

Wolfgang H. Schrader

Ethik und Anthropologie  
in der englischen Aufklärung



Meiner

Studien zum  
achtzehnten Jahrhundert  
Band 6



WOLFGANG H. SCHRADER  
Ethik und Anthropologie  
in der englischen Aufklärung



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM 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](http://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, soweit 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](http://www.meiner.de)

*Meiner Frau*





# 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, Public 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) Frankenas 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 Selbstkritik 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-liking, 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) Natürliche Tugenden .....	186
bb) Künstliche Tugenden .....	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)<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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. 147 ff.

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 verdeutlichen<sup>3</sup>. 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*«<sup>4</sup> 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«.<sup>5</sup> 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 seinetwillen<sup>6</sup>, 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.<sup>7</sup> 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 Begehrens, und es ist dann »gut«, wenn es der Befriedigung des Begehrens dient. Begehren aber ist nach Hobbes der Ausdruck der Lebensfähigkeit des Menschen, und das Erlöschen des Begehrens ist gleichbedeutend mit Tod.<sup>8</sup> Deshalb ist das Begehren bereits als solches und nicht erst um des intendierten Ziels willen gut; vielmehr ist das Ziel selbst nur darum gut, weil es begehrt wird<sup>9</sup>: Nicht ein »*ultimus finis hominis*« ist das letzte Umwillen des Begehrens, sondern Selbsterhaltung ist das wesentliche Ziel (*end*) menschlicher Tätigkeit.<sup>10</sup>

Daß Handeln als eine Funktion des Selbsterhaltungsstrebens verstanden werden muß, ist auch die Überzeugung Lockes.<sup>11</sup> 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 enjoyment of pleasure«<sup>12</sup>, veranlaßt wird. Der Wunsch hat somit zum Gegenstand das Glück (*happiness*) des Wünschenden.<sup>13</sup> 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«.<sup>14</sup>

Indem wir erstreben, was gut für uns ist, und fliehen, was unangenehm ist, erstreben 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. 108 ff.

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 1094 a 20.

7. Aristoteles NE 1140 b 5–20.

8. Hobbes, EW III, 51.

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

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

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

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«. <sup>15</sup>

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 Begehrens. <sup>16</sup> Aber im Unterschied zu Hobbes sieht er das Ziel des Begehrens 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 Begehrens 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 Selbsterhaltung <sup>17</sup>), 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« <sup>18</sup> 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«. <sup>19</sup> Handlungen jedoch, die nicht um der Beförderung des gegenwärtigen Glücks willen erfolgen <sup>20</sup> und somit nicht als Ausdruck des Selbsterhaltungswillens 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«. <sup>21</sup>

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 Begehren wird hier übergangen; für beide, Hobbes und Locke, ist Wille letztlich nichts anders als das Begehren, das nach der Überlegung, welche der differenten Begehrenungen 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«. <sup>22</sup> 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«. <sup>23</sup> 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«. <sup>24</sup> »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« <sup>25</sup> hervorgeht und daher »in conformity to the Nature, and in imitation of the most perfect Will of God« <sup>26</sup> erfolgt.

Der Vorzug dieser Theorie gegenüber der Lockeschen liegt darin, daß sie einsichtig 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«. <sup>26</sup> 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. <sup>28</sup> 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«<sup>29</sup>, 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-liking*) 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 veränderter 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> Vor allem 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«. <sup>32</sup> 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 durch<sup>33</sup>, während es in Deutschland Kant gelang, einen Begriff von Vernunft zu entwickeln, von der gesagt werden kann, daß sie praktisch sei.<sup>34</sup>

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. 77 ff.; ders., *Hutcheson und Kant*, in: *Kant-Studien*, Bd. 49, 1957, S. 49 ff.; ders., *Über Kants früheste Ethik*, in: *Kant-Studien*, Bd. 54, 1963, S. 404 ff.

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 Transzendentalphilosophie*. R. Lauth z. 60. Geb., Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 343 f.). – 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. 97 f.).

# Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung

