

II. Zum moralphilosophischen Diskurs der englischen und schottischen Aufklärung

1. Einleitung

In diesem ersten Abschnitt wird zunächst der Begriff der Aufklärung dahin gehend problematisiert, inwieweit er für England und Schottland anwendbar ist. Es erfolgt eine Annäherung an den Begriff der Aufklärung über die Vorstellung der für diese Arbeit relevanten Aufklärer. Sodann werden wichtige Aspekte des moralphilosophischen Diskurses rekonstruiert. Dazu gehört die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder egoistisch sei, und die Frage, wie moralische Urteile gefällt werden, insbesondere die Frage nach der Existenz eines moralischen Sinns. Diese Frage steht deshalb im Mittelpunkt des Interesses, weil angenommen wird, dass die Annahme eines moralischen Sinns später Einfluss auf die Herausgeber Moralischer Wochenschriften gehabt haben könnte und sich somit im Sinne der Forschungsfrage Indikatoren für einen Einfluss des moralphilosophischen Diskurses finden lassen könnten.

2. „Aufklärung“: Aspekte und Problematik eines Begriffs

2.1. Einleitung

Die Frage, was Aufklärung war oder ist, wird gerne mit dem berühmten Zitat IMMANUEL KANTS beantwortet: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“. ESTHER-BEATE KÖRBER bezeichnet diesen Satz als „eine Art Katechismusformel“, einen „Lehr- und Merksatz, der eine schier unendliche Fülle von Gestalten und Geschichten merkbar machen soll“ (KÖRBER 2006, S.174). Mit einigen dieser Gestalten und Geschichten aus dem englischsprachigen Raum beschäftigt sich diese Arbeit. Hinter dem zitierten Satz steht der emanzipatorische Anspruch, mit Hilfe des Verstandes Unwissenheit, Vorurteile und Aberglauben überwinden zu können. In Frankreich wurde dieser Anspruch in dem Versuch deutlich, eine *summa* des gesamten Wissens der damaligen Zeit zu erstellen. Dieses gesammelte Wissen wurde in einer Enzyklopädie veröffentlicht, um es möglichst allen Menschen zugänglich zu machen. In Deutschland spielte in der Aufklärungsbewegung die Auseinandersetzung mit der Religion eine wesentliche Rolle. Darüber hinaus wurden die Ideen der Aufklärung zu einem regelrechten Programm der Volksaufklärung aufbereitet und mit Hilfe neuer pädagogischer Konzepte in die Praxis umgesetzt, weshalb hier auch die Rede von einem „pädagogischen Jahrhundert“ aufkam. Wie aber sah die Aufklärungsbewegung in Großbritannien aus?

2.2. Das 18. Jahrhundert in England: „Age of Enlightenment“?

Da ein eigenständiges Projekt wie das der Enzyklopädie in Frankreich oder ein eigenständiges Programm wie das der Volksaufklärung in Deutschland in Großbritannien nicht existierte, muss im Rahmen einer Arbeit über die englische und schottische Aufklärung der Frage nachgegangen werden, ob hier die Verwendung dieses Begriffs überhaupt legitim ist. Für England stellt DIETRICH ROLLE in seiner Einleitung zu dem Sammelband über das 18. Jahrhundert in der Reihe *Die englische Literatur in Text und Darstellung* lapidar fest:

„Überhaupt sind Begriffe wie »Aufklärung« oder »Rationalismus« auf England kaum anwendbar; bezeichnenderweise taucht das Wort *enlightenment* – eine Lehnbildung nach dem deutschen Wort »Aufklärung« –erst spät auf, wird selten gebraucht und hat meist negative Assoziationen“ (ROLLE 1982, S.15).

Eine darüber hinaus gehende Begründung, warum dieser Begriff nicht gebraucht werden sollte, gibt er jedoch nicht.

Auch WERNER SCHNEIDERS stellt in seiner Einführung in die Europäische Aufklärung die Frage, „ob die geistigen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts in England strenggenommen wirklich als Aufklärung zu bezeichnen sind“ (SCHNEIDERS 1997, S.49). Ebenso wie ROLLE weist er darauf hin, dass der heutige Begriff „Enlightenment“ eine Nachbildung des deutschen Begriffs „Aufklärung“ sei und vor allem im Sinne eines Epochenbegriffs benutzt werde. Im 18. Jahrhundert wurde der Begriff selten gebraucht und war auch kein programmatischer Terminus. Das Verb „enlighten“ und das zugehörige Partizip „enlightened“ wurden zwar im 17. und 18. Jahrhundert benutzt, allerdings nur selten und nicht in der Bedeutung von „aufklären“ und „aufgeklärt“, sondern in der eher religiösen Bedeutung von „erleuchten/erleuchtet“ oder „erhellen/erhell“ (vgl. SCHNEIDERS 1997, S.49).

Das 18. Jahrhundert wurde auch in England selbst nicht als „Enlightened Age“ oder „Age of Enlightenment“ gedeutet. Eine solche Klassifizierung ist offensichtlich aus späterer geistesgeschichtlicher Perspektive vorgenommen worden. Anders als in Deutschland scheint es in England kein Bewusstsein einer eigenen Aufklärungsbewegung und kaum ein Bewusstsein davon gegeben zu haben, in einem Zeitalter der Aufklärung zu leben. Daher gab es auch keine artikulierten Aufklärungstheorien und keine emphatischen Aufklärungsprogramme. Die Klassenunterschiede waren zwar krass, aber eine allgemeine Diskussion über Volksaufklärung entfaltete sich nicht. Zusammenfassend stellt SCHNEIDERS fest, dass eine Aufklärung in England, wenn es sie denn überhaupt gegeben

habe, primär eine praktische Aufklärung ohne artikuliertes Selbstbewusstsein, Theorie oder Programm gewesen sei.

SCHNEIDERS plädiert jedoch dafür, auch für England am Begriff eines Zeitalters der Aufklärung festzuhalten, obwohl die Urteile über die Aufklärung in England sehr unterschiedlich und zum Teil sogar gegensätzlich ausfallen. Er begründet diese Entscheidung damit, dass es trotz aller Unterschiede gegenüber kontinentalen Formen der Aufklärung wesentliche gemeinsame Themen gegeben habe. In Bezug auf die Religion ist der Kampf gegen Aberglauben und Vorurteile, Fanatismus und Schwärmerei zu nennen. Das Problem eines vernünftigen weltlichen Staates wird ebenfalls problematisiert, tritt aber in der Philosophie zurück, weil in dieser Frage die Meinung vorherrscht, das Problem sei durch die englische Verfassung schon gelöst. Ein wesentliches gemeinsames Thema der europäischen Aufklärung ist die Einheit von Tugend, Glück und Nutzen. Diesem Thema ist die nachfolgende Untersuchung gewidmet, weil es sich zum einen in einer großen Anzahl von Essays in den Moralischen Wochenschriften wiederfindet, es aber auch nicht gänzlich unumstritten ist und in Großbritannien durchaus kontrovers diskutiert wurde.

Die Art und Weise der Behandlung des Themas der Einheit von Tugend, Glück und Nutzen weicht in England, wo diese Fragen eher psychologisch orientiert behandelt werden, von der eher normativ geprägten kontinentaleuropäischen Erörterung dieses Themas ab (vgl. SCHNEIDERS 1997, S.49ff.). Der Begriff der Aufklärung, der zur Anwendung kommen kann, auch wenn er in Großbritannien im 18. Jahrhundert selbst nicht benutzt wurde, hat viele Facetten. Er ist in der Darstellung KAREN O'BRIENS einer, der sich in erster Linie mit Fragen der menschlichen Natur und ihren selbstüchtigen oder wohlwollenden Tendenzen beschäftigt; mit Sittlichkeit, wie sie für das Gute in der Gesellschaft wirksam wird, aber gleichzeitig auch Bezug zum moralischen Gesetz Gottes hat; mit Strukturen von Institutionen, Sitten und der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft; mit den kulturellen Vorbedingungen und kulturellen Folgen wirtschaftlicher Moderne; mit der Geschichte als Beleg für Fortschritt und ebenso als Hilfe für ein kollektives gesellschaftliches Selbstverständnis; darüber hinaus mit der Notwendigkeit, Wirtschaft und Bevölkerungswachstum zu verstehen, um Ungerechtigkeit und Katastrophen zu vermeiden und weiteren Fortschritt zu begünstigen (vgl. O'BRIEN 2009, S.7). Des Weiteren betont die Autorin, dass es sich hier nicht um eine säkulare oder säkularisierende Aufklärung handelt, obwohl zu ihren Trägern „Ungläubige“ wie HUME gehören.

In seiner Einführung in das *Zeitalter der Aufklärung* differenziert SCHNEIDERS nicht zwischen englischen und schottischen Philosophen, sondern fasst ihre Ideen unter der Überschrift „England: Common Sense und Moral Sense“ (SCHNEIDERS 1997, S.21) zusammen. Diese Vorgehensweise hat eine gewisse Berechtigung, da es einen regen Ge-

dankenaustausch zwischen englischen und schottischen Denkern gab. Jedoch weist die Entwicklung des philosophischen Diskurses in Schottland einige Besonderheiten auf, so dass es lohnend erscheint, einen gesonderten Blick darauf zu werfen.

2.3. Die Schottische Aufklärung

Auch in Schottland scheint es, wie in England, kein Bewusstsein davon gegeben zu haben, in einem Zeitalter der Aufklärung zu leben. Der Begriff „Schottische Aufklärung“ wurde erstmals im Jahre 1900 von WILLIAM R. SCOTT in einer Studie über FRANCIS HUTCHESON benutzt (vgl. PHILLIPSON 1996, S.7). Eine einleuchtende Definition des Begriffs findet sich bei MARCUS LLANQUE: „Zur Schottischen Aufklärung werden Autoren gezählt, die aus Schottland kamen und an den dortigen Universitäten wirkten, insbesondere in Glasgow oder Edinburgh“ (LLANQUE 2008, S.243). Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu England, wo die Universitäten in der Aufklärungsbewegung keine wesentliche Rolle spielten.

In der Einleitung zu seiner Übersetzung von HUTCHESONS *Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend* weist WOLFGANG LEIDHOLD darauf hin, dass Schottland „unter der Ägide der presbyterianischen Orthodoxie“ bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts weitgehend „gegen die geistige Bewegtheit Englands und des Kontinents“ abgeschottet wurde und daher für „die europäische Gelehrtenrepublik der Neuzeit“ „terra incognita“ war. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts war die schottische Philosophie jedoch „durch Namen wie beispielsweise David Hume und Adam Smith, Adam Ferguson und Thomas Reid“ (...) „zu einem Begriff geworden“ (vgl. LEIDHOLD 1986, S.VIIf.). LEIDHOLD lässt offen, worin die Ursachen für die Veränderungen und ihren Verlauf gelegen haben mögen, und wer als der »eigentliche Begründer« der schottischen Philosophie gelten kann, jedoch stellt er als Tatsache fest: „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“ (ebd., S.VIII).

2.3.1. Welche Voraussetzungen führten zu den Besonderheiten der Schottischen Aufklärung?

Nachdem Schottland 1707 durch die in der *Act of Union* festgelegte Auflösung seines eigenständigen Parlaments seine politische Souveränität verloren hatte und Teil des *United Kingdom* geworden war, wäre zu vermuten, dass sich England und Schottland in kultureller Hinsicht ähnlich entwickelten. Gerade im Verlust der politischen Souveränität liegt jedoch ein Grund für die besondere Entwicklung in Schottland. Innerhalb des *United Kingdom* musste Schottland von nun an seine nationale Identität neu bestimmen (vgl. PORTER

1995, S.72). Die Möglichkeit zu einer solchen Neubestimmung war dadurch gegeben, dass die schottische presbyterianische *Kirk*³ sowie die Universitäten und das Rechtssystem souverän geblieben waren und eine eigenständige Verwaltung hatten, welche frei von englischer Einflussnahme war. Sowohl in der schottischen Kirche als auch in der Universität von Edinburgh kam es zu Liberalisierungstendenzen, die sich gegenseitig befruchteten konnten. Diese Liberalisierung ist auf den Einfluss des Oberhauptes der *Kirk*, WILLIAM CASTARES zurückzuführen, der in Personalunion Rektor der Universität war. Die schottische Kirche war in die Lager der traditionellen Presbyterianer und der Reformpartei der *moderates* gespalten. Diese Spaltung wurde in der Ämterbesetzung seit den 1750er Jahren zugunsten der *moderates* entschieden. Damit wurden die eher reformfreundigen Kräfte an den Universitäten gestärkt, während in England die Orthodoxie eine Reformierung der Universitäten verhinderte. Die schottische Frühaufklärung war noch stark vom calvinistischen Determinismus geprägt, der den Menschen als abhängig vom Willen Gottes betrachtet, was dazu führt, dass die Handlungen des Menschen als vorherbestimmt angesehen werden. Diese Auffassung wurde zunehmend durch die Vorstellung abgelöst, dass der Mensch frei und zur Selbstbestimmung fähig sei (vgl. MEYER 2008, S.74f.).

Ein weiterer Grund für eine eigenständige Entwicklung Schottlands war die Tatsache, dass es im frühen 18. Jahrhundert in wirtschaftlicher Hinsicht vergleichsweise rückständig war. Jedoch führte weder diese wirtschaftliche Rückständigkeit noch der Verlust der Souveränität dazu, dass „große schottische Denker wie David Hume und Adam Smith [...] die Hände rangen, der verlorenen Glorie nachsannen oder sich visionäre utopische Pläne für die Unabhängigkeit ausdachten“ (PORTER 1995, S.72). Vielmehr sahen sie, dass „die Zukunft Schottlands von einer raschen Modernisierung der Gesellschaft und der Industrialisierung der Gesellschaft abhing“ (PORTER 1995, S.72).

ROGER EMERSON betont den engen Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Rückständigkeit und Bildung, besonders beruflicher Bildung. Er führt aus, dass die Schotten seit langem gezwungen waren, innerhalb ihres eigenen Landes mobil zu sein oder auch im Ausland Arbeit zu suchen, vielfach als Söldner. Solche Migranten, die überall in Europa zu finden waren, kamen meistens aus den ärmsten Gebieten Schottlands, den *Highlands* und den *Borders*, während Migranten mit einer Ausbildung eher aus den *Lowlands* oder den Städten, von denen es in Schottland relativ viele gab, kamen. Schottland war im europäischen Vergleich schon ziemlich weitgehend urbanisiert, und der Anteil der Stadtbewohner nahm im Laufe des 18. Jahrhunderts rapide zu. Laut EMERSON gab es wahrscheinlich in den Stadtgemeinden mehr Schulen als anderswo in Europa. Den Grund für das ausgeprägte Interesse der Schotten an Bildung, insbesondere beruflicher

3 *The Kirk* ist der informelle Sprachgebrauch für die *Church of Scotland*

Bildung, sieht EMERSON in der Tatsache, dass die Menschen, besonders die Männer, ihre Heimatstädte verlassen mussten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. So verließen während des 18. Jahrhunderts zwischen 3.500 und 6.000 Mediziner das Land. Schon in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts hatten die Schotten erkannt, dass es, um das Land voran zu bringen, nötig war Menschen auszubilden, die Wirtschaftsleistung zu verbessern und die Wissenschaft dahin zu bringen, sich mit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen auseinander zu setzen (vgl. EMERSON 2003, S.10f.).

2.3.2. Die Herausbildung einer gebildeten Öffentlichkeit durch Reformen an den schottischen Universitäten

Ein wichtiger Beitrag zur Modernisierung der Gesellschaft vollzog sich durch die gezielte Unterstützung der Herausbildung einer gebildeten Öffentlichkeit. Hierzu trug im Wesentlichen die Reformbewegung an den Universitäten bei. In dieser Bewegung war die Universität Edinburgh führend. Dort wurde schon 1708 das sogenannte *regenting* abgeschafft (vgl. MEYER 2008, S.75). Nach diesem System hatte bis dahin ein in der Regel junger und kürzlich graduerter Lehrer (*regent*) alle Fächer eines Jahrgangs mittels akkreditierter *textbooks* unterrichtet (vgl. BRÜHLMEIER 1996, S.26). Nun wurde ein modernes System von Vorlesungen eingerichtet, die von spezialisierten Professoren vorgetragen wurden. In den Jahren 1727 bis 1789 wurde dieses System von allen anderen schottischen Universitäten übernommen (vgl. MEYER 2008, S.75).

Eine Besonderheit des Studiums an den schottischen Universitäten war der Umgang mit den Werken des EUKLID. Alle Studenten mussten schon sehr früh in ihrem Studium die ersten sechs Bücher dieses Mathematikers lesen. Das mathematische Begründungsmodell, das EUKLID dargelegt hatte, wurde in erster Linie in Philosophiekursen auf nichtmathematische Fragen angewandt. In den Kursen zur Moralphilosophie „nahmen Debatten und Diskussionen unter Studenten einen wesentlichen Platz ein“ (MACINTYRE 1992, S.29). Anders als an anderen europäischen Universitäten gehörte zu Vorlesungen von zwei Stunden jeweils eine Stunde, in der die Studenten von ihrem Professor befragt wurden. Aus dieser Befragung ergab sich gelegentlich eine Diskussion über das Thema der Vorlesung. Manchmal wurden die Studenten auch angehalten, untereinander zu diskutieren. Es blieb jedoch nicht nur bei diesen Diskussionen im Zusammenhang mit Vorlesungen. Darüber hinaus wurde sowohl das formelle als auch das informelle Debattieren in studentischen Vereinigungen geübt. Die so geschulten Studenten wurden später zu Juristen in einem Rechtssystem, in dem Debatten durchaus üblich waren, oder zu Geistlichen in einer Kirche, in der es auf den verschiedensten Ebenen ebenfalls Foren für Debatten gab. Hier sieht MACINTYRE die Beziehung zwischen „der Ausbildung der Studenten und der Schaffung einer größeren gebildeten Öffentlichkeit“ (MACINTYRE 1992, S.29).

Im Gegensatz zu den schottischen Universitäten spielten die englischen, Oxford und Cambridge, nach der Zeit LOCKES keine Rolle mehr für die Philosophie (vgl. HAMLYN 1992, S.76). Hier hatte sich auch die Form der Lehre nicht verändert. HAMLYN stellt plakativ fest, dass Studenten von Tutoren unterrichtet wurden, Professoren oft gar nichts taten (vgl. ebd., S.84).

Da die hier dargestellte Grundlage für die Schaffung einer gebildeten Öffentlichkeit die zu jener Zeit besondere Art der universitären Ausbildung war, kommt MACINTYRE zu der Aussage, dass die Moralphilosophie zu einem gewissen Grad der Grundpfeiler des Lehrplans war, weil in ihren Kursen diese besondere Art zu Denken geübt wurde (vgl. MACINTYRE 1992, S.30). Jedoch scheint keine Schulphilosophie oder ‚herrschende Lehre‘ ein dominierendes Paradigma dargestellt zu haben, was MEYER zu der Feststellung veranlasst, dass „die schottische Aufklärung in ihrer Ideologiefreiheit, Praxisorientierung und Publikumsbezogenheit per definitionem ‚Popularphilosophie‘“ gewesen sei, „die zumindest temporär und partiell, die Ränge der Universitätsgelehrsamkeit eingenommen hatte“ (MEYER 2008, S.79).

2.3.2.1. Schottland – „a hot-bed of genius“

In anderen Fächern gab es ebenfalls Veränderungen, die dazu führten, dass Schottland schon von den Zeitgenossen als *hot-bed of genius* wahrgenommen wurde. Dieser Terminus taucht in TOBIAS SMOLLETS 1771 erstmals erschienen Briefroman *Humphrey Clinker* als Charakterisierung Edinburghs auf:

„Edinburgh is a hot-bed of genius. – I have the good fortune to be made acquainted with many authors of the first distinction; such as the two Humes⁴, Robertson, Smith, Wallace; Blair, Ferguson, Wilkie, &c. and I have found them all agreeable in conversation as they are instructive and entertaining in their writings“ (SMOLLETT 1980, S. 271f.).

Zu den relevanten Veränderungen gehörte eine Erweiterung des traditionellen Fächerkanons um die Botanik sowie Untergliederungen der Rechtswissenschaft und der Medizin. Die Untergliederungen in der Rechtswissenschaft betonten die historische Herleitung von Rechtsverhältnissen und führten zu einer Interessenverschiebung in Richtung einer Historisierung der Wissenschaften und damit einhergehend einer Aufwertung der Geschichte. In der Medizin gab es neue Lehrstühle für *Rhetoric and Belles Lettres*, *History*, *Astronomy* und *Agriculture*. Das Argument für die Einrichtung dieser neuen Lehrstühle war Aufgeschlossenheit und Neutralität. Durch die Berufung WILLIAM ROBERTSONS zum Rektor

4 The two Humes: David Hume und John Home

der Universität von Edinburgh im Jahre 1762 wurde eine Neuorientierung der Universität eingeleitet, die der Wissenschaft Vorrang gegenüber dem Predigen einräumte. ROBERTSON erhöhte die Mittel für die Bibliothek und legte den Grundstein für verschiedene Gebäude zum Zwecke der Lehre in den Naturwissenschaften. Durch diese Maßnahmen und ein umfassendes Lehrangebot erhielt die Universität eine im europäischen Vergleich führende Stellung (vgl. MEYER 2008, S.76)

2.3.2.2. Bildung, Kultur und öffentliches Leben in Schottland

Die Entwicklung der Universitäten in Schottland war aber keineswegs ein isoliertes Phänomen. Wie MACINTYRE und PHILLIPSON betonen, bestand eine enge Verbindung zwischen Bildungswesen, Kultur und öffentlichem Leben. Von dieser Verbindung sagt PHILLIPSON, dass sie auch Gegenstand von Beobachtungen und Kommentaren der *literati* selbst gewesen sei und darüber hinaus zu Abgrenzungsversuchen des intellektuellen Lebens in Edinburgh gegenüber London geführt habe. Edinburgh, die alte Hauptstadt Schottlands, beschreibt PHILLIPSON als eine Stadt mit aristokratischer Gesellschaft, Clubs, Gesellschaften und Salons, mit einer Universität und einem athenischen Selbstverständnis (vgl. PHILLIPSON 1996, S.15). Letzteres bedeutet, dass die Schotten im Hinblick auf die Kultur ihre eigene Rolle nach der Auflösung ihres Parlaments und der Union mit England mit der Rolle verglichen, die Griechenland im Römischen Reich spielte (vgl. ebd., S.11). Edinburgh wurde in den Augen der *literati* zu einer „Kraftquelle dieses neuen Experiments eines planmäßigen kulturellen Aufbaus“ (PHILLIPSON 1996, S.15). Als Beispiel für die Abgrenzungsversuche gegenüber London zitiert PHILLIPSON HENRY MACKENZIE, der noch im Jahre 1822 die Intellektuellen in London als „eine Art Sekte, eine *Kaste*“ beschrieb, „die von den Alltagsberufen und den Gewohnheiten des gewöhnlichen Lebens getrennt“ (MACKENZIE 1822, S.22ff., zitiert in PHILLIPSON 1996, S.10, Hervorhebung dort) war und sich daher aufrührerisch gebärdete. Während in London das intellektuelle Leben von der Parteipolitik und ihren Streitigkeiten eingeholt wurde, fielen in Schottland das intellektuelle und das öffentliche Leben zusammen, weil die *literati* stark in das öffentliche Leben integriert waren. So schlug z.B. HUME eine Diplomatenlaufbahn ein, und WALTER SCOTT war Richter. Daher fand in Schottland nach Ansicht MACKENZIES ein „natürliches Spiel der Einfälle und des Humors“ statt, das das Leben „weniger zänkisch und weniger pedantisch“ (MACKENZIE 1822, S.22ff., zitiert in PHILLIPSON 1996, S.10) machte als es anderswo war. Die Erklärung, die für diesen Unterschied gefunden wurde, lag in der größeren Entfernung Schottlands vom Regierungssitz. Diese erlaubte es den Schotten, „eine abgehobenere und unparteiischere Perspektive der zeitgenössischen Politik zu entwickeln, und () ein besseres Verständnis für die wechselnden Interessen des britischen Staates sowie der Probleme der Erhaltung seiner Grundfreiheiten und seines

wirtschaftlichen Potentials“ zu entwickeln (PHILLIPSON 1996, S.11). Diese Einschätzung führte dazu, dass die schottischen Aufklärer sich vornahmen, erzieherisch auf ihre britischen Mitbürger einzuwirken. Zwar waren sie Bürger eines Landes, das mit der Auflösung seines Parlaments seine Souveränität verloren hatte,

„doch sie waren im Begriffe, eine politische Kultur zu entwickeln, die in ganz Großbritannien das Verständnis dafür schärfen sollte, wie Freiheit erhalten und Reichtum in einem großen modernen Handelsreich zu vermehren sei“ (PHILLIPSON 1996, S.11).

2.4. Englische und schottische ‚Aufklärer‘ – Personengeschichtliche und senssoziologische Annäherungen

Ohne den Aufklärungsbegriff für Großbritannien zu problematisieren, nennt KÖRBER wie selbstverständlich JONATHAN SWIFT, DAVID HUME und JOHN LOCKE in einer Reihe mit französischen, deutschen, spanischen und italienischen Aufklärern. In ihrer Annäherung an den Begriff der ‚Aufklärung‘ geht sie nicht von einem Epochenbegriff, einem bestimmten Programm oder Projekt aus, sondern sie bestimmt die Gemeinsamkeiten der ‚Aufklärer‘. Sie stellt die Arbeitshypothese auf, „dass die Aufklärer eine teils homogene, teils disparate Gruppe von Menschen darstellen, wie „der Hof“, „die Kaufmannschaft“ oder „die christliche Kirche““ (KÖRBER 2006, S.175). Zur näheren Beschreibung dieser Gruppe von Menschen fragt sie nach ihrer Ausbildung, der Umwelt, in der sie lebten, politischen Rechten und nach dem Beitrag der Aufklärer zur Kultur des 18. Jahrhunderts.

Sie konstatiert, dass die Zugehörigkeit zur Gruppe der Aufklärer eine „fundierte, in der Regel akademische Ausbildung in der Schriftkultur Europas“ (KÖRBER 2006, S.175) „sowie einen Beruf, bei dem man Zeit für außerberufliche Fortbildung durch Bücher und Zeitschriften fand“ (ebd.), voraussetzte. Daraus folgt, dass sich Frauen „bestenfalls mittelbar an der Aufklärungsbewegung beteiligten, weil sie nur mit einer Ausnahmegenehmigung studieren durften“ (ebd.). Allerdings war die Ausbildung in der Schriftkultur unabhängig von dem Stand, in den jemand hineingeboren wurde, „deshalb konnten sowohl Adlige als auch Bürger Aufklärer werden“ (ebd.). Einziger Maßstab im Bildungsprozess des Aufklärers war die Vernunft

Dieser Begriffsbestimmung von Aufklärung folgend erscheint es legitim, auch die englischen und schottischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts der Aufklärung zuzuordnen.

PHILLIPSON wählt in seinem Aufsatz zur Schottischen Aufklärung die gleiche Vorgehensweise, wenn er sich bei seinem Versuch, die intellektuelle Kultur der Schottischen Aufklärung in ihren historischen Kontext zu stellen, darauf konzentriert, deren philoso-

phische und historische Ideen zu entwickeln. Dabei ist sein Hauptaugenmerk nach eigenem Bekunden „auf das Unterfangen der schottischen *literati*, das zu entwickeln, was David Hume als eine Wissenschaft vom Menschen beschrieb“ (PHILLIPSON 1996, S.9) gerichtet. Aus sozialgeschichtlicher Perspektive ist auffallend, dass der größte Teil der sogenannten *literati* einer klar zu umreisenden sozialen Gruppe zugehörte. Sie verdienten sich ihren Lebensunterhalt als Pfarrer, Mediziner, Juristen oder Universitätsprofessoren. Es gab unter ihnen wenige Händler oder Kaufleute oder Männer aus niedrigen sozialen Schichten. Neben den beruflichen Tätigkeiten ist die Tatsache bemerkenswert, dass die meisten dieser *literati* eng mit dem Landadel verbunden waren. Entweder waren sie selbst in diesen hineingeboren oder hatten in ihn eingehiratet. Dieser Hinweis ist deshalb wichtig, weil der Landadel auf Grund des damaligen Wahlrechts die große Mehrheit der Wahlberechtigten stellte und in den schottischen Grafschaften die Kontrolle über das kirchliche, politische und wirtschaftliche Leben ausübte. Aus dieser Schicht gingen zwar nur wenige Staatsmänner hervor. Trotzdem hatte sie großen politischen Einfluss, da sie eine berufliche Elite bildete, die so etwas wie das „mittlere Management“ (sic PHILLIPSON) stellte (vgl. PHILLIPSON 1996, S.10).

Ausgehend von der Idee, den Begriff der Aufklärung am Denken und Handeln der Aufklärer festzumachen, werden im Rahmen dieser Arbeit die Denkansätze einiger englischer und schottischer Philosophen zu Fragen der moralischen Urteilsbildung vorgestellt. Da diese philosophischen Fragen aber nicht nur in akademischen Diskursen erörtert wurden, sondern möglicherweise auch Eingang in die Diskussionen einer sich entwickelnden bürgerlichen Öffentlichkeit fanden, werden in einem zweiten Teil dieser Arbeit einige Autoren moralistischer Schriften vorgestellt und einige ihrer Beiträge zu einer öffentlichen Diskussion und zur Aufklärung breiterer Bevölkerungsschichten näher betrachtet.

2.5. Englische und schottische Träger der Aufklärung und eine Vertreterin der Aufklärung

Eine zentrale Figur der britischen Aufklärung war JOHN LOCKE (1632-1704). Seine Philosophie wird in dieser Arbeit nicht im Einzelnen behandelt⁵, jedoch tauchen seine Gedanken immer wieder im Diskurs britischer Philosophen im 18. Jahrhundert auf, so dass es sinnvoll erscheint, ihn zusammen mit anderen Aufklärern vorzustellen. Nähere biographische Hinweise zu diesen Aufklärern finden sich im Anhang.

5 Insbesondere sein Beitrag zu Entstehung und Entwicklung des Begriffs des 'gentleman' werden hier nicht näher betrachtet, da sich das Augenmerk auf die Weiterentwicklung durch SHAFTESBURY richtet.

Ein Kennzeichen vieler Aufklärer ist ein positives Bild vom Menschen. Eine Ausnahme davon ist der Satiriker JONATHAN SWIFT (1637-1745). Er teilte zwar anfangs die positive Einstellung den Menschen gegenüber, war jedoch in seinen späteren Lebensjahren ein ausgeprägter Misanthrop, und seine Schriften wirkten oft derb und mitleidlos, sein moralischer Anspruch war jedoch stets hoch. Im Gegensatz zu anderen hier behandelten Aufklärern zweifelte er an der Fähigkeit des Menschen, sich niederen Instinkten zu entziehen (vgl. DRESCHER 1979, S.457).

Einer der in den letzten Jahren wieder verstärkt in das Interesse der Forschung geratenen Philosophen ist ANTHONY ASHLEY COOPER, der dritte Earl of SHAFTESBURY (1661-1713). Er gilt in der Geschichte der Ethik als Begründer der Ethik des *moral sense*. Ein radikaler Gegner SHAFTESBURYS in der Frage der Entstehung moralischer Urteile war BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733). Mit dessen Ideen setzte sich wiederum der schottische Philosoph FRANCIS HUTCHESON (1694-1746) kritisch auseinander, indem er die Gedanken SHAFTESBURYS aufgriff, systematisierte und zu einer Theorie formte. Schließlich sind DAVID HUME (1711-1776) und ADAM SMITH (1723-1790) zu nennen. HUME ging wie selbstverständlich davon aus, dass es einen moralischen Sinn gebe, sein Begriff der *sympathy* bildete einen Beitrag zum Diskurs über die Entstehung moralischer Urteile. SMITH untersuchte nicht nur die Entstehung des Reichtums der Nationen, sondern setzte sich ebenfalls mit moralphilosophischen Fragen auseinander.

Zwei Autoren, die bewusst aufklärerisch wirken wollten, auch wenn es kein einheitliches Bewusstsein von einer Epoche der Aufklärung gab, waren JOSEPH ADDISON (1672-1719) und RICHARD STEELE (1672-1729), die, geprägt vom positiven Menschbild SHAFTESBURYS, dessen Ideen über die Herausbildung eines Gentlemans über ihre Zeitschriften *The Tatler* und *The Spectator* verbreiteten. Auch SAMUEL JOHNSON, der Herausgeber des ersten Wörterbuchs der englischen Sprache, betätigte sich als Verfasser und Herausgeber von moralischen Wochenschriften.

Der Diskurs über die Aufklärung war überwiegend männlich geprägt, es gab jedoch auch Frauen, die sich mit der spezifischen Rolle von Frauen in der Aufklärung auseinandersetzten und insbesondere eine gleiche Bildung für Jungen und Mädchen, respektive Männer und Frauen, forderten. Unter diesen war MARY WOLLSTONECRAFT herausragend.

2.6. Zusammenfassung

Im vorangegangenen Kapitel wurde, ausgehend von der Frage, ob der Begriff der Aufklärung für die philosophische Bewegung im 18. Jahrhundert in Großbritannien angemessen sei, der Versuch unternommen, darzulegen, warum diese Frage trotz einiger Einwände zu bejahen sei. Als Hauptgrund konnte angeführt werden, dass es in England und Schottland, genau wie im übrigen Europa, eine Reihe von Philosophen gegeben hat, die sich zwar selbst nicht als Aufklärer verstanden und sich auch kein eigenständiges Programm der Aufklärung zu eigen gemacht hatten, jedoch aufklärerisches Gedankengut vertraten.

Dieser Vorstellung vorausgegangen war die Beschreibung der Unterschiede zwischen englischer und schottischer Aufklärung und der historischen Entwicklung, die zu diesen Unterschieden geführt hatte. Ein Aspekt dieser Unterschiede ist die unterschiedliche Entwicklung einer gebildeten Öffentlichkeit in England und Schottland. Diesem Aspekt wird im Verlauf der Arbeit noch nähere Aufmerksamkeit zuteilwerden.

3. Beiträge SHAFTESBURYS zum philosophischen Diskurs der englischen und schottischen Aufklärung

Nachdem im vorangegangenen Kapitel einige Vertreter der englischen und schottischen Aufklärung vorgestellt wurden, werden in den beiden folgenden Kapiteln Aspekte des Diskurses dieser Aufklärer rekonstruiert. Die beiden im Zusammenhang dieser Arbeit interessierenden Fragen sind dabei zum einen diejenige, ob der Mensch von Natur aus eher zum Altruismus oder zum Egoismus neigt, und zum anderen die nach der Entstehung moralischer Urteile. Bei der Diskussion beider Fragen spielt SHAFTESBURY eine wesentliche Rolle. Er geht davon aus, dass der Mensch darauf angelegt ist, nach Schönheit und Harmonie mit der Schöpfung zu streben.

Des Weiteren wird in der Nachfolge SHAFTESBURYS die Idee diskutiert, dass Menschen mit einem moralischen Sinn ausgestattet sein könnten. SHAFTESBURY selbst hat diesen Begriff nur in einer Randnotiz benutzt und ihn auch nicht weiter entfaltet. Trotzdem wird immer wieder auf ihn als der Urheber einer Theorie des moralischen Sinnes verwiesen, obwohl die eigentliche Theorie erst HUTCHESON im Anschluss an SHAFTESBURY erarbeitet hat. Auf diese Theorie und ihre Weiterentwicklung wird dann im nächsten Kapitel einzugehen sein.

3.1. Eine Philosophie der Gefühle

Nachdem Religion und Metaphysik als Quelle für moralische Orientierung in die Krise geraten waren und das menschliche Leben seit Renaissance und Humanismus immer stärker individualisiert und säkularisiert wurde, rückte zur Zeit der Aufklärung, in der sich

diese Tendenzen noch radikalisierten, die Betrachtung des Gefühls als eine mögliche Begründung für moralisches Bewusstsein in den Fokus philosophischer Überlegungen. Aus der Trennung von Religion und Moral auf der einen und Moral und Politik auf der anderen Seite ergab sich nun die Notwendigkeit, neu zu begründen, worauf soziales Zusammenleben basierte (vgl. BAUM 2001, S.18). Eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis nimmt ANGELICA BAUM in ihrer Arbeit über *Selbstgefühl und reflektierte Neigung* vor. Dieses Werk bietet wertvolle Hinweise zum Verständnis des philosophischen Gefühls, weshalb es im Folgenden vielfach zitiert wird.

Ungelöste Probleme der Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie führten zu dem Diskurs der Gefühle. In diesem Diskurs geht es primär um die Frage, „was das Selbst ausmacht und wie mit Gefühlen umgegangen werden soll“ (BAUM 2001, S.18). Diese Fragestellung ist allerdings nicht neu, sondern wurde schon in der Antike behandelt. So stellte schon ARISTOTELES der *Nikomachischen Ethik* die Frage nach dem rechten Umgang mit unseren Gemütsregungen voran. Ihm geht es um die „Konstituierung einer spezifisch menschlichen Ordnung des Gemüts“ (BAUM 2001, S.19), während „die Stoa die Gemütsbewegungen in eine kosmisch-natürliche Ordnung einbindet“ (ebd.). SHAFTESBURY knüpft an diese beiden Vorstellungen an und deutet die Gefühle als natürliche Strukturen des menschlichen Gehirns (vgl. ebd.). Bevor auf den Inhalt des Gefühlsbegriffs in der englischen und schottischen Aufklärung näher eingegangen wird, soll im Folgenden ein Blick auf die Etymologie des Begriffs geworfen werden.

3.1.1. Zur Entwicklung des philosophischen Begriffs des Gefühls

Während die Frage nach einer Ordnung des Gemüts schon in der Antike gestellt wurde, findet sich ein eigenständiger philosophischer Begriff des Gefühls nach GRIMM erst am Ende des 17. Jahrhunderts in Wörterbüchern, und erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wird der Begriff reflektiert und terminologisch schärfer umrissen (RITTER 1974, Spalte 82). Im Spannungsfeld zwischen Anthropologie und Psychologie, Ethik und Ästhetik entwickelt SHAFTESBURY eine Fragestellung, welche die instrumentelle Behandlung der Affekte und physiologisch-deskriptive Behandlung der Leidenschaften ablöst (vgl. BAUM 2001, S.23). Im Zusammenhang mit seiner Theorie über die Stellung und Bestimmung des Menschen im Universum begründet er seine Lehre vom moralischen Gefühl. Mit dieser Lehre leitet er eine epochale Wende ein, indem er das Gefühl als Grund und Träger menschlicher Entscheidungen und Urteile betrachtet, wo die Vernunft nicht mehr diese Aufgabe übernimmt (vgl. RITTER 1974, Spalte 96). „Der Mensch ist dadurch gekennzeichnet, daß er – im Unterschied zur Tier- und Pflanzenwelt – mit «mind» begabt ist, d. h. die Fähigkeit hat, über sich selbst zu reflektieren“ (ebd.). Diese Fähigkeit nennt Shaftesbury *reflected sense* oder *moral sense* oder auch *sense of right and wrong* (vgl. ebd.). Die Gefühlslehren, die

im Laufe des 18. Jahrhunderts entstehen, bleiben fragmentarisch. Allerdings zeigen sich im populären Schrifttum der Aufklärung Spuren eines Paradigmenwechsels. Hier wird der Begriff des Gefühls zwar unsystematisch, aber in seiner ganzen Tragweite entfaltet (vgl. BAUM 2001, S.23). Zunächst wird der Begriff unspezifisch für heftige Gemütsregungen oder Leidenschaften als Synonym zu *affectio*, *affectus* oder *passio* verwendet. Er bezeichnet aber auch die reflektierten Gemütsbewegungen, wie Gefühle von Lust oder Unlust, Zustimmung oder Ablehnung. Damit umfasst er sowohl elementare Sinnesregungen, *instincts*, aber auch *sentiments*, also Gemütsbewegungen im eigentlichen Sinne (vgl. BAUM 2001, S.25). KANT unterscheidet zwischen Empfindung und Gefühl, Empfindung ist demnach die „objektive Vorstellung der Sinne“. Diese rechnet er als Wahrnehmung eines Gegenstandes dem Erkenntnisvermögen zu. Gefühl ist dagegen das, was an einem Wahrnehmungsakt jederzeit bloß subjektiv bleibe und nicht zur Vorstellung eines Gegenstandes beitrage (vgl. HENCKMANN 1973, S.524, Anführungszeichen dort). Das bedeutet, wenn jemand ein vierbeiniges Wesen auf der Straße als Hund identifiziert, entspricht dies der Vorstellung seiner Sinne, ist also Empfindung, hat er Angst vor dem Hund, ist es ein Gefühl, das er allein hat.

Aus etymologischer Perspektive ist mit ‚Gefühl‘ oder ‚sentiment‘ zunächst eine Art erweiterter Tastsinn gemeint, eine Möglichkeit der Sensibilität, die Menschen und Tieren gemeinsam ist, die den Menschen aber auch als ein Lebewesen auszeichnet, das besonders fein empfinden kann. In diesem Zusammenhang findet sich die Vorstellung, dass es ein Selbstgefühl gebe, das die Grundlage für Sinnesempfindungen bildet. Hier gehen Wahrnehmungs- und Empfindungsseite ineinander über. Obwohl im gängigen Sprachgebrauch die Ausdrücke „Gefühl“ und „Empfindung“ häufig synonym wiedergegeben werden, gibt es eine vage Differenzierung zwischen eher sinnlicher Wahrnehmung und mehr geistigem Empfinden (vgl. BAUM 2001, S.25f.). Mit dem um 1700 weit verbreiteten Bild der Seele als Saiteninstrument ist „die Vorstellung einer gleichsam ästhetischen Zusammenstimmung der Gemütsvermögen, wie sie sich, noch theologisch überformt, in den Schriften der Cambridge Platonists findet“ (BAUM 2001, S.26) verbunden⁶.

3.1.2. Gefühlslehren in der englischen und schottischen Aufklärung

Die Gefühlslehren der englischen Frühaufklärung und der schottischen Aufklärung sind von LOCKE geprägt. In diesen gab es eine Spannung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, die nicht aufgelöst wurde. Von LOCKE bis HUME tauchen die Begriffe *sensation*, *emotion*, *affection*, *inner sense*, *passion*, *sentiment*, *feeling*, *common sense* auf. Die spezifische Bedeutung dieser Begriffe herauszuarbeiten wäre die Aufgabe einer anderen, sprachwissenschaftlich ausgerichteten Arbeit. BAUM gibt einige Erläuterungen zu den Begriffen *affec-*

⁶ Auf die *Cambridge Platonists* wird an späterer Stelle einzugehen sein.

tion und *sense*. Demnach ist mit *affection* „ein Gemütszustand, eine emotionale Disposition oder ein Hang, der durchaus sinnlichen Ursprung hat, bezeichnet“ (BAUM 2001, S.27). Der Begriff *sense* sei schlecht zu übersetzen und beinhalte „sowohl Aspekte der äußeren Sinne wie auch eines unbestimmten inneren Sinnes“ (ebd.). Um 1700 umfasst der innere Sinn vage die Fähigkeiten des Gemeinsinns, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses (vgl.ebd.).

Die Entstehung des Konzepts eines *inner sense* wurde lange Zeit SHAFTESBURY zugeschrieben. Es ist jedoch schon nach 1660 in den Lehren der Platonisten von Cambridge angelegt. Die Platoniker von Cambridge, eine Gruppe von anglikanischen Metaphysikern und Moralisten vertrat die Ansicht, dass moralische Urteile mathematischen ähnelten.

„Sie versuchten u. a. eine Gegenposition zum Materialismus, Empirismus und zum Werterelativismus zu entwickeln, wie sie ihrer Meinung nach vor allem bei BACON und HOBBS in Erscheinung getreten waren. In religions- und moralphilosophischer Hinsicht standen die Cambridger Platonisten auch in Opposition zum Calvinismus und bemühten sich, fundamentale religiöse und moralische Überzeugungen mit einem intuitionistischen Vernunftbegriff zu erklären und zu rechtfertigen“ (SPRUTE 1980, S.35).

Sie wollten als Grundsatz des Christentums hervorgehoben wissen, dass Sittlichkeit wichtiger sei als das Dogma; dass zudem Sittlichkeit in erster Linie eine Angelegenheit der Liebe sei, durch welche die Menschen sich gegenseitig die Liebe Gottes zeigen. Die Fortschritte in den Naturwissenschaften begrüßten sie sehr und sahen in ihnen nichts, was den Kern des Glaubens bedrohen könnte (vgl. SCHNEEWIND 2003, S.276). Von dieser Gruppe ging eine eigentümliche Anziehungskraft aus, die BAUM auf die Überlagerung von mystischen und wissenschaftlichen Denkweisen zurückführt. Grundlage der Religion war für die Platoniker von Cambridge der Primat der Vernunft, dabei sollte das Herz des Menschen als eine Quelle der praktischen Vernunft dienen, die wiederum das Fundament für den Glauben bildete. Sie waren keineswegs wissenschaftsfeindlich gesinnt und standen der *Royal Society* nahe (vgl. BAUM 2001, S.104). In der Kritik an der Lehre HOBBS' waren sich die Platoniker von Cambridge mit den Vertretern der Lehre des *moral sense* einig, deren Gefühlsmoral standen sie jedoch entgegen (vgl. PARK 1995, S.15f.).

Die Vorstellung des *inner sense* umfasst sowohl eine ästhetische als auch eine moralische Dimension des Fühlens, die jedoch nicht deutlich voneinander abgegrenzt sind. Der Begriff des *moral sense*, auf den später noch ausführlich einzugehen sein wird, findet sich nur in einer Randnotiz bei SHAFTESBURY. Weitgehend synonym gebraucht werden die

Ausdrücke *sentiment* und *emotion*, seltener auch *feeling*. Auch zwischen *affection* und *passion* wird nicht immer unterschieden. Ähnliches gilt für *judgement* und *understanding*, auch diese sind sich in ihrer Bedeutung sehr nahe (vgl. BAUM 2001, S.28).

In den Moralischen Wochenschriften ist ebenfalls eine Veränderung in der Bedeutung des Gefühlsbegriffs zu erkennen. Während ADDISON im *Spectator* Nr. 411 vom 21. Juni 1712 noch sagt: "The sense of feeling can give us a notion of shape" und damit das Fühlen noch in der Nähe des Tastens ansiedelt, gibt es in den Jahren bis 1740 eine Emotionalisierung des Begriffs *sentiment* (vgl. BAUM 2001, S.28).

Alle erwähnten Begriffe des Gefühls sind schwer zu übersetzen, da der Wortgebrauch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mehrdeutig bleibt. In Abgrenzung zu den Affekten, Begierden und Leidenschaften ist dem Gefühl eine gewisse Reflexivität zu Eigen, und daher kommt ihm ein kognitives Moment zu (vgl. BAUM 2001, S.29).

Im ersten Buch der *Inquiry* unternimmt SHAFTESBURY eine Differenzierung der Gemütsbewegungen, indem er an die traditionelle Unterscheidung von Begierde, Leidenschaft und Neigung anknüpft, um dann das Phänomen des Gefühls von diesen abzugrenzen. In seiner Gefühlslehre unterscheidet er die natürliche Neigung und die reflektierte Neigung, und er unterscheidet moralische – *sense of right and wrong* – und ästhetische – *sense of order and proportion* – Aspekte des Fühlens. Diese Aspekte zusammen bilden die Grundlage des *inner sense*. Dieser ist nicht nur Ausdruck eines sinnlichen Erlebens oder Wollens, sondern er enthält auch ein Moment der Antizipation bzw. Intentionalität (vgl. BAUM 2001, S.36f). Im Folgenden wird nach einigen Hinweisen auf den Begriff der Geselligkeit bei SHAFTESBURY näher auf die Lehre von den Affekten einzugehen sein.

3.2. Geselligkeit und Affekte bei SHAFTESBURY

SHAFTESBURY geht davon aus, dass der Mensch von Natur aus gesellig sei. Diese Geselligkeit ergebe sich aus den Affekten. Die Lehre von den Affekten diene dazu, die Philosophie des Egoismus zu bekämpfen (vgl. KLEIN 1994, S.56). Wenn der Mensch dem Allgemeinwohl dient, kann „das Prinzip der Harmonie auch in seinem gesellschaftlichen Zusammenleben zur Geltung“ (ENGBERS 2001, S.13) kommen.

Die menschliche Geselligkeit ist nach SHAFTESBURYS Ansicht ein zuverlässiges Kriterium der Sittlichkeit (vgl. KLEIN 1994, S.29 und 57). Denn nicht „schon Gebot oder Gesetz, sondern erst die Tatsache der Gegenwart von Anderen und damit der gleichsam ererbten Normen“ (BAUM 2001, S.197) bilden die Grundlage der Sittlichkeit. Mit dem Begriff der Geselligkeit lassen sich solche Affekte umschreiben, von denen SHAFTESBURY sagt, dass sie Menschen aus der Einsamkeit in eine fruchtbare gesellschaftliche