und mit den Prinzipien der Kantischen Ethik vermittelt: Das, was Pflicht ist, zeigt sich nach Fichte dem ‚natürlichen‘ Bewußtsein auf Grund eines moralischen Gefühls, während die moralische Forderung, »auf einem gewissen Reflexionspunkte ausgedrückt« als absolutes Gesetz bzw. als kategorischer Imperativ erscheint (J. G. Fichte, *Akademie-Ausgabe*, hrsg. v. R. Lauth, Bd. I, 2, 450). (Vgl. auch: R. Preul, *Reflexion und Gefühl*, Bln. 1969; ferner: Vf., *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972; ders., *Philosophie als System*, in: *Erneuerung der Transzentalphilosophie*. R. Lauth z. 60. Geb., Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 343f.). – Ende des 19. Jahrhunderts gewinnt die Moral-Sense-Theorie im Rahmen der phänomenologisch orientierten Ethik erneut an Aktualität (Brentano, Husserl, Scheler); um der Allgemeinheit moralischer Aussagen willen wird jedoch – in kritischer Wendung gegen die englischen Theoretiker – dem werterfassenden Gefühl Apriorität zugesprochen (vgl. dazu R. Pohlmann, Artikel »moralisches Gefühl«, in: J. Ritter, Hrsg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Sp. 97f.).

III. HUTCHESON

1. Einleitung

Hutcheson versteht seine Schrift »An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue« (1725)¹ als den Versuch der Verteidigung Shaftesburys gegen dessen Gegner Mandeville.² Ausdrücklich heißt es im Untertitel der Schrift: »The Principles of the late Earl of Shaftesbury are Explained and Defended, against the Author of the Fable of the Bees.« Gegenüber den Thesen Mandevilles, das menschliche Verhalten sei ursprünglich und wesentlich durch Selbstliebe bestimmt und moralische Tugenden seien nichts anderes als »the Political Off-spring which Flattery begot upon Pride« (M I, 51), behauptet Hutcheson die Gegebenheit selbstloser, auf das Wohl anderer gerichteter Affekte und versucht, ein ursprüngliches principium diiudicationis, das als Grund moralischer Billigung bzw. Mißbilligung anzusehen sei, einsichtig zu machen.

Daß Hutcheson damit die Intentionen Shaftesburys – vor allem dessen Überzeugung vom unmittelbaren Gewahren der Schönheit der Tugend – grundsätzlich aufnimmt, unterliegt keinem Zweifel. Während jedoch seine Kritik an der Lehre Mandevilles, Selbstliebe sei der letzte Bestimmungsgrund menschlichen Handelns, ins Zentrum der in der »Bienenfabel« entfalteten Theorie zielt, bleibt der Bezug auf Shaftesbury, dessen Prinzipien Hutcheson ja erklären und verteidigen will, undeutlich. Zwar stimmt Hutcheson mit Shaftesbury darin überein, daß die moralische Billigung bzw. Mißbilligung von Handlungen, Verhaltensweisen oder charakterlichen Dispositionen unmittelbar und auf Grund eines ursprünglichen Gewahrens guter oder schlechter Merkmale an ihnen erfolgt. Aber bereits bei der Darstellung und Bestimmung des Begriffs des moralischen Urteilsvermögens, das er im Anschluß an Shaftesbury moral sense nennt, zeigen sich Divergenzen gegenüber den Ausführungen Shaftesburys. Zudem trägt Shaftesbury seine Untersuchungen über die Tugend im Zusammenhang mit Überlegungen über die natürliche Bestimmung (end) des Menschen vor, und er versucht zu zeigen, daß der Mensch – selbst ein Ganzes – als Teil eines ihn umgreifenden Systems verstanden werden müsse. Hutcheson dagegen blendet derlei teleologische Erwägungen im Kontext seiner moralphilosophischen Ausführungen (zunächst) aus und beschränkt sich auf die aufmerksame und sorgfältige Beobachtung und Beschrei-

1. Zitatnachweise im Text, denen ein »W« vorgesetzt ist, beziehen sich auf Francis Hutcheson, *Collected Works* (Faksimile Editions by B. Fabian), 7 vols., Hildesheim 1971.

2. Im folgenden werden lediglich Hutchesons Untersuchungen zur Tugend, nicht seine Ausführungen zur Ästhetik berücksichtigt. Da er auch für das Gewahren des Schönen – analog zum moral sense einen spezifischen Sinn annimmt, lassen sich die im Hinblick auf den moral sense zu entwickelnden Überlegungen in grundsätzlich ähnlicher Weise auch in bezug auf den »sense of beauty and deformity« entfalten.

bung der »various natural Principles or natural Dispositions of Mankind« (W II, XII; W I, III).³

Mit einer auch den methodischen Ansatz der »Inquiry« kennzeichnenden Bemerkung charakterisiert Hutcheson selbst in dem 1728 erschienenen »Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections« seine Verfahrensweise: »In this Inquiry we need little *Reasoning* or *Argument*, since Certainty is only attainable by distinct *Attention* to what we are conscious happens in our Minds« (W II, 2). Allein das Interesse an »a just knowledge of human Nature« leitet seine Untersuchungen, und das methodische Verfahren, das zu einem solchen Wissen hinführen soll, ist die korrekte Deskription der Kräfte und Dispositionen (Power and Dispositions; W I, III) der menschlichen Natur; denn nur auf diese Weise »perhaps a more exact Theory of Morals may be form'd, than any which has yet appeared« (W II, XIII).

Das Interesse Hutchesons ist gerichtet auf die genaue Unterscheidung der ›Elemente‹ der menschlichen Natur (sense, affections, passions etc.), während der Gedanke Shaftesburys, daß eine solche Untersuchung nur unter der Voraussetzung einer (vorgängigen) Thematisierung des Grundes der Einheit und Ordnung der Natur des Menschen sinnvoll sei, zurücktritt. Der Anspruch, die »Prinzipien« Shaftesburys zu erklären und zu verteidigen, soll eingelöst werden durch ein methodisches Verfahren, für das die Untersuchungen Lockes im »Essay concerning Human Understanding« vorbildhaft sind.⁴

Aber nicht nur in methodischer Hinsicht zeigt sich der Einfluß Lockes auf das Denken Hutchesons. Auch die inhaltliche Ausgestaltung zentraler Lehrstücke seiner Ethik – ein Beispiel dafür ist vor allem die Explikation des Begriffs des *moral sense* selbst – wird weitgehend bestimmt durch die Auseinandersetzung mit dem Werk Lockes: »Hutcheson's moral sense doctrine can only be understood in the context of his theory of knowledge. In his theory of knowledge Hutcheson tends to follow and develop the directions laid out by Locke's empiricism and supplemented by Shaftesbury's brief references to the moral sense.«⁵

Die vorrangige Orientierung Hutchesons am Empirismus Lockes wird verständlich, sobald man sich die biographischen Hinweise von Hutchesons späterem Kollegen in Glasgow, W. Leechman, vergegenwärtigt.⁶ Sie lassen deutlich werden, daß Hutcheson seine Vorstellungen über die Art des Vortrags und die Rechtfertigung ethischer Sätze im Zusammenhang mit Überlegungen zur Kritik Samuel Clarkes entwickelte. Gegen den Versuch Clarkes, »the existence, unity, and perfections of the Deity« (W V, IV/V) durch »arguments a priori (as they are commonly called)« (W V, IV) zu beweisen, machte Hutcheson nach Leechman geltend, »that

3. Zum Verhältnis Shaftesbury – Hutcheson vgl. auch W. R. Scott, Francis Hutcheson, Cambridge 1900, S. 192 ff.

4. Vgl. H. Jensen, Motivation and the Moral Sense in Francis Hutchesons Ethical Theory, The Hague 1971, S. 39 ff. (Vgl. auch die Rezension des Vf., in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 56, 1974, S. 331 ff.).

5. Jensen, a. a. O., S. 39.

6. Leechman, Preface to a »System of Moral Philosophy«, in: Hutcheson, Works V, Iff.

as some subjects from their nature are capable of a demonstrative evidence, so others admit only a probable one; and that to seek demonstration where probability can only be obtained is almost as unreasonable as to demand to see sounds or hear colours« (WV, v).⁷ In bezug auf die Religion sei es sogar gefährlich, durch verständiges Räsonnement absolute Gewißheit über die Gegenstände erlangen zu wollen, da bei einem mangelhaften Erfolg jenes Verfahrens statt Gewißheit ein Zustand von Unsicherheit entsteht, der nur allzuleicht in einen absoluten Skeptizismus übergeht. Die gleichen Überlegungen treffen auch für die Explikation moralischer Sachverhalte zu, so daß, wie Leechman schreibt, »this opinion of the various degrees of evidence adapted to the various subjects first led Dr. Hutcheson to treat morals as a matter of fact, and not as founded on the abstract relations of things« (W V, vi). »In cultivating this science (Moral Philosophy) he pursued the same method . . . , directing his enquiries into what is more obvious and immediately known from observation and experience, viz. What is in fact the present constitution of human nature« (W V, XIII).

Unter diesen Voraussetzungen erscheint es plausibel, wenn die auf Erfahrung und Beobachtung der menschlichen Natur gegründeten Untersuchungen Lockes im »Essay« zum Paradigma für die von Hutcheson intendierte ›exakte‹ Theorie der Moral werden. Das aber heißt zugleich, daß die von Shaftesbury in unsystematischer Form vorgetragenen Überlegungen sowohl zur Natur des Menschen überhaupt als auch zur Explikation des Begriffs eines moralischen Urteilsvermögens (moral sense) erst dann als hinreichend gerechtfertigt erscheinen, wenn sie im Rahmen einer empirischen Theorie reformuliert werden können. Ob allerdings dadurch die ›Prinzipien‹ Shaftesburys zu erklären und zu verteidigen sind, ist im folgenden zu prüfen. Ausgangspunkt der Analysen wird die Erörterung des Begriffs des *moral sense* selbst sein; im Anschluß daran sollen der Begriff der Tugend und die Bedingungen, die nach Hutcheson tugendhaftes Handeln ermöglichen, geklärt werden.

2. Der *moral sense* als Vermögen sittlicher Einsicht

a) *Definition von ›moral sense‹*

Die Überzeugung Shaftesburys, daß der natürliche Mensch tugendhaft sein könne, beruhte nach Mandeville auf einer Selbsttäuschung. Tugend – so seine These – erfordere Selbstverleugnung, und nur »Devout Christians« (M I, 166) seien zu wahrer Sittlichkeit fähig. Der Vorwurf der Selbsttäuschung impliziert zugleich eine

7. Vgl. Aristoteles NE 1094 b 11/27. Daß Hutcheson die Schriften des Aristoteles (gut) bekannt waren, wird durch verschiedene Hinweise Hutchesons auf Aristoteles belegt (z. B. L. A. Selby-Bigge (ed.), British Moralists, Vol. I, 1. Aufl. Oxford 1897, Nachdruck New York 1965, S. 405, 408). Vgl. auch Th. Fowler, Shaftesbury and Hutcheson, London 1882.

Kritik an der Rede vom unmittelbaren Gewahren des Schönen und Guten: jenes vermeintlich ursprünglich gegebene ‚Wissen‘ um das, was gut und schön sei, ist nach Mandeville nichts anderes als das Ergebnis geschickter Erziehung und günstiger Lebensumstände, deren Zusammenwirken zur Ausbildung von »fine Notions« (M I, 332) über die Natur und die Tugendhaftigkeit des Menschen führe. Diese Kritik schien um so überzeugender, als Shaftesbury zur Rechtfertigung jenes ‚Wissens‘ die von Locke verworfene Lehre von den eingeborenen Ideen zu erneuern versuchte bzw. – um den Ausdruck »innate ideas« zu vermeiden – auf Begriffe wie »preconceptions«, »natural ideas«, προλήψεις rekurrieren mußte – auf Begriffe also, die im Rahmen einer empirischen Theorie der Erkenntnis ihre Bedeutung verloren hatten.

Der Kritik Mandevilles ist nur zu begegnen – und hier setzt Hutchesons Versuch einer Verteidigung der Prinzipien Shaftesburys an –, wenn eine unter erkenntniskritischem Gesichtspunkt zureichende Rechtfertigung des Gedankens ursprünglicher sittlicher Einsicht geleistet werden könnte. Eine solche Einsicht, die der Selbsttäuschung nicht unterliegt, ist nach Hutcheson die Wahrnehmung; das Vermögen, das Gut-sein von Handlungen oder charakterliche Dispositionen wahrzunehmen, ist der moral sense.

Zweifellos übernimmt Hutcheson den Ausdruck »moral sense« von Shaftesbury, gibt ihm jedoch zugleich eine neue Bedeutung. Während nach Shaftesbury die moralische Beurteilung »our natural anticipation in behalf of nature« (Ch II, 288) voraussetzt, so daß sittliche Einsicht für ihn nur im Rekurs auf *innate* oder *natural ideas* beschreibbar ist, löst Hutcheson den Zusammenhang zwischen der Lehre von den eingeborenen Ideen und der Bestimmung des Begriffs des moral sense ausdrücklich auf: »this moral Sense has no relation to innate Ideas« (W I, VII; vgl. 124). Der moral sense wird von ihm vielmehr strikt in Analogie zu den anderen Sinnesvermögen gedacht, wenngleich er hinsichtlich seiner Funktion und Leistung von allen anderen Sinnen zu unterscheiden ist. Offenbar in Anlehnung an Aristoteles' Aussage, daß zwar das Denken, nicht aber das Wahrnehmen in der Gewalt des Wollens sei, da das Wahrnehmbare da sein müsse⁸ – eine Aussage, die Hutcheson bereits im Zusammenhang mit der Definition der »external Senses« heranzieht (W I, V) –, erklärt er daher ausdrücklich, daß unser Vermögen der Wahrnehmung »of moral Actions . . . may be call'd a Moral Sense, since the Definition agrees to it, viz. a Determination of the Mind, to receive any Idea from the Presence of an Object, which occurs to us, independently of our will« (W I, 109; W II, 243).

Mit dieser Bestimmung, daß das Gewahren des Gut- oder Schlechtseins von Handlungen, Verhaltensdispositionen etc. unmittelbar, ohne willentlichen Einfluß geschieht, entzieht Hutcheson dem Vorwurf Mandevilles, sittliche Einsicht beruhe auf Selbsttäuschung, den Boden: Zwar könne, wie Hutcheson kritisch gegen Mandeville einwendet, der Wunsch, tugendhaft zu sein, durch unser Eigeninteresse aufgehoben werden, nicht aber unser Gewahren der Schönheit der Tugend

8. Aristoteles, *De Anima* II, 5; vgl. J. McCosh, *The Scottish Philosophy*, London 1875 (Nachdruck: Hildesheim 1966), S. 70.

(W I, 116; 119ff.). Zugleich bietet die der generellen Definition von »Sense« entsprechende Definition des *moral sense* den Vorzug, daß nun der Charakter sittlicher Einsicht in der Terminologie Lockes zu beschreiben ist: Wird der *moral sense* definiert als »a Determination of the Mind, to receive any Idea from the Presence of an Object«, kann im Sinne Lockes die durch den *moral sense* hervorgebrachte Perzeption wie die Perzeptionen der anderen Sinne als »simple idea« interpretiert und damit als die nicht reduzible Voraussetzung jedes moralisch qualifizierenden Urteils angesehen werden.⁹

b) *Der moral sense als ›okkulte Qualität‹*

Bevor wir jedoch diesen Gedanken selbst näher bestimmen, sind zunächst die Gründe zu untersuchen, die uns nach Hutcheson berechtigen, vom *moral sense* in Analogie zu den anderen Sinnesvermögen als einem dem Menschen eigentümlichen perzeptiven Vermögen zu sprechen.

Einen Hinweis zur Auflösung des gestellten Problems gibt eine Stelle aus der »Inquiry concerning Moral Good and Evil«. Es heißt dort: »This natural Determination to approve and admire, or hate and dislike Actions, is no doubt an occult Quality« (SB I, 156).¹⁰ Diese zunächst überraschende Formulierung, in der Hutcheson den *moral sense* als »okkulte Qualität« bezeichnet, ist gleichwohl aufschlußreich. Denn unter okkulten Qualitäten wurden jene Qualitäten verstanden, die »als unbekannte Ursachen manifester Qualitäten«¹¹ angenommen wurden, da anders das Bestehen manifester Qualitäten nicht erklärt werden konnte. Angewandt auf den *moral sense* als einer okkulten Qualität folgt aus dieser Bestimmung, daß auch er als eine »unbekannte Ursache manifester Qualitäten« gedacht werden muß: Weil es – als manifeste Qualität – ein unmittelbares Gewahren guter oder schlechter Handlungen, Verhaltensdispositionen etc. gibt, kann auf den *moral sense* als die Ursache dieses Gewahrens geschlossen werden. Daß Hutcheson in der Tat auf Grund einer solchen Überlegung die Gegebenheit des *moral sense* behauptet, zeigt ein weiteres Zitat aus der »Inquiry«: »When two Perceptions are entirely different from each other, or agree in nothing but the general Idea of Sen-

9. Vgl. Locke, *Essay*, Vol. I, bk. II, chapt. III, §§ 1f.; zu Locke vgl. L. Krüger, *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel J. Lockes*, Berlin 1973, S. 68 ff. – Zu Hutcheson vgl. Jensen, a. a. O., S. 39ff.; W. T. Blackstone, *F. Hutcheson and Contemporary Ethical Theory* (University of Georgia Monographs 12), Athens 1965, S. 20ff.; D. F. Norton, *Hutcheson on Perception and Moral Perception*, in: *Archiv für Geschichte d. Philosophie*, Bd. 59, 1977, S. 181ff.

10. Zitat nach Selby-Bigge, *British Moralists*, a. a. O., S. 156. Selby-Bigge bringt den Text der »Inquiry« nach der 2. Aufl., die »Collected Works«, enthalten den Text der 1. Aufl.

11. E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (dt. von H. Habicht), Bln./Gött./Heidelbg. 1956, S. 546. Vgl. auch Locke, *Essay*, Vol. I, bk. II, chapt. VIII, § 8: »... the power to produce any idea in our mind I call *quality* of the subject wherein that power is.«

sation, we call the powers of receiving those different Perceptions, *different Senses*« (W I, 2).¹²

Obwohl in der »Inquiry« die Richtigkeit dieses Satzes nur am Beispiel der »external Senses« (Tastsinn, Gehör, Gesicht etc.) dargetan wird, macht die spätere Schrift »The Nature and Conduct of Passions« deutlich, daß der Schluß vom Gegebensein einer Perzeption auf einen sie hervorbringenden Sinn (sense) auch in bezug auf den *moral sense* gilt. Hier zeigt Hutcheson nicht nur, daß das Gewahren von Tugend und Laster zur Annahme eines *moral sense* nötigt, sondern er nennt darüber hinaus weitere grundsätzlich differente Klassen von Perzeptionen, die zu dem Schluß auf mindestens fünf distinkte Sinnesvermögen (senses) berechtigen: 1) *External Senses*, 2) *Internal Sense* (oder auch: *Sense of Beauty*; vgl. W I, 1 ff.), 3) *Public Sense*, 4) *Moral Sense*, 5) *Sense of Honour* (W II, 5/6).

Mit der Überlegung, daß wir nur auf Grund der Gegebenheit einer spezifischen Klasse von Perzeptionen auf die Realität eines sie hervorbringenden Sinnes schließen können, ist die Frage, warum Hutcheson den *moral sense* entsprechend der Bestimmung der anderen Sinnesvermögen als ein perzeptives Vermögen denkt, hinreichend beantwortet. Zugleich erlaubt dieser Gedanke eine Präzisierung der oben vorgreifend explizierten Problemstellung: Wenn die *moral perceptions* (W II, 4) nicht deshalb als irreduzible Voraussetzungen moralischer Urteile angesehen werden können, weil sie die Äußerungen eines *moral sense* sind, sondern umgekehrt die *moral perceptions* allererst den Schluß auf einen *moral sense* zulassen, dann wird zu klären sein, inwiefern berechtigterweise überhaupt von *moral perceptions* als einer eigenen Klasse von Perzeptionen gesprochen werden darf.

c) Die moralische Billigung bzw. Mißbilligung (*moral perceptions*)

Zuvor ist allerdings der Ausdruck »moral perceptions«, durch den die gefühlsmäßige Billigung oder Mißbilligung von Handlungen, Verhaltensdispositionen etc. bezeichnet wird, selbst zu erläutern und zu präzisieren. Aufschluß darüber, welche Perzeptionen den Rückschluß auf einen *moral sense* erfordern, erhalten wir durch die von Hutcheson in der »Inquiry concerning Moral Good and Evil« vorgetragene Definition des *moral sense*, in der die von diesem Sinn hervorgebrachten Perzeptionen genannt werden: »We mean by it only a Determination of our Minds

12. Schon Chr. Garve, Übersicht über die vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, Breslau 1798, kritisiert dieses Verfahren Hutchesons: »Er (Hutcheson) ist der erste, welcher unter den Schottischen Philosophen und besonders auf den beyden Universitäten, Edinburg und Glasgow, die Gewohnheit aufgebracht hat, für jede etwas auffallende und bey dem ersten Anblicke nicht gleich zu erklärende Erscheinung der menschlichen Natur eine eigene Urkraft anzuerkennen: eine Gewohnheit, welche der guten spekulativen Philosophie geradezu entgegensteht . . . Dies waren die qualitates occultae der Scholastiker, welche wir so sehr verachteten, und sie kommen, wie wir sehen, in einem sehr erleuchteten Zeitalter und Lande wieder. . . Das Daseyn eines eigenen moralischen Sinnes in der menschlichen Natur, läßt sich auf keine Weise darthun« (a. a. O., S. 154/155).

to receive amiable or disagreeable Ideas of Actions, when they occur to our Observation, antecedent to any Opinions of Advantage or Loss to redound to our selves from them; even as we are pleas'd with a regular Form, or an harmonious Composition, without having any Knowledge of Mathematics, or seeing any Advantage in that Form, or Composition, different from the immediate Pleasure« (W I, 124).

Während nach diesem Zitat der Ausdruck »moral perceptions« gleichbedeutend ist mit »amiable or disagreeable Ideas of Actions«, ersetzt Hutcheson in der dritten und den späteren Auflagen der Schrift diese Bestimmung durch »approbation or condemnation«; der moral sense wird dort definiert als »a determination of our minds to receive the simple ideas of approbation or condemnation«.¹³ Auch im »Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections« gebraucht Hutcheson »Approbation and Dislike« als die den Ausdruck »moral perceptions« präzisierenden Bestimmungen. Zugleich wird die Weise, in der diese Perzeptionen gegeben sind, charakterisiert: »These Moral perceptions arise in us as necessarily as any other Sensations; nor can we alter, or stop them, while our previous Opinion or Apprehension of the Affection, Temper or Intention of the Agent continues the same; any more than we can make the Taste of Warmwood sweet, or that of Honey bitter« (W II, 4).

Diese Aussage ist jedoch – wie sich gezeigt hat – zunächst nichts anderes als eine bloße Versicherung, da die Realität des die *moral perceptions* hervorbringenden Vermögens, d. i. des *moral sense*, nur auf Grund der (vermeintlichen) Gegebenheit jener Perzeption erschlossen wird. Zu fragen bleibt deshalb, ob in der Tat die »amiable or disagreeable ideas of Actions« bzw. die »simple ideas of approbation or condemnation« als eine eigene Klasse von Perzeptionen, die ebenso notwendig entstehen »as any other Sensations«, begriffen werden können.

Die Erörterung dieser Frage soll am Leitfaden einer Analyse der Bedingungen erfolgen, unter denen die Ausdrücke »gut« oder »schlecht« (»böse« bzw. »entartet oder verderbt«) gerechtfertigterweise gebraucht werden können, da die Billigung oder Mißbilligung bestimmter Handlungen, Dispositionen oder Intentionen (vgl. W II, 4) gleichbedeutend ist mit ihrer Qualifikation als gut oder schlecht.

»Gut« kann nach Hutcheson in doppelter Weise gebraucht werden: im Sinne von »natural good« oder von »moral Good and Evil« (W I, 102). Bereits Shaftesbury hatte nachdrücklich auf diese Unterscheidung zwischen dem von Natur Guten (mere goodness) und dem im moralischen Sinn Guten hingewiesen, zugleich aber auf eine grundlegende (wenn auch formale) Übereinstimmung in der Definition beider Begriffe aufmerksam gemacht: gut sei nur das, was der Natur gemäß ist und somit seine natürliche Bestimmung (end) verwirklicht. Hutcheson dagegen erklärt kategorisch: »the Perceptions of moral Good and Evil, are perfectly different from those of natural Good, or Advantage« (W I, 107).

Der Grund für diese strikte Unterscheidung liegt auch hier in der engen Anlehnung Hutchesons an die Theorie Lockes. Während Shaftesbury den Sinn von

13. Zitiert nach Jensen, a. a. O., S. 43.

»gut« im Ausgang von einer Betrachtung jenes Zustands der Naturprodukte, den wir gemeinhin gut nennen, zu bestimmen suchte, beschränkt sich Locke auf eine hedonistische, teleologische Erwägungen von vornherein ausschließende Deutung jenes Begriffs: »Gut« werde alles das genannt, »what has an aptness to produce pleasure in us«, »schlecht« (evil) dagegen das, »what is apt to produce pain in us«.¹⁴ Nicht der Zustand einer Sache oder eines Naturprodukts, sondern allein die *Perzeptionen* (Freude, Schmerz), die in uns auf Grund unseres Gewahrens von Dingen, Naturprodukten, Handlungen etc. entstehen, veranlassen uns zur Qualifikation des Gewahrten als gut oder schlecht.

Hutcheson nimmt diesen Gedanken Lockes auf: »The Pleasure in our sensible Perceptions of any kind, gives us our first Idea of natural Good, or Happiness; and then all Objects which are apt to excite this Pleasure are call'd immediately Good« (W I, 103). Da Hutcheson jedoch zugleich an der von Shaftesbury eindringlich akzentuierten Distinktion zwischen »natural« und »moral good« festhalten will, ist er nun auf Grund seines Ansatzes gezwungen, jede (und sei es auch nur eine formale) Übereinstimmung in der Definition beider Begriffe zu leugnen; andernfalls wäre die Rede von einem *moral perceptions* hervorbringenden *moral sense* nicht zu rechtfertigen. Denn allein die Behauptung der schlechthinnigen Differenz zwischen dem natürlich Guten und dem im moralischen Sinn Guten und damit die Annahme unterschiedlicher Klassen von Perzeptionen (*pain and pleasure* einerseits, *approbation and dislike* andererseits), erlaubt den Rückschluß auf differente (Wahrnehmungs-)Vermögen und folglich auf einen *moral sense*.

Daß in der Tat »natural goods« und »moral good and evil« auf grundsätzlich verschiedene Weise perzipiert werden, ist jedoch nicht demonstrierbar: »In this matter Men must consult their own Breasts. How differently are they affected toward those they suppose possess'd of Honesty, Faith, Generosity, Kindness, even when they expect no Benefit from these admir'd Qualities; and those who are possess'd of the natural Goods, such as Houses, Lands, Gardens, Vineyards, Health, Strength, Sagacity? We shall find that we necessarily love and approve the Possessors of the former, but the Possession of the latter procures no Love at all toward the Possessor, but often contrary Affections of Envy and Hatred« (W I, 102).

Der Hinweis Hutchesons, zum Erfassen der Differenz zwischen *natural* und *moral good* »Men must consult their own Breasts«, erscheint auf den ersten Blick unbefriedigend. Dennoch ist er sachgemäß und aus der Perspektive Hutchesons die einzige mögliche Antwort auf die Frage, wie wir uns der Unterscheidung zwischen den beiden Klassen von Perzeptionen bewußt sein können. Jede andere Antwort, die weitere Rechtfertigungsgründe für jene Unterscheidung geltend zu machen versuchte, wäre deshalb verfehlt, weil sie den Charakter der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der jeweils gegebenen Perzeption in Frage stellen würde. Die Perzeptionen sowohl des natürlich als auch des moralisch Guten sind – um eine von Meinong eingeführte und neuerdings von Chisholm aufgegriffene Formulierung

14. Locke, *Essay*, Vol. I, bk. II, chapt. XXI, § 43.

zu gebrauchen – »Zustände, die sich selbst präsentieren«; die Rechtfertigung einer Proposition, die einen solchen Zustand ausdrückt, wird insofern »allein durch die Reiteration der Proposition gegeben«, ohne daß zusätzliche Gründe für deren Gel tung genannt werden könnten.¹⁵

Allerdings schließt dieser Gedanke keineswegs aus, daß die Perzeptionen durch die Explikation der von ihnen jeweils induzierten Wirkungen näher charakterisiert werden. So erscheinen nach Hutcheson die als natürliche Güter perzipierten Objekte »from a *View of Interest*, or from *Self-Love*« als erstrebenswert und rufen den Wunsch, sie zu besitzen, hervor (W I, 103, 108). Festzuhalten ist jedoch, wie Hutcheson mit polemischer Spitze gegen Mandeville anmerkt, daß nicht Selbstliebe oder unser Interesse am Besitz jener Güter der Grund ihrer Wertschätzung ist, sondern daß umgekehrt »The pleasure in our sensible Perceptions of any kind, gives our first Ideal of natural Good, or Happiness« (W I, 103; vgl. V): Nicht weil ein Objekt begehrte wird, erscheint es als ein natürliches Gut, sondern weil es als ein Gut perzipiert wird, wird es begehrte.

Dagegen erfolgt die moralische Billigung oder Mißbilligung von Handlungen, Verhaltensdispositionen etc. »without regard to Self-Interest« (W I, 112), und sie wird begleitet von den Affekten *Liebe* oder *Haß* gegen den Träger moralisch guter oder schlechter Eigenschaften: »moral Qualitys, Good or Evil, apprehended to be in the Objects, . . . the very Frame of our Nature determines us to love or hate, to approve or disapprove, according to the moral sense« (W I, 128).

Aber ebensowenig wie der Wunsch, natürliche Güter zu besitzen, der Grund ihrer Wertschätzung ist, sind Liebe und Haß Gründe, die uns zu moralischer Billigung oder Mißbilligung veranlassen: Weder werden wir unserem Feind moralische Qualitäten, sofern sie ihm zukommen, ernstlich absprechen, noch moralisch verwerfliche Eigenschaften unserer Freunde billigen können. Daß zudem entgegen der Überzeugung Mandevilles »Views of Interest« (W I, 119) ohne Einfluß auf »probation or dislike« bleiben, zeigt sich darin, »that the Actions which we approve, are useful to Mankind; but not always to the Approver. . . . our (moral) Sense shall operate even where the Advantage to our selves does not hold. We can approve the Justice of a Sentence against our selves« (W I, 122).

Der Richtigkeit dieser Überlegungen – die zugleich die Deutung der »Moral Perceptions« als »Zustände, die sich selbst präsentieren«, bestätigen – können wir uns »by distinct Attention to what are conscious happens in our Minds« (W II, 2) verschaffen. Darin, daß »our own Hearts must decide the matter«, liegt nach Hutcheson letztlich der entscheidende Grund, der zur Verwerfung der Mandevilleschen Theoreme und zur Anerkenntnis der Lehre vom *moral sense* führt. Denn: »These two Opinions seem both intelligible, each consistent with itself. The former seems not to represent Human Nature as it is; the other seems to do it« (W II, 211).

15. R. M. Chisholm, Erkenntnistheorie, München 1979, S. 40/41; vgl. A. Meinong, Über emotionale Präsentation, Wien 1917, § 1, § 3.