

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK

FRANCIS HUTCHESON

Über den Ursprung
unserer Ideen von Schönheit
und Tugend

FELIX MEINER VERLAG



FRANCIS HUTCHESON

Eine Untersuchung über den Ursprung
unserer Ideen
von Schönheit und Tugend
Über moralisch Gutes und Schlechtes

Übersetzt und mit einer Einleitung
herausgegeben von
WOLFGANG LEIDHOLD

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-0632-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3173-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Liebe, Moralsinn, Glück und Civil Government. Anmerkungen zu einigen Zentralbegriffen bei Francis Hutcheson. Von Wolfgang Leidhold	VII
I. Überblick über Leben und Werk von Francis Hutcheson	VII
II. Zur Rezeption Hutchesons	XI
III. Zur Interpretation des vorliegenden Werkes	XV
1. Zur Problemstellung (XV) — 2. Zum Liebesbegriff Hutchesons (XXII) — 3. Die moralische Wahrnehmung und der Moralsinn (XXXVII) — 4. Die Maxime vom größten Glück (XLVI) — 5. Prinzipien der Politik (XLVIII).	
IV. Anmerkungen zur Einleitung	LV
Zur Textgestaltung und Übersetzung	LXXVII
Literaturverzeichnis	LXXIX

FRANCIS HUTCHESON

Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend

Titelblatt der Auflage von 1726	1/2
Vorwort	3
<i>Zweite Abhandlung.</i> Das ist: Eine Untersuchung betreffs des Ursprungs unserer Ideen von Tugend und vom moralisch Guten	11
<i>Einleitung</i>	13
<i>Kapitel I.</i> Vom Moralsinn, durch den wir Tugend und Laster wahrnehmen und sie bei anderen billigen oder mißbilligen.....	17

<i>Kapitel II.</i> Über die unmittelbaren Beweggründe zu tugendhaften Handlungen	32
<i>Kapitel III.</i> Der Sinn für Tugend und die verschiedenen Auffassungen über ihn sind auf eine allgemeine Grundlage zurückführbar. Das Verfahren zur Berechnung der Moralität von Handlungen	61
<i>Kapitel IV.</i> Die ganze Menschheit stimmt in der allgemeinen Grundlage ihrer Billigung moralischer Handlungen überein. Die Ursachen der verschiedenen Meinungen über Moral	85
<i>Kapitel V.</i> Eine weitere Bestätigung dafür, daß wir praktische Dispositionen zur Tugend in unsere Natur eingepflanzt haben; mit einer weiteren Erklärung unseres Instinktes für Wohlwollen in seinen verschiedenen Graden; mit zusätzlichen Interessenmotiven, nämlich der Ehre, der Scham und des Mitleids	98
<i>Kapitel VI.</i> Über die Bedeutung dieses Moralsinns für das gegenwärtige Glück der Menschheit und seinen Einfluß auf die menschlichen Angelegenheiten	116
<i>Kapitel VII.</i> Ableitung einiger komplexer moralischer Ideen aus dem Moralsinn, nämlich der Pflicht, der vollkommenen und unvollkommenen, veräußerlichen unveräußerlichen Rechte	132
Anmerkungen des Herausgebers	161
Personenregister	191
Sachregister	193

EINLEITUNG

Liebe, Moralsinn, Glück und Civil Government

Anmerkungen zu einigen Zentralbegriffen bei Francis Hutcheson

Als Yen Yüan nach der Bedeutung von *jen* (Tugend) fragte, antwortete der Meister: »*jen* bedeutet die Verneinung des Selbst und Übereinstimmung mit dem Rechten und Sittlichen ...«

Als einst Fan Ch'ih nach der Bedeutung von *jen* fragte, erwiderte der Meister: »Es bedeutet: Deine Mitmenschen zu lieben.«
Konfuzius

I. Überblick über Leben und Werk von Francis Hutcheson

Francis Hutcheson wurde am 8. August 1694 im Norden von Irland geboren und zwar in Drumalig, einem Ort in der Nähe von Armagh. Seine Familie, die aus dem Ayr-shire in Schottland stammte, war in der Generation seines Großvaters Alexander nach Irland ausgewandert. Hutchesons Leben spielte sich im Horizont dieser beiden Länder, Irland und Schottland, ab: er wächst in der Obhut seines Großvaters in Drumalig auf, anschließend studiert er Theologie in Glasgow (1711-1717), zurückgekehrt nach Irland baut er eine Privatakademie für die presbyterianischen Dissenter in Dublin auf und publiziert seine ersten Schriften (bis 1728/29), schließlich beruft man ihn auf den Lehrstuhl für Moralphilosophie in Glasgow und dort verbringt er den Rest seines Lebens. Auf seiner letzten Reise, die ihn wie schon einige Male zuvor von Glasgow nach Irland führte, verstarb er an seinem 52. Geburtstag 1746 in Dublin, wo er auf dem St. Mary's Friedhof begraben liegt.¹

Für die europäische Gelehrtenrepublik der Neuzeit war Schottland bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts terra incognita — unter der Ägide der presbyterianischen Orthodoxie wurde es gegen die geistige Bewegtheit Englands und des Kontinents weitgehend abgeschottet. Doch spätestens um die Mitte des neuen Jahrhunderts

war die Szene völlig verändert: durch Namen wie beispielsweise David Hume und Adam Smith, Adam Ferguson und Thomas Reid war die schottische Philosophie zu einem Begriff geworden.² Hegel resümierte diese Situation in den Worten: »Das englische Philosophieren ist auf Edinburgh und Glasgow (in Schottland) beschränkt, wo eine Menge von Professoren aufeinander gefolgt sind ... von englischer Philosophie kann nicht mehr die Rede sein.«³

Worin auch immer die Ursachen für diese Veränderungen und ihren Verlauf gelegen haben mögen und welche Person auch immer »eigentlicher Begründer« der schottischen Philosophie war, Tatsache ist: Francis Hutcheson war der erste, der sich mit seinen Arbeiten zur Ethik und zur Politik über die Grenzen seiner engeren Heimat hinaus in Europa wie in Amerika einen Namen erworben hat. Für seine akademischen Lehrer in Glasgow gilt dies nicht, man kann sie kaum als schöpferische Denker ansprechen, doch waren sie für Hutcheson wichtige Vermittler und Förderer.⁴

Zu nennen ist hier einmal der Altphilologe Alexander Dunlop (1684-1747), bei dem Hutcheson Latein und Griechisch gelernt hat. Dunlop war ein philosophisch interessierter Mann und Hutcheson hat wohl durch ihn die Klassiker kennengelernt und seine Vorliebe für die griechische Antike erworben. Seine Bezugnahmen auf Plato, Aristoteles und Cicero belegen dies ebenso wie eine Übersetzung Aurels, die Hutcheson 1742 veröffentlichte. Dunlop stand er nicht nur in seinen philosophischen Interessen nahe (er hat später als Professor in Glasgow mit ihm zusammen Seminare über antike Ethik gehalten), er war ihm auch familiär — Dunlop heiratete eine Cousine Hutchesons — und universitätspolitisch verbunden (im Kampf gegen den Einfluß der konservativen calvinistischen Orthodoxie). Von Dunlop besitzen wir keine Schriften, die es gestattet, seine Auffassungen näher zu beleuchten. Als nächster ist Professor John Simson (1668?-1740) zu erwähnen — ein umstrittener Theologe, dessen Universitätslaufbahn im Jahre 1728 auf Betreiben der calvinistischen Orthodoxie nach zwei Häresieverfahren mit dem vorzeitigen Ruhestand endete. Er war Hutchesons Theologielehrer; auch gegen Hutcheson ist später ein — allerdings nie zustande gekommenes — Häresieverfahren angestrengt worden. Die »Kirk of Scotland« war damals, vereinfachend

gesagt, in zwei Lager gespalten, die Orthodoxie auf der einen Seite — von ihren Gegnern »zealots«, »Eiferer« genannt — und die »moderates«, die »Gemäßigten« auf der anderen. Die Stichworte des theologischen Konfliktes waren »Arianismus«, »Arminianismus« und »Socinianismus«, also Probleme der Trinitätsdogmatik und Christologie, der Prädestinationslehre und Pneumatologie und der Rechtfertigungslehre.⁵ Hutcheson ist der Partei der Moderates zugerechnet worden, auch wenn er sich hütete, schriftlich zu allen Details der theologischen Auseinandersetzung Stellung zu nehmen.⁶ Politisch hat er diese Richtung nach Kräften gefördert: im Verein mit Dunlop gelang es ihm, seinen Freund und ersten Biographen William Leechman gegen den Einfluß der Orthodoxen im Jahre 1743 zum Professor für Theologie in Glasgow zu machen. Aus Simsons Feder liegen uns als einzige Schriften seine Stellungnahmen aus den beiden Häresieprozessen vor. Scott überlieferte in seiner Hutchesons-Biographie eine Anekdote, die den nachhaltigen Einfluß Simsons auf Hutcheson dokumentiert.⁷

Als dritter unter Hutchesons Lehrern ist Gershom Carmichael (1672-1729) zu erwähnen, der seit 1694 in Glasgow lehrte und 1727 bis 1729 Hutchesons unmittelbarer Vorläufer auf dem damals neugeschaffenen Lehrstuhl für Moralphilosophie war. Carmichaels Bedeutung liegt, jedenfalls im uns hier interessierenden Zusammenhang, in erster Linie darin, daß er seinen Glasgower Studenten die Werke von John Locke und Samuel Pufendorf nahe gebracht hat. Von ihm stammt unter anderem eine kommentierte Ausgabe von Pufendorfs »De Officio hominis et civis«, zu der Hutcheson einmal anmerkt, sie sei wertvoller als das Original für sich allein.⁸ Detailliertere Arbeiten zu Carmichaels Auffassungen und Wirkungen fehlen bislang ebenso wie zu dem vorgenannten John Simson.⁹ Hutcheson hat auf Lockes und Pufendorfs Theorien häufig explizit wie implizit Bezug genommen; seine Anlehnung an den letzteren reicht soweit, daß er den gesamten systematischen Aufbau mehrerer Werke aus Pufendorfs Schrift über das Natur- und Völkerrecht übernimmt.¹⁰

Hutchesons Kenntnis Shaftesburys hat vermutlich eine andere, spätere Quelle, und fällt wohl zusammen mit der Entwicklung seines politischen Denkens. Hutcheson kehrte nach dem Studium

aus Schottland nach Irland zurück. Zuerst beabsichtigte er, wie sein Vater und Großvater auch, Geistlicher zu werden, doch man forderte ihn auf, in Dublin eine jener privaten Akademien aufzubauen, die die Dissenter unterhielten, da ihnen der Zugang zu den staatlichen Universitäten außerhalb Schottlands weitgehend versperrt war. In Dublin nun machte er die Bekanntschaft von Lord Molesworth, der einer der führenden radikalen Whigs dieser Epoche und ein Freund und politischer Lehrer von Shaftesbury war. Durch ihn lernte Hutcheson die Schriften Harringtons, des großen Vordenkers und Praktikers dieser »real whigs« oder »commonwealthmen« und die Werke Shaftesburys kennen. Es bildete sich ein intellektueller Freundeskreis um Molesworth, der auch die schriftstellerischen Ambitionen seiner Mitglieder förderte.¹¹

Hutcheson hat sein erstes Buch, die »Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises« (London 1725), in Dublin verfaßt und veröffentlicht. Durch dieses Werk, von dem bald eine zweite Auflage notwendig wurde (1726) und dem rasch weitere Arbeiten folgten,¹² wurde er weithin bekannt. Schließlich erhielt er im Jahre 1729 den Ruf auf den Lehrstuhl für Moralphilosophie an der Universität Glasgow. Dort verbrachte er, von einzelnen Irland-Reisen abgesehen, den Rest seines Lebens und scheint seine akademischen Aufgaben mit großem Erfolg bewältigt zu haben, jedenfalls war es nicht zuletzt Hutcheson, der zahlreiche neue Studenten nach Glasgow zog. Seine pädagogischen Qualitäten und die liebevolle Sorge für seine Studenten werden einmütig immer wieder bezeugt.¹³ Er widmete sich vor allem der Lehre und der Universitätspolitik, und abgesehen von seiner Antrittsvorlesung (1730) und einem kleineren tagespolitischen Pamphlet hat er lange Zeit nichts mehr veröffentlicht.¹⁴ In den letzten Jahren seines Lebens erschienen einige Bücher, die in erster Linie den Charakter von Kompendien haben und auf der Ausarbeitung seiner Vorlesungen beruhen. Ein geplantes »Magnum Opus« — das »System of Moral Philosophy« — gelangte nicht mehr zu seinen Lebzeiten in Druck, da Hutcheson mit dieser systematischen und umfassenden Darlegung seiner Philosophie, die die Prinzipien der Ethik und der Theologie, des Rechtes, der Ökonomie und der Politik behandelt, niemals hinlänglich zufrieden

war. So wurde es erst neun Jahre nach seinem Tod durch seinen Sohn herausgegeben.¹⁵

II. Zur Rezeption Hutchesons

Hutchesons Schriften konzentrieren sich in ihrer Thematik vornehmlich auf drei Bereiche: Ethik, politische Philosophie und Ästhetik. Letzteres soll hier außer Betracht bleiben.¹⁶ Seine Wirkung als Theologe war auf Schottland begrenzt und in erster Linie mündlich vermittelt.¹⁷ Vermutlich wollte er Konflikte mit den orthodoxen Calvinisten, wie sie sein Theologielehrer Simson durchzustehen hatte, vermeiden.

Ansonsten hat man Hutcheson in Europa als Ethiker und als Ästhetiker geschätzt. Nur in Amerika wurde auch seine politische Philosophie studiert, denn dort bereitete sich eine neue politische Ordnung vor, Nutzen und Nachteil des Bisherigen und die Gestalt des Zukünftigen wurden eindringlich erörtert.¹⁸ Aber betrachten wir zuerst Britannien. Hutcheson hatte zu seiner Zeit auf den Britischen Inseln zahlreiche gelehrte Leser und Nachfolger, deren Namen heute nicht mehr viel bedeuten. Aufschlußreicher als der bloße Umfang seiner Leserschaft ist die Bedeutung, die man ihm in der sogenannten »Schottischen Schule« zugemessen hat. Er ist oft als ihr Begründer bezeichnet worden; dies allein sagt jedoch wenig, da solche »Schulen« für gewöhnlich Erfindungen der Nachwelt sind. Sachlich aber ist festzustellen, daß Hutcheson einen großen Einfluß auf zahlreiche Zeitgenossen hatte.

Dies gilt z.B. für David Hume. In seiner Moralphilosophie machte er nicht nur Anleihen bei Hutcheson, er hat auch, nach der Publikation seines »Treatise«, den Kontakt mit Hutcheson aufgenommen, um von ihm ein kompetentes Urteil über seine Erstschrift zu hören.¹⁹ Die Bekanntschaft beider war durch Henry Home, Lord Kames (1696-1782), der ebenfalls ein Schüler und Verehrer Hutchesons war, vermittelt worden.²⁰

Adam Smith (1723-1790) war auch einer von Hutchesons Schülern und wurde 1752 als sein Nachfolger auf den Lehrstuhl in Glasgow berufen.²¹ Noch 1787 schrieb er anlässlich seiner Ernen-

nung zum Rektor der Universität Glasgow über seinen Lehrer als dem »never to be forgotten Hutcheson«. ²² Wie Thomas Reids (1710-1796) erste Veröffentlichung — »An Essay on Quantity occasioned by reading a Treatise in which simple and compound Ratios are applied to Virtue and Merit« (1748) — belegt, ist auch er von Hutcheson zumindest angeregt worden, denn um Hutchesons »Inquiry« geht es in Reids »Essay«. ²³

Als Anhänger oder Schüler Hutchesons sind weiter noch Alexander Gerard (1728-1795) und Thomas Brand Hollis (1719-1804) zu erwähnen, denn über sie knüpfte sich, neben Hutchesons eigenen Kontakten, die Verbindung mit Amerika: Ein Schüler Gerards, William Small, war Lehrer von Thomas Jefferson in Williamsburg; Hollis war mit Adams befreundet. ²⁴ Hier sei sogleich hinzugefügt, daß Benjamin Franklin seit seiner Schottlandreise von 1759 mit Henry Home, David Hume, Adam Smith und anderen Schotten befreundet war. Anlaß dieser Reise war die Verleihung des Doktors der Rechte durch die Universität St. Andrews. ²⁵

Eine weitere Persönlichkeit, die Hutcheson in Amerika bekanntgemacht hat, war John Witherspoon (1722-1794). Witherspoon wanderte 1768 nach Amerika aus und wurde Präsident des College of New Jersey (Princeton). In Princeton dominierte damals Berkeleys Philosophie die Lehre und der Berkeleyanismus wurde neues Ziel des Witherspoonschen Unwillens. Darüber scheint er seine Gegnerschaft zu Hutcheson hintangestellt zu haben, jedenfalls griff er in seinen Ethikvorlesungen nun in starkem Maß auf Hutcheson zurück. ²⁶

Von Hutcheson wird zwar erst 1788 eines seiner Werke in Amerika gedruckt, doch waren schon zuvor Auszüge veröffentlicht und Bücher aus dem Mutterland importiert worden. ²⁷ Die ersten Mittler, die schon vor Witherspoon Hutchesons Philosophie an die Amerikaner weitergegeben haben, waren Francis Alison (1705-1779), der ebenfalls schottischer Auswanderer war, ²⁸ Jonathan Edwards (1702-1758) ²⁹ und Samuel Johnson (aus Connecticut, 1696-1772). ³⁰ (Alison und Johnson waren beide gut mit Benjamin Franklin bekannt.) Wie Norton gezeigt hat, finden sich besonders im Kreis von Alisons Schülern viele Personen, die in der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung eine beachtliche Rolle gespielt

haben.³¹ Betrachtet man die Bedeutung, die Hutcheson bei Benjamin Franklin (1706-1790)³² und John Adams (1735-1826)³³, bei Thomas Jefferson (1743-1826)³⁴ und James Wilson (1742-1798)³⁵ hatte, ist es erwägenswert, die traditionelle Annahme von der Dominanz Lockes im politischen Denken Amerikas³⁶ neu zu prüfen, wie dies Wills, White und Parks — nicht unwidersprochen — vorgeschlagen haben.³⁷ Noch im neunzehnten Jahrhundert hat sich Ralph Waldo Emerson (1803-1882) ausführlich mit dem Begriff des Moralsinns auseinandergesetzt, doch es scheint, als habe er ihn nicht mehr direkt aus Hutchesons Schriften kennengelernt, sondern aus einer späteren Quelle (vielleicht Richard Price).³⁸

In Deutschland findet sich unter denen, die Hutcheson übersetzt haben, kein geringerer als Lessing. Von ihm stammt die Übertragung des »System«, welches das erste seiner Werke in deutscher Veröffentlichung war.³⁹ Niemand geringeres als Kant hat sich in seiner Moralphilosophie beständig mit Hutcheson auseinandergesetzt.⁴⁰ Zahlreiche andere deutsche Autoren haben Hutcheson gelesen und benutzt;⁴¹ und auch für Jacobi⁴² und Herder⁴³ war er kein Unbekannter, wenngleich er bei ihnen nicht derart wichtig wie bei Kant gewesen sein dürfte. Ein bedeutender Mittler war hier für Jacobi, Herder und die Kreise der deutschen Romantik der niederländische Philosoph Franz Hemsterhuis (1721-1790)⁴⁴, der von Hutcheson viele Züge übernimmt und unter anderem an Novalis — der von Hemsterhuis stark angeregt worden ist — weitergibt.

Hutchesons Rezeption in Frankreich⁴⁵ ist bislang nur wenig untersucht worden. Neben Diderot⁴⁶ haben ihn Burlamaqui (1694-1748)⁴⁷ und Robinet (1735-1820)⁴⁸ gelesen und verarbeitet. Holbach hat zumindest einige Werke von ihm besessen.⁴⁹ Es ist auch vermutet worden, daß Rousseau ihn gekannt hat.⁵⁰ Schließlich wäre hier noch zu verzeichnen, daß die schwedische Philosophie des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts und zu Beginn des neunzehnten Hutcheson zur Kenntnis genommen hat, und zwar in durchaus beträchtlichem Ausmaß.⁵¹ In Italien hat ihn möglicherweise Beccaria, vielleicht in einer französischen Übersetzung, rezipiert. Jedenfalls weist er in seiner Schrift »Dei Delitti e delle Pene« (1764) einleitend darauf hin, daß er die Maxime vom größten

Glück der größten Zahl einem ungenannten Autor verdanke. Da angesichts des Zeitpunktes der Publikation von Beccarias Schrift Bentham als Quelle ausscheidet, kommt wohl nur Hutcheson in Betracht.

Mit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts hat das Interesse an Hutcheson deutlich nachgelassen. Man liest ihn nicht mehr um seiner Auffassungen und Argumente willen, sondern er wird mehr und mehr zum Inventar der Philosophiegeschichte. Symptomatisch ist beispielsweise die folgende Bemerkung Hegels, mit der er in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« das Kapitel über die »Schottische Philosophie« abschließt. Hutcheson wird zusammen mit Dugald Stewart, Edward Search, Ferguson und Adam Smith kurz erwähnt und Hegel bemerkt summarisch: »Alles spekulative Philosophieren hört damit auf. Es ist Popularphilosophie ... Das ist nun schon gut, um bis zu einem gewissen Grad der Bildung zu wissen, was so ungefähr die allgemeinen Gedanken seien, um sie historisch zu erzählen, sich auf Beispiele zu berufen und sie zu erläutern.«⁵²

Die Philosophiegeschichten räumen ihm zwar regelmäßig einen Platz ein, allerdings befindet sich dieser zumeist im zweiten Rang. So taucht er etwa bei Victor Cousin auf, bei Wundt und Windelbrand, in Leslie Stephens »History of English Thought in the Eighteenth Century« und James McCosh's »The Scottish Philosophy« (die beiden Letzten erkennen ihm allerdings eine vergleichsweise bedeutende Position zu).⁵³ Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts erscheint dann mit Thomas Fowlers »Shaftesbury and Hutcheson« (London 1882) die erste umfassende Darstellung, bald darauf gefolgt von der großen, biographischen und interpretativen Studie von William Robert Scott: »Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy« (Cambridge 1900). Dieses Buch ist vor allem als historisch-biographische Arbeit nach wie vor wertvoll (eine Biographie neueren Datums gibt es nicht).⁵⁴ Von der Jahrhundertwende bis auf den heutigen Tag sind über 50 Titel erschienen, die sich monographisch, teils auch vergleichend mit Hutchesons Philosophie auseinandersetzen (darunter 29 Zeitschriftenaufsätze und 14 Dissertationen).⁵⁵

III. Zur Interpretation des vorliegenden Werkes

1. Zur Problemstellung

Das Titelblatt der Erstauflage der »Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue« informiert uns darüber, daß Hutcheson die Prinzipien Shaftesburys (1671-1713) gegen den Autor der Bienenfabel, also gegen Bernard de Mandeville (1670-1733) erläutern und verteidigen will. In dieser Kontroverse ging es um das Problem, ob der Mensch moralische Prinzipien von Natur besäße (Shaftesbury) oder ob diese Prinzipien nicht vielmehr ein künstliches Erzeugnis seien (Mandeville). Diese Auseinandersetzung betraf nicht in erster Linie die moralischen Maximen, also die Regeln oder Vorschriften der Moral, sondern deren Prinzipien und Ursprung. Mandeville behauptete, das Prinzip aller Moral sei in der menschlichen Natur die Eigenliebe oder das Selbstinteresse (self-love, self-interest) und die Moral sei um ihrer politischen Nützlichkeit willen erfunden worden. Für Shaftesbury dagegen waren die sozialen Affekte (social affections) das Prinzip der Moral und der Moralsinn (moral sense) der Ursprung unserer Moralbegriffe. Die Frage nach den Prinzipien der Moral beginnt also mit einer Frage nach der Natur des Menschen.⁵⁶ Dies steht auch für Hutcheson am Anfang: Das Vorwort zur »Inquiry« eröffnet mit der Feststellung, daß kein Teil der Philosophie von höherem Nutzen sei, als die genaue Erkenntnis der menschlichen Natur und ihrer verschiedenen Kräfte und Dispositionen.

Diese Kontroverse war allerdings nicht neu: sie war beispielsweise schon zwischen Richard Cumberland (1631-1718) und Thomas Hobbes (1588-1679) geführt worden.⁵⁷ Hutcheson nimmt auch auf diese Kontrahenten immer wieder Bezug. Es scheint sogar, daß ihm in gewisser Hinsicht die Position Cumberlands, des Bischofs von Peterborough, näher stand als die Shaftesburys: seit der zweiten Auflage der »Inquiry« (1726) fehlen einerseits die Hinweise des Titelblatts auf die Shaftesbury-Mandeville-Debatte, andererseits nimmt er in das Vorwort einen Passus auf, der eine vorsichtige Distanzierung von Shaftesbury ausdrückt. Dort attestiert ihm Hutcheson gewisse Vorurteile gegen das Christentum (»some prejudi-

ces he had received against christianity«⁵⁸). Hutcheson hatte demgemäß also die »social affections« von Shaftesbury durch die Liebe (love) oder das Wohlwollen (benevolence) ersetzt, die wir auch bei Cumberland als Prinzip der Moral finden.⁵⁹ Sie sind für Hutcheson der Inbegriff der christlichen Idee der Tugend: »... das Christentum ... (gibt) uns die wahrste Idee der Tugend ... und (empfiehlt uns) die Liebe zu Gott und der Menschheit als den Inbegriff aller wahren Religion ...«. ⁶⁰ Mit Blick auf dieses Prinzip seiner Ethik kann man Hutcheson also einen Agapisten nennen.

Das Titelblatt der »Inquiry« gibt noch einen zweiten Hinweis auf den philosophischen Hintergrund des Werkes — das Zitat aus Cicero, das sich im übrigen in allen Auflagen findet. Cicero schreibt hier, daß sich für uns das Ehrenhafte (honestum) aufgrund von Wahrnehmungen bilde und entwickle, daß man die Gestalt selbst und gleichsam das Antlitz des Wertvollen sähe. Dies ist eine jener Passagen, die Hutcheson im Auge hat, wenn er im Schlußsatz des Vorwortes schreibt, er habe die ersten Hinweise zu seinen eigenen Auffassungen einigen der größten Autoren der Antike entnommen. Diese »Auffassungen« betreffen das auch von Cicero angesprochene Thema der moralischen Wahrnehmungen, der »moral perceptions« bei Hutcheson. Ähnliche Passagen finden sich auch bei Aristoteles, den Hutcheson an anderer Stelle zitiert.⁶¹ Cicero vergleicht das Wahrnehmen des Ehrenhaften mit dem Sehen einer Gestalt oder eines Antlitzes. Diese Analogie hatte schon Shaftesbury veranlaßt, für die moralische Wahrnehmung ein Pendant zum Gesichtssinn anzunehmen: den Moralsinn (moral sense).⁶² Diesen Ausdruck übernimmt Hutcheson von ihm. Die moralischen Wahrnehmungen und der Moralsinn sind gemeint, wenn der Titel der Schrift vom Ursprung unserer Ideen von Tugend (»... Original of our Ideas of ... Vitue«) spricht; sie sind der Gegenstand der zweiten Abhandlung.

Auch hier liegt eine zeitgenössische Kontroverse vor: jene zwischen den Empiristen und den Rationalisten. Während sich die Grenze zwischen dem »selfish system« von Hobbes und Mandeville und dem »benevolent system« (Cumberland, Hutcheson) anhand der Frage nach der moralischen Natur des Menschen ziehen läßt, scheiden sich die Auffassungen von Empiristen und Rationalisten.

AN
INQUIRY
INTO THE
ORIGINAL of our IDEAS
OF
BEAUTY and *VIRTUE*;
In Two TREATISES.

IN WHICH

The Principles of the late Earl of SHAFTESBURY
are Explain'd and Defended, against the Author of
the *Fable of the Bees* :

AND THE

Ideas of *Moral Good* and *Evil* are establish'd, accord-
ing to the Sentiments of the Antient *Moralists*.

With an Attempt to introduce a *Mathematical Calcula-
tion* in Subjects of *Morality*.

Itaque eorum ipsorum quæ aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit : Quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens, multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis, factisque conservandum putat : Quibus ex rebus constat & efficitur id quod quærimus honestum : Quod etiam si nobilitatum non sit, tamen honestum sit : quodque etiam si à nullo laudetur, naturâ est laudabile. Formam quidem ipsam & faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores excitaret sapientiæ. *Cic. de Off. lib. I. c. 4.*

L O N D O N :

Printed by J. DARBY in *Bartholomew-Clofe*, for WILL. and JOHN SMITH on the *Blind Key* in *Dublin* ; and sold by, W. and J. INNYS at the West-End of *St. Paul's Church-yard*, J. OSBORN and T. LONGMAN in *Patcr-Noster-Row*, and S. CHANDLER in the *Poultry*. M. DCC. XXV.

listen am Problem des Ursprungs unserer Begriffe von Tugend, von Gut und Schlecht im moralischen Sinn. Die Empiristen behaupten, daß sich moralische Begriffe aufgrund von Erfahrung konstituieren, während sie für die Rationalisten — auch wenn sie erst à propos einer Erfahrung gedacht werden — der Vernunft entstammen. Die Empiristen spalten sich allerdings in verschiedene Lager auf, je nachdem welche Art von Erfahrung als konstitutiv gilt. Für einen Hedonisten bilden Empfindungen von Lust und Freude den Grund der Begriffe des moralisch Guten (Aristipp von Kyrene, Hobbes, Mandeville, Helvetius, Lamettrie, de Sade). Für einen Konventionalisten wären Gewohnheiten oder Erziehung Quelle der Moralbegriffe (beispielsweise bei Nietzsche). Demgegenüber nimmt die Gefühlsethik eine spezifisch moralische Erfahrung an: Hume nennt sie das »moralische Gefühl«, Adam Smith »Sympathie« und Schopenhauer »Mitleid«. Man hat auch Hutcheson dieser Tradition zugerechnet, obschon er nur selten von »Gefühlen« (feeling, sentiment), zumeist vielmehr von »moralischen Wahrnehmungen« (moral perceptions) spricht.⁶³

Mit der Untersuchung der soeben angesprochenen Erfahrungskategorie ist in der Regel die Frage verknüpft, auf welche Weise der Mensch diese Erfahrung erwirbt. Lustempfindungen oder Lernvorgänge können bei unterschiedlichen sinnlichen Erfahrungen oder in der Reflexion auftreten. Das empirische Material ist für den Hedonisten oder den Konventionalisten einerseits reichhaltig, andererseits bezüglich der vermittelnden Erfahrungsquelle — Sinne oder Vorstellungen — aber auch unspezifisch. Wenn man wie in der Gefühlsethik eine spezifische moralische Erfahrung annimmt, liegen die Dinge anders. Zu Hutchesons Zeit war die philosophische Diskussion dieser erkenntnistheoretischen Fragen stark von Lockes Auffassungen geprägt. Zwei Gedanken waren bei ihm besonders wichtig: erstens, daß alle Erfahrung, sinnliche wie reflexive, entweder aus einfachen oder zusammengesetzten Ideen besteht, und daß alle »complex ideas« sich letztlich in »simple ideas« auflösen lassen.⁶⁴ Das bedeutet für die Analyse der moralischen Erfahrung, daß die Frage beantwortet werden muß, aus welchen einfachen Ideen sie sich zusammensetzt oder welche einfache Vorstellung ihren spezifisch moralischen Charakter konsti-

tuiert. Zweitens, die Vernunft kann von sich aus keine einfachen Ideen hervorbringen, sie kann sie allerdings verknüpfen, wiederholen, vergleichen und so fort, sofern ihr Sinneswahrnehmung und Reflexion das Material geliefert haben. Das bedeutet: die Vernunft kann nicht die Quelle der moralischen Erfahrung sein.⁶⁵

Wie zahlreiche Passagen belegen, schließt auch Hutcheson sich dem Empirismus Lockes in den Grundzügen an.⁶⁶ Diese Übernahme ist nicht ohne Veränderungen möglich, denn Hutcheson will seinen Liebesbegriff als Prinzip der Moral mit dem Lockeschen Empirismuskonzept als Ursprung der moralischen Begriffe verknüpfen. Doch Locke war in der Ethik kein Agapist, zumindest kannte er keinen genuin nicht-egoistischen Liebesbegriff, da für ihn »Liebe« als »komplexe Idee« in »einfache Ideen« analytisch zu zerlegen war und diese Analyse auf die »simple idea« von Lust bzw. Schmerz anscheinend nicht verzichten konnte.⁶⁷ Kurz, sein Liebesbegriff war immer in der Selbstliebe fundiert. Hutcheson behält hier zwar das Grundkonzept Lockes bei, nämlich die Analyse komplexer in einfache Ideen und deren empirisches Gegebensein — aber er fügt einige Neuerungen hinzu: das Streben oder Verlangen (desire) ist für ihn eine einfache Idee; die Liebe ist dann das Streben nach dem Guten für eine oder mehrere andere Personen. Diese Liebe ist Gegenstand der moralischen Wahrnehmung und der Grund der moralischen Billigung. Als Fähigkeit dieser Wahrnehmung (und der Billigung) nimmt er einen Moralsinn (moral sense) an, der damit der Ursprung (original) unserer moralischen Begriffe ist.

Zu diesen zwei ethischen Kontroversen gesellt sich von Anfang an eine dritte, nämlich die politische. Man darf hier nicht aus dem Auge verlieren, daß der Kreis um Molesworth in eben diesem Mann (genauso wie in Shaftesbury als philosophischem Vorbild) den praxiserfahrenen Politiker zum Mittelpunkt hatte. (Im Vorwort weist Hutcheson auf Molesworth' Anteil am Zustandekommen dieses Werkes hin.⁶⁸)

Die zahlreichen einander befehdenden theoretischen Lager präsentieren sich uns beispielsweise in den Kontroversen zwischen Hobbes und Harrington, zwischen Filmer und Locke, zwischen Mandeville und Shaftesbury oder Molesworth. Hutcheson befür-

wortet eine politische Ordnung nach liberalem republikanischem Vorbild, deren Konzept ihm vornehmlich Harrington liefert. Die politischen Prinzipien dieser Ordnung — Glück, Gerechtigkeit und Freiheit beispielsweise — formuliert Hutcheson zwar im Rahmen der naturrechtlichen Konzeption Pufendorfs und Lockes, aber die Begründung dieser Prinzipien leistet er aus seiner eigenen Ethik. Dieser entsprechend ist für ihn der Mensch von Natur ein geselliges Wesen und sein Naturzustand ist, anders als bei Hobbes und gegen ihn gewendet, kein Kriegszustand.⁶⁹ Während aber bei Locke die »Verpflichtung zu gegenseitiger Liebe« ihren vernunftgemäßen Grund in der natürlichen Gleichheit der Menschen hat und diese Verpflichtung auf die Beachtung des Naturrechts geht, ist bei Hutcheson die Liebe das Fundament des Naturrechts und diese Liebe will, da sie eine christliche Liebe ist, das Gute ohne Frage nach Gleichheit oder Verdienst.

Die Klammer zwischen der Ethik und der politischen Philosophie Hutchesons ist das Bewußtsein von der ambivalenten und unvollkommenen Natur des Menschen. Dem Prinzip des Wohlwollens steht konkurrierend die Selbstliebe gegenüber, dadurch sind die Menschen korrumpierbar. Die moralische Billigung durch den Moralsinn kann ihre wegweisende Aufgabe verfehlen, wenn unsere Vorstellungen bezüglich der Situation, der Handlungen und ihrer Konsequenzen unzulänglich oder falsch sind; mangelhafte Erfahrung und unzureichende Überlegung sind das Kennzeichen einer unvollkommenen Natur. Die politische Ordnung verkörpert die moralischen Prinzipien und sichert durch die aufgestellten Gesetze und ihre Sanktionsmacht die Existenz der Menschen in Gesellschaft gegen die möglichen schlechten Konsequenzen aus deren Unvollkommenheit. Da die Politik aber die moralische Vortrefflichkeit von Intentionen nicht überprüfen kann, beschränkt sie sich auf die Kontrolle des effektiven Handelns und auf die Erziehung. Da die Ordnung selbst von unvollkommenen Menschen ausgefüllt wird, muß sie — republikanisch — auch gegen deren eigene mögliche Defekte abgesichert werden.

Man kann an der theoretisch-systematischen Konzeption einer Ethik somit vier Komponenten unterscheiden. Hierzu gehört einmal die *Maxime* oder der *oberste Grundsatz* einer Ethik, wie er bei-

spielsweise in Form der »goldenen Regel« oder verwandten Formulierungen vorliegt: »Wie Ihr wollt, daß Euch die Leute tun sollen, also tut Ihnen auch.« (Lukas VI, 31). Pufendorf etwa, der bedeutende Naturrechtstheoretiker und Rechtssystematiker, dessen Werk »De Jure Naturae et Gentium« in ganz Europa seit seinem ersten Erscheinen bis weit ins 18. Jahrhundert hinein das Handbuch aller Rechtsgelehrten, Moralphilosophen und Politikwissenschaftler war, Pufendorf formuliert, es sei notwendig, daß der Mensch gesellig (*sociabile*) ist, und »... das heißt, daß er sich mit seinesgleichen zusammentut, und sich jenen gegenüber so verhält, daß sie keinen Anlaß haben, ihm zu schaden, sondern vielmehr einen Grund, seinen Nutzen zu wahren und zu fördern.«⁷⁰ Hutcheson spricht einen solchen Grundsatz als »Prinzip«, »Regel« oder »Maxime« an. Seine Formulierung dieser Maxime lautet: »Diejenige Handlung ist die beste, die das größte Glück der größten Zahl zeitigt.«⁷¹

Als Antwort auf die Frage »Warum sollten wir so handeln?« wird dieser Maxime ein *Grundprinzip* oder — wie Hutcheson sagt — eine »*foundation*« unterlegt.⁷² Bei Pufendorf ist dieses Grundprinzip die Selbstliebe und Schwäche des Menschen.⁷³ Bei Hutcheson, der sich gegen die Tradition dieser Fundierung im Selbstinteresse wendet, besteht es in der »uneigennütigen Liebe« oder (synonym damit) im »uneigennütigen Wohlwollen.«⁷⁴ Eine ähnliche Konzeption finden wir im übrigen bei Cumberland und Thomasius.⁷⁵ Während die Frage nach dem Grundsatz weitgehend einmütig beantwortet wird, findet man die zentralen Auseinandersetzungen der Ethik hier, bei der Frage nach dem Grundprinzip.

Dem Grundsatz und dem Grundprinzip steht unmittelbar zur Seite die Frage danach, was die *Quelle* unserer moralischen Vorstellungen, Begriffe oder Prinzipien ist, insofern wir um sie wissen und über sie reflektieren. Diese Quelle bezeichnet Hutcheson als das »*original*«, den *Ursprung* unserer Ideen von Tugend und moralisch Gutem. Während dieser Ursprung bei Pufendorf — wie auch bei anderen Rationalisten — die Vernunft ist⁷⁶, nennt Hutcheson hier die moralische Wahrnehmung, die wir durch unseren Moral-sinn haben.⁷⁷ Dieser erkenntnistheoretischen Seite seiner Ethik hat in den letzten Jahren weitgehend die Aufmerksamkeit der

Hutcheson-Literatur gegolten.⁷⁸ Der Ausdruck »moral sense« ist von Shaftesbury benützt und durch ihn verbreitet worden, doch findet er sich wohl zum ersten Mal bei Thomas Burnet, einem Schüler von Ralph Cudworth.⁷⁹

Die vierte Komponente schließlich ist der zuerst genannten Maxime untergeordnet und umfaßt die Gesamtheit der mehr oder weniger speziellen, aus ihr abgeleiteten *Moralregeln*, die bei Hutcheson — wie bei Pufendorf und vielen anderen — häufig unter dem Ausdruck »Naturrecht« (als Sammelbegriff für derlei Regeln) angesprochen, oder einfach die »Moralregeln« (moral rules) genannt werden.⁸⁰ Diese vier Komponenten und die Prinzipien der Politik sollen im folgenden etwas näher erörtert werden.

2. Zum Liebesbegriff Hutchesons

Im ersten Kapitel der vorliegenden Schrift — »Vom Moralsinn, durch den wir Tugend und Laster wahrnehmen und sie bei anderen billigen oder mißbilligen« — beginnt Hutcheson mit der Unterscheidung des *moralisch* Guten und Schlechten vom *natürlich* Guten und Schlechten. Unmittelbar anschließend erörtert er die moralische Wahrnehmung und Billigung. Diese Passagen kreisen in ihrem Kern um die Frage, ob »die Liebe und Achtung oder die Wahrnehmung moralischer Vortrefflichkeit«, ob die »Billigung« des moralisch Guten, etwa beim Handeln von Personen, »aus der Erwartung eines Vorteils käme«, das heißt, ob ihr Grund die Selbstliebe sei.⁸¹ Schon im Zusammenhang des ersten Kapitels wird die Antwort einige Male angedeutet: Der Grund der Billigung des moralisch Guten und seiner Wahrnehmung als moralische Vortrefflichkeit ist die Liebe (oder das Wohlwollen), insofern sie Beweggrund, Motiv oder Intention des Handelnden ist.⁸² Zum Hauptthema wird die Liebe als »die allgemeine Grundlage des Moralsinns«⁸³ dann im zweiten und im dritten Kapitel: »Über die unmittelbaren Beweggründe zu tugendhaften Handlungen«, und: »Der Sinn für Tugend ... zurückführbar auf eine allgemeine Grundlage ...«.

Jede Handlung, so heißt es einleitend im zweiten Kapitel, ent-

springe einem Affekt.⁸⁴ Von größter Bedeutung in der Moral seien jedoch die beiden Affekte Liebe und Haß; alle übrigen stellen nach Hutcheson nichts als Modifikationen dieser beiden ursprünglichen Affekte (original affections) dar. Diese beiden Affekte nennt Hutcheson auch die »uneigennützigen Affekte« (disinterested affections). Er stellt sie der Selbstliebe entgegen und formuliert als eine Aufgabe der folgenden Abschnitte zu zeigen, daß die tugendhaften Handlungen nicht der »Selbstliebe oder dem Streben für Privatinteressen«, sondern den »uneigennützigen Affekten« entspringen.⁸⁵

Bei der Liebe (und ähnlich beim Haß) unterscheidet er sodann zwei Arten, die in seiner Ethik zwei systematisch klar getrennte Aufgaben innehaben. Die eine Art der »Liebe zu vernünftigen Wesen« ist bei ihm die Liebe, verstanden als Wohlgefallen oder als Hochachtung⁸⁶; in einem Zusatz zur dritten Auflage wird noch präzisiert, daß dieses »Wohlgefallen« identisch ist mit der »Billigung (approbation) irgendeiner Person durch unseren Moralsinn«.⁸⁷ Die andere Art von Liebe ist das Wohlwollen.⁸⁸ Auch hierzu heißt es in der dritten Auflage genauer, dieses »Wohlwollen« sei ein Streben (desire) nach dem Glück eines anderen.⁸⁹ Betrachten wir im folgenden also Hutchesons Liebesbegriff näher.

Wenn Hutcheson die Liebe der Selbstliebe entgegengesetzt, dann will er zeigen, daß die Liebe nicht, wie im »selfish-system« behauptet, auf die Selbstliebe oder das Eigeninteresse reduzierbar ist, sondern daß sie eine eigenständige, genuin moralische Kategorie eines ursprünglichen und uneigennützigen Affektes darstellt. Diese These bedarf der Argumentation. Hutcheson schreibt zuerst, das Wohlgefallen schein schon »auf den ersten Blick uneigennützig zu sein«, denn — so die Begründung — es werde »einzig durch gewisse moralische Qualitäten ..., die man sich als in den Objekten seiend vorstellt« hervorgerufen, nicht jedoch durch Belohnungen oder Strafen, durch Bestechung oder sonstige Vorteile.⁹⁰ Anschließend bekräftigt er seine These der Uneigennützigkeit bezüglich des Wohlwollens. Hier heißt es, schon die Bezeichnung schließe das Eigeninteresse aus, und es folgt eine Prüfung der Fälle, in denen man den Ausdruck »wohlwollend« auf Personen anwendet. Hutcheson kommt zu dem Schluß, daß bei der Verwendung des Aus-

druckes immer vorausgesetzt wird, der Betreffende habe nicht ausschließlich aus Selbstliebe oder aus Eigeninteresse gehandelt, sondern das uneigennützig Wohlwollen sei zumindest eine Komponente seiner Motive gewesen.⁹¹

Doch scheint diese Argumentation Hutcheson selbst oder seine Leser nicht befriedigt zu haben, denn mit der dritten Auflage wird gleich anschließend das Problem in einem Zusatz neuerlich aufgerollt. Diese Ergänzung, im Text der dritten Auflage von Seite 137 bis Seite 153 reichend, ist im übrigen die längste neu hinzugekommene Passage. Hutcheson formuliert zuerst zwei Einwände gegen seine Auffassungen, von denen er anzunehmen scheint, daß es sich um die zwei einzig möglichen Gegenargumente handelt. Das erste behauptet, wir würden das Wohlwollen willentlich hervorrufen, wenn wir meinen, diesen Affekt zu haben sei zu unserem Nutzen, d.h. er sei erfreulich oder vermittelte Belohnungen. Das zweite Argument besagt, daß wir das Glück anderer Personen aufgrund unserer natürlichen Verfassung notwendig als Anlaß und als Mittel zu unserem persönlichen Glück ansehen, und daß wir das Glück anderer Menschen folglich als Mittel zu unserem eigenen Glück anstreben.⁹²

Gegen das erste Argument präsentiert Hutcheson drei Überlegungen, die in der Hauptsache folgendes beinhalten: (1) Wenn es möglich ist, einen Affekt oder ein Streben unmittelbar durch den Willen aufgrund einer Nutzenerwägung hervorzurufen, dann muß es möglich sein, das Wohlwollen aufgrund einer Bestechung hervorzurufen. Wir wissen jedoch aufgrund eigener Beobachtung, daß dies unmöglich ist.⁹³ (2) Dieser Affekt wird auch nicht aufgrund der Erwartung eines ihn begleitenden Vergnügens hervorgebracht, denn oftmals ist das Wohlwollen eben nicht von Vergnügen sondern von Schmerzen begleitet.⁹⁴ (3) Das Wohlwollen wird schließlich auch nicht durch die Absicht hervorgerufen, die späteren Vergnügen der Selbstbilligung durch unseren Moralsinn zu erlangen, denn dann würden wir uns vorrangig anderen Affekten zuwenden, die — wie Reichtum oder sinnliches Vergnügen — viele Gemüter stärker anziehen als diese Selbstbilligung.⁹⁵

Gegen das zweite Argument macht Hutcheson geltend, daß wir das Wohlwollen, also das Streben nach dem Glück anderer, gerade

dann nicht billigen, wenn es ausschließlich ein Mittel eigenen Reichtums oder sinnlichen Vergnügens ist. Dazu führt er das Beispiel einer Wette an: Eine Person A schließt mit einer anderen Person B eine Wette auf das Glück eines dritten (C) ab, dergestalt, daß A gewinnt, wenn C glücklich ist. Um die Wette zu gewinnen, also aus Eigennutz, fördert A das Glück von C. Gleichwohl wird man dieses Handeln von A nicht als tugendhaft billigen, denn das Interesse von A hängt allein und direkt von der Höhe des Wettbetrages ab. Damit will Hutcheson sagen, daß A solange ein Interesse an der Förderung von C hat, wie seine Ausgaben für C nicht den zu erwartenden Gewinnbetrag aus der Wette mit B übersteigen. Die Auseinandersetzung mit gegnerischen Einwänden wird auch in späteren Absätzen dieses Kapitels fortgeführt.⁹⁶

Hutchesons Widerlegungen beruhen in jedem Fall auf Aussagen, deren Wahrheit nur durch eine Selbstbeobachtung zu entscheiden ist. Wie er selbst immer wieder betont, ist dies sein Hauptargument: »Doch was uns von der Wahrheit in diesem Punkt am wirksamsten überzeugen wird, ist eine Betrachtung unserer eigenen Herzen ...«⁹⁷ oder unseres eigenen Geistes⁹⁸. Hutcheson hat selbst gewußt, daß er seinen Gegnern nicht durch die Prüfung der Logik ihrer Argumente beikommen konnte. So resümiert er in den »Illustrations on the Moral Sense«, seine eigenen Auffassungen mit den gegnerischen vergleichend, beide seien »intelligible, each consistent with itself«. Die Auffassung seiner Gegner scheine jedoch die menschliche Natur nicht so, wie sie ist, zu repräsentieren, während seine eigene dies zu tun scheine.⁹⁹ Zum gleichen Problembereich heißt es im »System of Moral Philosophy«, dies werde durch die Erfahrung evident.¹⁰⁰ Die Erfahrung, um die es sich hier dreht, ist die moralische Wahrnehmung (moral perception), deren reflexiver Erhellung für Hutcheson die Aufgabe der Letztbegründung in der Differenzierung eines spezifisch moralischen Erfahrungsanlasses zufällt. Hierzu heißt es schon eingangs des ersten Kapitels der vorliegenden Schrift: »That the Perceptions of moral Good and Evil, are perfectly different from those of natural Good, or Advantage, every one must convince himself, by reflecting upon the different Manner in which he finds himself affected when these Objects occur to him.«¹⁰¹

Der Liebesbegriff Hutchesons war im zweiten Kapitel, wie gerade ausgeführt, zuerst als ein Affekt thematisiert worden. Doch der schon zitierte Zusatz der dritten Auflage¹⁰² macht deutlich, daß die zwei Arten von Liebe, Wohlgefallen und Wohlwollen, auf zwei verschiedene »Fähigkeiten des menschlichen Geistes« verweisen. Beim Wohlgefallen oder der Billigung »handelt es sich eher um eine Wahrnehmung als um einen Affekt des guten Willens«, d.h. es handelt sich um die moralische Wahrnehmung vermittelt des Moralsinnes: demgegenüber ist das Wohlwollen ein Streben nach dem Guten für andere und als Streben zum Willen des Menschen und nicht zu seinen Wahrnehmungsfähigkeiten zu rechnen. Den Begriff der Billigung werde ich im Abschnitt über die moralische Wahrnehmung und den Moralsinn noch näher erörtern und mich hier vorerst auf die Liebe als Wohlwollen konzentrieren.

In der ersten Auflage der vorliegenden Schrift trifft der Leser auf eine verwirrende Zahl verschiedener Oberbegriffe in der näheren Bestimmung der Liebe. Sie begegnet ihm nicht nur als »Affekt«, sondern auch als »intention«, »sentiment«, »design«, »disposition«, »inclination«, »motiv«, »determination«, »instinct«, und manchmal als »passion«.¹⁰³ Erst im »Essay on the Passions and Affections« (1726) und in den späteren Auflagen der »Inquiry« von 1726 und 1729 werden die begrifflichen Zusammenhänge klarer. Schon der Einleitungssatz zum zweiten Kapitel der »Inquiry« hatte auf den »Essay« hingewiesen mit den Worten, man könnte die Beweggründe oder unmittelbaren Ursachen menschlicher Handlungen am besten nach einer Erörterung der Leidenschaften und Affekte verstehen.¹⁰⁴ Im »Essay« konnte man dann erstmals lesen, daß »Liebe« als »Streben (desire) nach Glück für einen anderen« definiert wurde.¹⁰⁵ In derselben Schrift führte Hutcheson zudem aus, daß das »desire« eine »simple idea«, eine einfache Idee ist. Der Terminus »simple idea« verweist auf Lockes Erkenntnistheorie; nach Lockes Auffassung waren ja alle einfachen Ideen auch Ideen von etwas Wirklichem, das heißt originär.¹⁰⁶ Hiermit glaubt Hutcheson offenbar den in das empiristische System passenden, formalen Ausdruck für die Wirklichkeit und Originalität der Liebe gefunden zu haben. Dazu gehört auch, daß das »desire« und die Billigung (»approbation«) als »simple idea« auch durch ein spezifisches

Vermögen, den Moralsinn nämlich, wahrgenommen werden müssen.¹⁰⁷

Locke allerdings kannte in seiner Doktrin keinen Moralsinn und betrachtete das »desire« auch nicht als einfache Idee — führte es vielmehr auf die einfache Idee von Schmerz zurück. Er schrieb: »Jede Art von körperlichem Schmerz, jede Beunruhigung des Geistes ist ein Unbehagen, und mit diesem ist immer ein Begehren (desire) verbunden, das ebenso stark ist wie die Empfindung von Schmerz oder Unbehagen und davon kaum zu unterscheiden ist. Denn da das Begehren nichts anderes ist als ein Unbehagen über den Mangel eines abwesenden Gutes inbezug auf einen gefühlten Schmerz; so ist die Linderung des Schmerzes das abwesende Gut. Solange diese Linderung nicht erreicht ist, können wir sie als Begehren bezeichnen; denn niemand empfindet Schmerz, der nicht mit einem Begehren, das diesem Schmerz gleichkommt und von ihm untrennbar ist, wünscht, davon befreit zu werden.«¹⁰⁸ Hutcheson wendet sich direkt gegen diese Stelle, wenn er im »Essay« bemerkt: »Der Grund für die angebliche Schwierigkeit, sich uneigennützig Bestrebungen vorzustellen (in conceiving disinterested Desires), liegt wahrscheinlich darin, daß man versucht hat, die einfache Idee des Strebens zu definieren. Man nennt es eine unbehagliche Wahrnehmung bei der Abwesenheit eines Gutes. Wohingegen doch das Streben von einer Wahrnehmung so verschieden ist, wie der Wille vom Verstand.«¹⁰⁹ Die Unterscheidung zwischen dem Streben und »jeglicher Art Schmerz oder einer sonstigen Empfindung« wiederholt Hutcheson im »Essay« immer wieder.¹¹⁰ Diese Abgrenzung ist grundlegend.

Mit der dritten Auflage wird diese Argumentation auch annähernd wörtlich in die »Inquiry« übernommen.¹¹¹ Die dritte Auflage des »Essay« enthält darüber hinaus einen Zusatz, der die Unterscheidungen noch präziser ausarbeitet. Schon Cumberland hatte mit der bewußten Betonung der Liebe als »bene-volentia« die Liebe als einen Akt des Willens gekennzeichnet. Locke dagegen hatte das »desire« ausdrücklich vom Willen gesondert.¹¹² Hutcheson sprach noch in der ersten Auflage des »Essay« nur beiläufig vom »desire« als einem Willensakt.¹¹³ Die folgende Anmerkung der dritten Auflage des »Essay« gehört zu der Textstelle, in der die

»calm desires« von den Leidenschaften abgegrenzt werden und macht die Zuordnung des »desire« zum Willen deutlich: »Die Schulphilosophen drücken diese Unterscheidung durch, die Ausdrücke 'Appetitus Rationalis' und 'Appetitus Sensitivus' aus. Allen Lebewesen gemeinsam sind die äußerlichen Sinne, die ihnen Begriffe von den Dingen als lustvoll oder schmerzlich vermitteln: und genauso haben sie den 'Appetitus Sensitivus' oder gewisse instinktive Bestrebungen und Abneigungen. Vernünftige Wesen haben zusätzlich zu diesen zwei höhere, analoge Kräfte: nämlich den Verstand oder die Vernunft, die ihnen weitere Begriffe präsentieren und von einer höheren Art von Wahrnehmungen begleitet sind; und sie haben den 'Appetitus Rationalis'. Dieser letztere ist eine 'konstante, natürliche Disposition der Seele zu erstreben, was der Verstand oder jene feineren Wahrnehmungen als gut repräsentieren, und das zu verabscheuen, was sie als Übel repräsentieren, und dies sowohl dann, wenn es uns selbst als auch dann, wenn es andere berührt.' Viele nennen dies den Willen im Unterschied zu den Leidenschaften. Einige neuere Schriftsteller scheinen es vergessen zu haben, denn sie schreiben dem Verstand nicht nur Ideen, Begriffe und Wissen zu, sondern auch Handlungen, Neigungen, Strebungen, Absichten und deren Gegenteile.«¹¹⁴

Es scheint also nicht angemessen zu sein, wenn man bei Hutcheson die Beweggründe des menschlichen Handelns als »Gefühle« oder »emotions« interpretiert, wie dies die bisherige Literatur vornehmlich gemacht hat.¹¹⁵ Eine explizite Verwendung von »feeling« kommt bei Hutcheson in diesen Zusammenhängen erst im »System« auf. Dort sagt er, man könne »joy and sorrow« als »feelings or state of the soul« ansprechen, da sie eher Sinneseindrücken als Willensakten glichen (»more resembling sensations than volitions«). Doch es heißt weiter, die »desires« seien »motions of the soul«, seien »acts of the will« oder »determinations of the will«, und als solche von Empfindung, Wahrnehmung oder Beurteilung zu unterscheiden. Auch hier benutzt Hutcheson als Synonyme die Ausdrücke »impulse«, »instinct« und »affection«, und betont dabei ausdrücklich, daß »instinct« dem lateinischen Wortgebrauch gemäß auf die »highest powers« angewendet werden soll.¹¹⁶ In der »Synopsis Metaphysicae« spricht Hutcheson wie im obigen Zitat

aus der dritten Auflage des »Essay« vom »Appetitus Sensitivus« und »Appetitus Rationalis«; letzteren nennt er einen ruhigen, der im Gegensatz zum sinnlichen die Vernunft zu Rate zieht und Umstände abwägt, welche durch höhere Sinne wahrgenommen würden. Aus diesem Grunde würde er als »rationalis« oder als Wille schlechthin angesprochen. In einer Anmerkung, die der vierten Auflage der »Inquiry« hinzugefügt wurde, erläutert er »Affections, or Desire of the Good of Others« als »órexis bouleutiké« und als »settled Disposition of the Will, or a constant Determination, or desire to act ..., or a fixed Affection toward a certain Manner of Conduct«; und er spricht in diesem Sinne von »instinct« als »Essential or Natural Disposition of the Will, an Affectionate Determination«. ¹¹⁷

Es scheint also, daß Hutchesons Affektbegriff in der Liebe als Wohlwollen oder als Streben für das Gute eher als Willensäußerung und nicht, gemäß der neueren Bedeutungsverschiebung von »Affekt«, als Gefühl oder Emotion aufzufassen ist. Die Einschränkung des »eher« gründet darauf, daß Hutchesons Liebesbegriff als einen Teilaspekt den Affektbegriff im Sinne von Shaftesburys neo-stoischem Naturalismus enthält, denn von ihm übernimmt er den Gedanken von der Natürlichkeit der Disposition zur Tugend. Diese These richtet sich nicht allein gegen die Moralphilosophie des Egoismus, sondern auch gegen ihr Pendant in Form der in Schottland noch weitgehend dominanten calvinistischen Orthodoxie. Für den Calvinisten ist ja die menschliche Natur aufgrund des Sündenfalls und der Erbsünde so korrumpiert, daß sie nicht aus eigener Kraft das Gute erkennen oder wollen kann; eine Ethik gemäß der stoischen Maxime des »naturae convenienter vivere« ist für ihn eine Absurdität. Eine korrupte Natur vermag sich nicht an sich selbst zu orientieren, sondern bedarf der göttlichen Gnade und der Erlösung durch Jesus Christus. ¹¹⁸ Calvin betonte beispielsweise, daß die spirituellen Gaben des Menschen — »fides, amor Dei, caritas erga proximos, sanctitatis et iustitiae studium« — erst durch Christus wiederhergestellt worden seien und als etwas Hinzugekommenes (»adventitia«), als etwas *nach* der Natur (»praeter naturam«) betrachtet werden müssen. Darum muß uns Gott durch Verheißungen und Drohungen (»promissiones ac minas«)