

gegen die Antients vorgebracht wird. Die *Moderns* sorgen im Gegenzug mit ihrem autoritätsheischenden ›Archivfund‹ für neuen Zufluss zu ihrer Vereinigung, indem sie ihre Anciennität behaupten und den bourgeois Status quo verteidigen. Dass die Rezeption Lockes aber nicht erst zur Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzt und die Verknüpfungen zwischen spekulativer Freimaurerei und modernen Moralethikern sehr viel früher einsetzen und tiefergehend sind, wurde bereits deutlich gemacht.

Die von einem Vertreter der *Moderns* verfassten *Masonicus*-Aufsätze (1797), um die es im Folgenden gehen wird, stehen in dieser Tradition und sind Ausdruck einer mittlerweile gefestigten britischen Reformbewegung,⁶⁴ die die ›wahren‹ Ziele, Praktiken und Absichten der Gemeinschaft recht ausführlich expliziert, um sich einerseits mit dem Vorwurf, eine hedonistische Vereinigung zu sein, auseinanderzusetzen und sich andererseits vor dem Hintergrund politisch subversiver kontinentaler Spielarten der Freimaurerei der Einstufung als politisch zu erwehren.

Der freimaurerische Charakter und die Mechanismen seiner Formierung (*Masonicus*-Aufsätze 1797)

Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Umbrüche auf dem Kontinent fühlen sich in den 1790ern konzeptionelle Vordenker der Freimaurerei in England noch einmal besonders aufgerufen, in den einschlägigen freimaurerischen Journalen ihren Zusammenschluss vor dem Vorwurf, ein politisch subversiver Vergnügungsclub zu sein, zu verteidigen. Ebenso wenig wie eine Maus in der Lage sei, Berge zu bewegen und der Mensch die wilde See beruhigen könne, sei es dem prinzipientreuen Maurer mög-

64 In den 1780ern werden britische Logenreformer auch von deutschen spätaufklärerischen Schriften und einflussreichen moralisierenden Neukonzeptualisierungen inspiriert. Sie werden rezipiert und färben die Interpretation dessen, was Freimaurerei ist und wie sie funktioniert, ein, sodass sich gewisse Parallelen zu Reformbewegungen in Deutschland nach dem Wilhelmsbader Konvent feststellen lassen, denen hier leider nicht ausführlicher nachgegangen werden kann. Siehe u.a.: Ludwig Hammernayer: Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe- und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften, Heidelberg 1980 und Florian Maurice: Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin, Tübingen 1997. Keineswegs sollte aber der Eindruck entstehen, dass die Ethisierung der Freimaurerei erst durch die Lektüre deutscher spätaufklärerischer Schriften angestoßen wurde. Moralisierende Absichten sind bereits in den frühen Konstitutionen der Zunft als wesentliches Merkmal ihres Zusammenschlusses angelegt und werden im Rahmen einer übergreifenden *Reformation of Manners* seit Ende des 17. Jahrhunderts neu entdeckt, interpretiert und weiter ausgeführt.

lich, eine entehrende Handlung zu vollziehen, heißt es in dem Aufsatz *The Question, ›of what use is Free-Masonry to Mankind?‹ answered*, den das *Freemasons' Magazine and Cabinet of Universal Literature* im April 1796 publiziert. Denn

»Maurerei besteht in tugendhafter Vervollkommenung, heiterem und unschuldigem Zeitvertreib, nicht Ausschweifung und Exzess. [...] Nur dieses Verhalten allein kann die alte Pracht des Handwerks (*craft*) wiederherstellen. Unsere großzügigen und guten Taten müssen unseren Ehrentitel zugunsten der *Maurerei* hervorheben und die Geordnetheit unseres Verhaltens muss ihren Einfluss und ihre Nützlichkeit zur Schau stellen. Dann wird die Welt die Heiligkeit unserer Sitten bewundern und unser einheitliches Benehmen wirksam mit den Grundsätzen, welche wir ausüben und verehren, in Einklang bringen.«⁶⁵

Deshalb würden jene arg enttäuscht, die hinter der Freimaurerei eine bacchantische Vereinigung vermuten, die unehrenhafte Zwecke verfolgt.

»Unsere Gemeinschaft lässt in der Tat zu passender Zeit und in Abständen allen schicklichen Frohsinn, Feierlichkeit und Heiterkeit des Gemüts zu; tatsächlich aber werden unsere Versammlungen vornehmlich zu höchst nützlichen und erhabenen Zwecken einberufen: zur Reinigung des Herzens, Korrektur der Umgangsformen und Erleuchtung des Verstandes. So sind das Nützliche und das Angenehme bei uns glücklich vereint, Unterricht und Vergnügen ineinander übergehend. Ordnung, Anstand, Eintracht und Selbstgefälligkeit sind ständige Begleiter unserer Logen.«⁶⁶

Die Freimaurer versuchen, ihre gesellschaftliche Aufgabe und ihre Nützlichkeit als »moralisches System, das durch eine geheime und doch verlockende Kraft das menschliche Herz jeder sozialen Tugend geneigt

65 »Masonry consists in virtuous improvement, in cheerful and innocent pastime, and not in debauchery or excess. [...] It is this conduct which can alone retrieve the ancient glory of the craft. Our generous and good actions must distinguish our title to the privileges of *Masonry*, and the regularity of our behaviour display the their influence and utility. Thus the world will admire our sanctity of manners, and effectually reconcile our uniform conduct with the incomparable tenets we profess and admire.« »The Question, ›of what use is Free-Masonry to Mankind?‹ answered«, in: *The Freemasons' Magazine and Cabinet of Universal Literature*, Bd. VI, April 1796, S. 217-223, hier: S. 219.

66 »Our association indeed admits of all becoming cheerfulness, festivity, and gaiety of temper, at suitable seasons and intervals; but, indeed, our assemblies are principally convened for the most beneficial and exalted purposes: for purifying the heart, correcting the manners, and enlightening the understanding. Thus the useful and the agreeable are by us happily united; instruction and pleasure are blended together. Order, decorum, concord, and complacency, are constant attendants upon our lodges.« Ebd., S. 222f.

macht«,⁶⁷ gegen jeglichen Vorwurf des nutzlosen Konsums zu rechtfertigen, indem sie ihren Mitgliedern ein distinguiertes Charakterbild zuschreiben und explizieren, inwiefern ihre Praktiken diesem zuarbeiten.

Zu leisten versucht dies beispielsweise eine im Jahre 1797 im *Scientific Magazine, and Freemasons' Repository* publizierte Serie von sechs *Essays on the Masonic Character*. Der unter dem Pseudonym *Masonicus* schreibende Autor wurde – so erfährt man aus einem späteren, elften Band – am 17. Februar 1792 in der *Lodge of Amity* No. 224 in Preston, Lancashire in den ersten Grad aufgenommen und am 12. Juli 1793 vom zweiten in den dritten Grad erhoben. (Abb. 28) Als Mitglied der *Lodge of Antiquity* No. 1 übte er zahlreiche »respektvolle und vertrauensvolle Ämter mit Talent und Energie« aus. Privat sei er ein Mann von »feinen Manieren, freundlicher Aufmerksamkeit, Emsigkeit und vorbildlicher Bescheidenheit« gewesen.⁶⁸ Nachforschungen in den Registern der Großloge der *Moderns* haben ergeben, dass die einzige Person, die in die *Amity Lodge* No. 224, Preston am 17. February 1792 aufgenommen wurde, ein gewisser Thomas Bradshaigh war. Ein Thomas Bradshaw trat auch 1795 in die Londoner *Lodge of Antiquity* No. 1 (heute No. 2) ein, was wiederum mit der Beschreibung des *Masonicus* korrespondiert. Im Register der *Amity Lodge* No. 224 in Preston ist Thomas Bradshaigh als Rechtsanwalt (*attorney*) aufgeführt und auch in den Protokollen der Londoner *Lodge of Antiquity* No. 1 ist er im Zuge seiner Wahl zum Sekretär der Loge als Anwalt (*counsel*) mit der Adresse Garden Court, Temple, einem eng mit der juristischen Profession verbundenem Bezirk, verzeichnet.⁶⁹

Wieder ist es ein Jurist, der sich wie zuvor William Hutchinson (1732-1814), ein bekannter Anwalt in Barnard Castle, um die Aufschlüsselung der Wirkungsweise der Freimaurerei bemüht. Als Vehikel einer generellen Reformation des Verhaltens und Motor der Formierung einer modernen Zivilgesellschaft übt die Freimaurerei auf Rechtsgelehrte eine

67 »a moral system; which, by a secret, but attractive force, disposes the human heart to every social virtue.« Ebd., S. 217 u. 222.

68 »A Brief Memoir of *Masonicus*«, in: *Scient. Mag.*, Bd. XI, August 1798 including an engraved portrait.

69 »The October Minute is the last in the handwriting of MacArthur. Owing to professional engagements he now resigned his Office, and Br. Thomas Bradshaw of Garden Court, Temple, who had been admitted in April, 1795, was elected Secretary in his place.« Captain C.W. Firebrace's Eintrag die Protokolle zum 23. November 1796 betreffend, in: Records of the Lodge Original No. 1 now the Lodge of Antiquity No. 2 of the Free and Accepted Masons of England acting by Immemorial Constitution, Bd. II, Privatdruck 1926, S. 121. Siehe auch Bradshaws Eintrag in der Mitgliederliste, wo er als »Bradshaw, Thomas, Counsel« gelistet ist. (S. 248). Dieser Liste ist auch zu entnehmen, dass er in den Jahren 1796, 1797 als Sekretär und 1798 als Junior Warden der Loge tätig war.

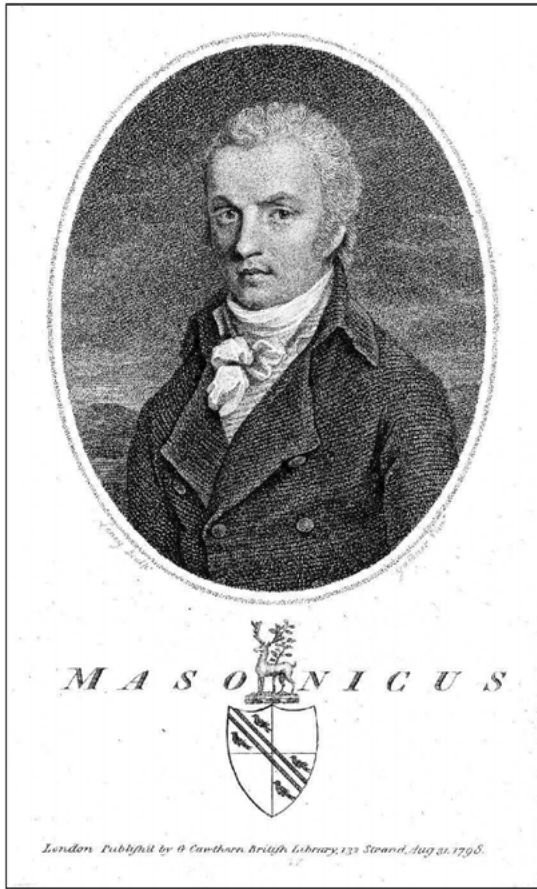


Abb. 28: Portrait des Masonicus alias Thomas Bradshaw (1798)

besondere Faszination aus. Zumal diese vor ihrem beruflichen Hintergrund Experten für juristische Akte der Selbstkonstituierung und der Selbstgesetzgebung sind. Zur Entwicklung eines funktionierenden Regelsystems, innerhalb dessen sich der Mensch als »soziales Wesen« entfalten und fortbilden kann, vermögen sie auf besondere Weise beizutragen. Dieser Thomas Bradshaw also liefert – wie er in seinem ersten Essay einleitend erklärt – die lang ausstehende Charakterstudie des Freimaurers und seiner Eigenarten, wie sie ihm durch spezifische Praktiken und lei-

tende Prinzipien innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenschlusses aufgeprägt werden.⁷⁰

Der Charakterbegriff wird im 18. Jahrhundert zur Signatur spezifischer Freiheitsrechte, die den auf Performanz angelegten Selbstentwurf einschließen und auf neue soziale Distinktionsmöglichkeiten innerhalb der *Commercial Society* verweisen. Charakterbilder historischer Persönlichkeiten, Schilderungen dramatischer und Analysen verschiedener Nationalcharaktere, wie beispielsweise des Schottischen in der November-Ausgabe des Jahres 1797, stehen Ende des Jahrhunderts – diesen Eindruck vermitteln die Ausgaben des *Freemasons' Repository* – auch bei den Lesern freimaurerischer Magazine hoch im Kurs. Die Studie des *Masonicus* soll nun über die beiden als hinlänglich bekannt vorausgesetzten positiven Charaktereigenschaften des Freimaurers, nämlich universelles Wohlwollen (*benevolence*) und Wohltätigkeit (*charity*), hinausgehen. Er beschließt, dies unter Vernachlässigung all jener schlechten Beispiele zu tun, die den Gesamteindruck trüben, seines Erachtens jedoch einen zu vernachlässigenden Teil der Vereinigung ausmachen. Als erhabener Kenner des »wahren« freimaurerischen Charakters wisse er zu unterscheiden und er bietet in den einleitenden Worten des ersten Essays dem Herausgeber der Zeitschrift nun an, seinen Lesern ein treuliches Charakterbild des Freimaurers unter Berücksichtigung der leitenden Grundsätze und Praktiken der Vereinigung zu zeichnen.

Masonicus bezeichnet als die drei Hauptaufgaben der Institution, »die Temperamente auf einer eigenen Grundlage zu regulieren und zu festigen, die nobelsten Kräfte und Genussfähigkeiten zu trainieren und voranzutreiben sowie einen hervorragenden Geschmack zu formen und diesen stetig zu veredeln.«⁷¹ Das Schöne und das Nützliche stehen hier explizit in keinem Widerspruch zueinander, sondern teilen einen gemeinsamen Vollkommenheitsanspruch, der sich am gelingenden Leben bemisst und dessen Ausgangspunkt der menschliche Habitus bildet.⁷²

70 »Essay I on the peculiarity of the Character of Masons«, in: *Scient. Mag.*, Bd. VIII, Mai 1797, S. 333-335.

71 »[...] to regulate and fix our tempers upon a proper basis, to exercise and call forth into action our noblest powers and faculties of enjoyment, and to form and improve an excellent taste.« »Essay I on the peculiarity of the Character of Masons«, in: *Scient. Mag.*, Bd. VIII, Mai 1797, S. 334.

72 Zur Funktion des Begriffs der »Vollkommenheit« in der Ästhetik und Philosophie Alexander G. Baumgartens und zur Reformulierung von Vollkommenheit als gelingendes Leben vgl. Christoph Menke: »Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion: Zur Genese und Dialektik der Ästhetik«, in: *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, hg. von Andrea Dern und Ruth Sonderegger, Frankfurt a.M. 2002, S. 19-48; ders., »Wozu Ästhetik?«, in: *Ästhetik. Aufgabe(n) einer Wissenschaftsdisziplin*, hg. von Karin Hirdina und Renate Reschke, Freiburg i.Br. 2004, S. 187-197.

Innerhalb der Essays über den masonischen Charakter wird häufig und explizit der Terminus *habit* verwendet. Dieser wird dabei sehr komplex gefasst; es ist nicht nur von einem »habit of mind« die Rede, sondern auch von »habits of life and character«. Dies greift modernen sozialwissenschaftlichen Fassungen des Habitusbegriffs vor. *Habit* kann bereits hier als eine »generative Matrix« des individuellen Gesamtverhaltens im Sinne Bourdieus interpretiert werden, als ein Komplex von kognitiven, ethischen und affektiven Dispositionen.⁷³ Diese ergeben sich allerdings nicht einfach aus der Entfaltung und Festigung natürlicher Prädispositionen durch Gewohnheitsbildung, sondern schließen auch deren Korrektur durch aktive Selbstformung des Charakters und selbstbestimmte Lebensführung ein. In der Sache überschreitet dieser Entwurf das im 20. Jahrhundert von Bourdieu reformulierte und neubegründete Konzept in mehrfacher Hinsicht: Bourdieu hat den Habitus als eine unbewusste strukturelle Disposition gekennzeichnet, ein »erworbenes System von Erzeugungsschemata«, welches auf dauerhaften und systematischen Dispositionen beruht und eine »unbegrenzte Fähigkeit ist, in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen ihrer eigenen Erzeugung liegen«.⁷⁴ *Masonicus* hält jedoch auch die bewusste Formung und Modifikation eines Habitus für möglich. Auch die individuellen *modi generandi*, die Bourdieu immer als strukturelle Varianten des Habitus einer spezifischen sozialen Schicht versteht, werden von ihm im Verhältnis zum Klassenhabitus flexibler gedacht. Vor dem Hintergrund der Mobilität von Eigentum, von Kommerz und damit auch der *social personality* im 18. Jahrhundert, scheint – so kritisiert Eleonore Kalisch zu Recht – im Begriff des Klassenhabitus »die Komplexität sozialer Wechselwirkung als Rahmen individueller Habitusbildung hier [bei Bourdieu, K.H.] auf ein allzu grobes Raster reduziert«.⁷⁵

»Die Homogenität von Lebensbedingungen und -interessen erlaubt nach speziellen Interaktionsordnungen zu fragen, doch sie bietet keine Grundlage, um eine homogene Habitusform innerhalb einer sozialen Klasse zu konstatieren,

73 Bourdieu, Sozialer Sinn, S. 120.

74 Ebd., S. 102f.

75 Kalisch, Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie, S. 23f. Eleonore Kalisch argumentiert vor allem im Rückgriff auf J.P. Pocock: *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History*, Cambridge 1985. Auf den hohen Grad sozialer Mobilität und die auf wirtschaftlicher Instabilität beruhende Wandelbarkeit der Lebens- und Arbeitsumstände verweist bereits Dorothy M. George. Siehe George, *London Life in the Eighteenth Century*, Kap. 6, S. 262ff.

die für individuelles Verhalten bis in körperliche Haltungen und Bewegungsweisen hinein konstitutiv sein könnte. Natürlich haben feste soziale Milieus, die durch bestimmte Beziehungsmuster und kooperative soziale Praktiken strukturiert sind, einen großen Einfluss auf die Habitusbildung, dennoch werden ähnliche Lebensbedingungen, Handlungsanforderungen und Gestaltungsmöglichkeiten sehr unterschiedlich verarbeitet. Umgekehrt erfasst sozialer Wandel nicht nur einzelne Klassen oder Schichten, sondern jeweils ganze Gesellschaften. So ergeben sich aus ökonomischen und technologischen Umwälzungen neuartige Bedingungen sozialer Wechselwirkung, die alle Gruppen betreffen und Habitualisierungen quer zu sozialen Abgrenzungen führen.«⁷⁶

Die gleichermaßen als Chance und Gefahr eingeschätzte soziale Mobilität aufgrund wirtschaftlichen Erfolges oder Misserfolges bildet auch den Ausgangspunkt des freimaurerischen ethischen Bildungsanspruches und den Wunsch einer allgemeinen Verfeinerung gesellschaftlicher Umgangsformen. Der in freimaurerischen Schriften entworfene Ansatz einer Korrektur des individuellen Habitus über die selbstbestimmte Lebensführung und aktive Selbstformung des Charakters ist in den Kontext einer freimaurerischen Gesamtkonzeption eingebunden, wie sie sich aus dem Wertegefüge freimaurerischer Reformer seit den 1770er Jahren herauslesen lässt.⁷⁷ Der Mensch sei ein *second maker*; er könne selbst aktiv werden, da er die Kompetenz besitzt, unter göttlicher Führung sich und der ihn umgebenden Gesellschaft Form zu verleihen. Als *first parent*, der ursprünglich von einem intelligenten Wesen aus dem Staub der Erde geformt wurde und am Ende wieder zu Staub zerfallen wird, ist seine eigene Schaffenszeit begrenzt. Er ist ein *moral artist*, der – innerhalb des ihm gegebenen Zeitraums – über die Imitation der Natur als dem größten Werk Gottes, aus dem sich alle relevanten Gesetze ableiten lassen, das göttliche Werk fortführt. Die Kenntnis der Baupläne der Natur formt in ihm die Fähigkeit zu differenzieren und selbst künstlerisch tätig zu werden. Die Begegnung mit »gay and sprightly beauties« diene der Formierung eines »soliden und rationalen Geschmacks« und von *mind-habits*, die sich anschließend schematisch auf andere (Lebens-)Situationen übertragen lassen.

76 Kalisch, Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie, S. 23f.

77 Vgl. Jacob, *Living the Enlightenment*, S. 55. Wie in den bisherigen Ausführungen sichtbar geworden ist, ist die Freimaurerei kein homogenes Gebilde, das von Zeitumständen, von inneren und äußeren Auseinandersetzungen verschont ist. Deshalb ist es so problematisch, überhaupt von der Freimaurerei zu sprechen, und dennoch kommt man im Zuge des Schreibens sehr schnell in die Verlegenheit, den Artikel zu verwenden.

Der fünfte Essay Thomas Bradshaws über den freimaurerischen Charakter, der das soziale Prinzip der Pflichterfüllung verhandelt, wird mit einem Zitat aus den *Elements of Criticism* (1762) des schottischen Philosophen Henry Home Lord Kames (1696-1782) eingeleitet, in welchem dieser auf eine enge Verbindung von ästhetischer und ethischer Geschmacksbildung verweist:

»Mathematische und metaphysische Beweisführungen bezwecken weder eine Verbesserung des sozialen Umgangs noch sind die anwendbar auf die gewöhnlichen Lebensumstände: ein gehöriger, von rationalen Prinzipien abgeleiteter Kunstgeschmack jedoch stattet den vornehmen Bürger für den gesellschaftlichen Verkehr aus und bereitet uns darauf vor, im sozialen Gefüge würdevoll und schicklich zu handeln.«⁷⁸

Bradshaw nimmt dieses Kames-Zitat zum Anlass, die praktischen Folgerungen, die sich aus der Einsicht in die philosophischen Prinzipien der Freimaurerei ableiten lassen, zu diskutieren. Moralische Pflicht und menschliches Verhalten nach dem strengen Diktat der reinen Vernunft sollen nicht Theorie bleiben. Bradshaw sieht dabei in der Freimaurerei die Erfüllung der Aufforderung, die Lord Kames an die Leser seiner *Elements of Criticism* richtet, über die Kultivierung des individuellen Kunstgeschmackes zugleich eine Verfeinerung des eigenen sozialen Habitus zu erreichen. Die Untersuchung dieser *habits* und die Frage nach einer spezifisch freimaurerischen Habitusetik drängt sich also vor dem Hintergrund der Wahl des Terminus in den freimaurerischen Quellentexten förmlich auf. Habitualisierungsvorgänge im Sinne einer individuellen Verankerung moralischer, auf Ausgleich gerichteter Verhaltensstandards erfahren in den freimaurerischen ethischen Schriften des späten 18. Jahrhunderts eine explizite Ausformulierung. Wie Klaus Hammacher herausgearbeitet hat, stehen die Freimaurer in ethischer Hinsicht in aristotelischer Tradition. Sie knüpfen an Aristoteles' Habitusetik an, die Hammacher als eine Einübungsethik begreift: »[...] ›habitus‹ steht für den aristotelischen Begriff der ›festen Grundhaltung‹ (gr. *hexis*) und bezeichnet damit durch Wiederholung eingeprägte Erwerbung bestimmter ethisch geprägter Verhaltensmuster, die man in der Tradition *Tugenden*

78 »Mathematical and metaphysical reasonings have not tendency to improve social intercourse, nor are they applicable to the common affairs of life: but a just taste of the fine arts, derived from rational principles, furnishes elegant subjects for conversation, and prepares us for acting in the social state with dignity and propriety. (Lord Kames)« »On the Masonic Character, Essay V«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, September 1797, S. 177. Siehe auch Henry Home, Lord Kames: *Elements of Criticism*, Bd. 2, London, New York 1967 (Reprint der Ausgabe Edinburgh 1762), S. 10f.

nannte [...] Wir können darin eine Umkehrung dessen, was eine Prinzipienethik ausmacht, erkennen: Die guten Gewohnheiten müssen ausgeübt werden, dann folgen die richtigen Gedanken von selbst.«⁷⁹ Die Freimaurer stehen damit in der aristotelischen Tradition der *hexis* als feste Grundhaltung, die darauf ausgerichtet ist, jeweils die Mitte zu finden und zu halten,⁸⁰ und der hiermit verbundenen Mesoteslehre als Lehre der Mitte.

Bei Henry Home Lord Kames, dessen Worte Bradshaw seinem Artikel voranstellt, erlangt der Habitusbegriff besonderes Gewicht. In seiner systematischen Einführung in die Kunstkritik mit verallgemeinernden Überlegungen zu Moral, gutem Geschmack und Tugend weicht er vom gängigen Sprachgebrauch insofern ab, dass er, entgegen der herkömmlichen Gleichsetzung von Habitus (*habit*) und Gewöhnung (*custom*), deren Differenz betont. Kames bemüht sich, das Verhältnis von wiederholender Tätigkeit und der Wirkung, die diese auf den Handelnden hat, gegeneinander abzugrenzen. Während sich *custom* auf die regelmäßige Wiederholung von Tätigkeiten bezieht, beschreibt *habit* die Auswirkungen, die diese Wiederholungen auf die Dispositionen des Akteurs zeigen.

»Das Wort *Gewohnheit* (*custom*), verbindet man mit Handlungen, und *Fertigkeit* (*habit*), mit der handelnden Person. Unter *Gewohnheit* verstehn wir eine öftere Wiederholung derselben Handlung; unter *Fertigkeit* aber die Wirkung, welche die *Gewohnheit* auf die Seele oder den Körper hat. Diese Wirkung kann entweder thätig sein, wie die Behändigkeit in gewissen Leibesübungen, die durch *Gewohnheit* erzeugt wird; oder sie kann leidend sein, wie wenn wir durch die *Gewohnheit* einen besonderen Geschmack an gewissen Dingen finden, den wir anfänglich nicht daran fanden.«⁸¹

79 Klaus Hammacher: »Zukunft aus Vergangenheit« – Die Freimaurerische »Arbeit« in der heutigen Welt (2001), in: Einübungsethik. Überlegungen zu einer freimaurerischen Verhaltenslehre, Schriften der Forschungsloge Quatuor Coronati Bayreuth, Nr. 45/2005, S. 98-106, hier: 101.

80 »Habitus [ist] endlich das, was macht, daß wir uns in bezug auf die Affekte richtig oder unrichtig verhalten, wie wir uns z.B. in bezug auf den Zorn unrichtig verhalten, wenn er zu stark oder zu schwach ist, richtig dagegen, wenn er die rechte Mitte hält, und ähnliches gilt für die übrigen Affekte.« *Nik. Eth.*, 1105b, S. 33.

81 »*Custom* respects the action, *habit* the actor. By *custom* we mean, a frequent reiteration of the same act; and by *habit*, the effect that custom has on the mind or body. This effect may be either active, witness the dexterity produced by custom in performing certain exercises; or passive, as when, by custom, a peculiar connection is formed betwixt a man and some agreeable object, which acquires thereby a greater power to raise emotions.« Henry Home, Lord Kames: Elements of Criticism (1762), Bd. 2, Edinburgh, Second Reprint 1970, S. 82. Deutsche Übersetzung aus: Henry Home: Grundsätze der Kritik von Heinrich Home, erster Band,

»Leidend« ist in der deutschen Übersetzung nicht im Sinne eines quälenden Erduldens zu verstehen, sondern als Entwicklung, in der der Akteur schleichend an etwas Gefallen zu finden beginnt und sich dieses Gefallen als ein in der Persönlichkeit verankerter Geschmack niederschlägt.⁸² Der Habitusbegriff beschreibt also ein durch Wiederholung gewecktes Bedürfnis, Dinge auf eine spezifische Art und Weise zu behandeln bzw. Situationen auf spezifische Art und Weise zu begegnen. Mit *habit* bezeichnet Kames jene in der Persönlichkeit verankerten Verhaltensweisen, die, selbst wenn die äußeren Umstände, die sie ursprünglich notwendig gemacht haben, oder bekräftigende Gratifikationen wegfallen, Bestand behalten. Der mit bestimmten *habits* ausgestattete Mensch ist daher bemüht, die Produktionsbedingungen des Habitus, d.h. jene Umstände, welche die Gewohnheiten hervorgebracht haben, wiederherzustellen. Kames exemplifiziert dies am Beispiel des wiegenden Ganges eines Seemanns.

»Ein Spaziergang auf dem Verdeck eines Schiffes ist unerträglich eingeschränkt. Gleichwohl wird er durch die Gewohnheit so angenehm, daß ein Matros in seinen Spaziergängen am Ufer sich gemeiniglich in eben so enge Grenzen einschränkt. Ich habe einen Schiffer gekannt, der die See verlassen, und das Landleben gewählt hatte. In einem Winkel seines Gartens ließ er sich einen Hügel in der Figur eines Schiffes aufwerfen, der oben ganz genau, nicht nur die Figur, sondern auch die Größe des Verdeckes hatte; und dieses war sein liebster Spaziergang. Das Spiel, welches Anfangs durch die Beschäftigung, die es uns giebt, ein bloßer Zeitvertreib ist, wird mit der Zeit äußerst angenehm; und man hängt ihm oft mit einer Begierde nach, als wenn es die wichtigste Beschäftigung unseres Lebens wäre.

Eben dieses lässt sich bei den Ergötzungen der Seele, bei Erkenntnis, und besonders bei der Tugend merken.«⁸³

aus dem Englischen übersetzt von Joh. Nikolaus Meinhard nach der vierten Englischen verbesserten Ausgabe, Frankfurt, Leipzig 1775, S. 571f.

82 Eine Fußnote verweist im Original auf das Problem des Übersetzers, die von Kames stark gemachte Differenzierung auch im deutschen Text sprachlich zu markieren. Hier heißt es: »In der deutschen Sprache wird eine leidende Fertigkeit nicht anders als durch das Wort *Gewohnheit*, ausgedrückt. Aber hier war es notwendig, dem Buchstaben des Originals zu folgen, und zweien Begriffe, die der Autor voneinander absondert, durch zwei verschiedene Benennungen zu bezeichnen.« Dementsprechend stellt der Übersetzer Joh. Nikolaus Meinhard bei der Beschreibung der habituellen Veränderung, die die Gewohnheit bei der handelnden Person hervorzurufen vermag, der »Behändigkeit«, den »Geschmack« zur Seite. Ebd.

83 »A walk upon the quarterdeck, though intolerably confined, becomes however so agreeable by custom, that a sailor in his walk on shore confines himself commonly within the same bounds. I knew a man who had relinquished the sea for country-life. In the corner of his garden he reared an artificial mount, with a level summit, resembling most accurately a quarterdeck, not only in shape but in size; and this

Wie schon bei Aristoteles ist bei Kames der Habitus eines Menschen nicht unveränderbar festgelegt. Er unterliegt ständigen Wandlungs- und Verfestigungsprozessen, die mit wachsendem Alter des Menschen an Kontur gewinnen, zumal der Mensch die Ausbildung seiner wesensprägenden Merkmale über die Form seiner Teilnahme am sozialen Verkehr selbst beeinflussen kann. »Aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus«, heißt es bei Aristoteles. »Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen; denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus.«⁸⁴ Und da »Dinge dieser Art, die nichts an sich haben, was ein für allemal feststünde ihrer Natur nach durch Mangel und Übermaß zugrunde gehen«, bedarf es Gesetzgeber, die diesen Vorgang lenken und durch vernünftige Rahmenbedingung tugendhaftes Verhalten fördern und Unerwünschtes unterbinden. So wird bei Aristoteles die Einübung des Sittlichen auch Sache der Staatsverfassung. Die *lustvolle* Befolgung von Gesetzen, die das rechte Maß festlegen, wird bei ihm zum Ausdruck der Tugendhaftigkeit.⁸⁵ Kames bezeichnet die Macht der Gewohnheit als »eine glückliche Erfindung zu unserem Besten« (*a happy contrivance for our good*), die den Menschen ungeachtet seines sozialen Ranges zu tugendhaftem Verhalten führen kann.⁸⁶ Er rühmt die Möglichkeit der Einübung eines allgemeinen Habitus (*generic habit*) der Tugendhaftigkeit als einer Haltung, die nicht mehr nur Reaktion auf einen spezifischen Gegenstand oder eine bestimmte Situation ist, sondern sich als übergreifende Verhaltensdisposition in unterschiedlichen Situationen bewährt. Hieran knüpft auch *Masonicus* an.

Bei der Formierung eines solchen »soliden und vernünftigen Geschmacks«, der den Freimaurer befähigen soll, mit Einsicht zu entscheiden und wenn nötig die wichtigsten Belange seines Lebens eilig und entschlossen zu begleichen, hängt – wie zu sehen sein wird – vieles sowohl von der wohl geleiteten Wahl der Handlungen und Dinge als auch von der Art und Weise, wie diese unserer Aufmerksamkeit zugeführt werden, ab. Es sei dann aber »überaus natürlich, dass derselbe *habit of mind*, den man sich im Zuge der Befolgung höherer Pflichten aneignet, dass die gleichen Dispositionen, der gleiche Wunsch, etwas Gleichmäßiges, Sub-

was his choice walk. Play or gaming, at first barely amusing by the occupation it affords, becomes in time extremely agreeable; and is frequently prosecuted with avidity, as if it were the chief business in life. The same observation is applicable to the pleasures of the internal senses, those of knowledge and virtue in particular.« Henry Home, Lord Kames: Elements of Criticism (1762), zweiter Band, S. 86. In der deutschen Übersetzung, S. 575f.

84 *Nik. Eth.*, 1103b.

85 Ebd., 1103b, 1104a u. b.

86 Kames, Elements of Criticism, zweiter Band, Kap. 14, S. 106f.

stantielles und Dauerhaftes zu finden, auf das sich der Geist/Verstand (*mind*) stützen und auf dem er sicher ruhen kann, auch auf die Verfolgung leichteren Zeitvertreibs übertragen werden sollten.«⁸⁷

»Wir wechseln lediglich unseren Gegenstand, verwenden aber die gleiche Methode in unserer Suche nach idealer Schönheit, indem wir die Perfektion suchen – Perfektion der Tugend, indem wir nach vorn schauen, über uns hinaus, auf die Gesellschaft und auf das Ganze blicken und eine Perfektion der Künste, indem wir in gleicher Weise unseren Blick auf alle Zeiten und sämtliche Länder erweitern.«⁸⁸

Zur allegorischen Illustration des Erwerbs beständiger Verhaltensmuster zitiert Thomas Bradshaw, alias *Masonicus*, einen Auszug aus John Miltons Gedicht *Paradise Lost*, in welchem die gefallenen Engel beim Eintritt in das Pandämonium aufgefordert werden, ihre Gestalt zu ändern, um ihren Vorgesetzten Respekt zu erweisen (*by contracting their shapes*), während diese ihre natürliche Erscheinung bewahren, und er fügt erläuternd hinzu:

»Dieser Textabschnitt umfasst noch ein anderes Prinzip – dass der Mensch, dessen Vorsätze und Ziele fest, beständig und stark sind, immer offen sein wird für Eindrücke des Großmuts, sein Habitus (*his habits of life and character*) wird die Färbung dieser Ziele annehmen und seine Handlungen und Ansichten erlangen beispielhafte Gleichförmigkeit, Festigkeit und Konsistenz.«⁸⁹

87 »Much depends on the nature and well directed choice of actions and things, as well as the manner in which they are introduced to our attention, in the formation of a solid and rational taste, which enables us to determine with judgement and, when it becomes necessary we should execute with firmness and dispatch, our most serious concerns in life. It is exceedingly natural, that the habit of mind which is acquired by attention to those more serious duties; that the same dispositions, the same desire to find something steady, substantial, and durable, on which the mind can lean as it were, and rest with safety, should be transferred to the pursuit of lighter amusements.« »On the Masonic Character, Essay III«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, Juli 1797, S. 34.

88 »We only change our subjects but pursue the same method in our search after the idea of *Beauty*, by looking for *perfection* – of *Virtue*, by looking forward, beyond ourselves, to society and to the whole – and of *Arts*, by extending our views, in the same manner, to all ages, and to all countries.« Ebd.

89 »This passage embraces another principle – that the man, whose purpose and objects are steady, durable, and great, will ever be open to generous impressions, his habits of life and character will take their colouring from those objects, and his actions and opinions afford an example of uniformity, firmness, and consistency.« Ebd., S. 401.

Ein einmal erworbener Habitus – dies soll der Auszug untermalen – geht nicht verloren, wenn er sich anderen Gegenständen zuwendet.

Innerhalb des Habitualisierungsvorganges stellt die Moderation der Leidenschaften einen Zugewinn an Autonomie dar, die selbständige Betätigung der Urteilskraft einen Kompetenzzuwachs.

»Frei zu sein ist ein zentraler Bestandteil der freimaurerischen Profession; doch es ist jene sichere, gelassene Freiheit, wie sie die Umsicht fühlt und die Weisheit diktiert. Sklave der Leidenschaften oder der Torheit zu sein, wird in der Brust des Freimaurers niemals angenehme Gefühle hervorrufen, noch eine Elle zu seiner Größe beifügen. [...] Weisheit und Umsicht bilden keine unerheblichen Züge des freimaurerischen Charakters. Weisheit leitet den Maurer »angemessen zu sprechen und zu handeln und die wirksamsten Mittel zu seinem Erfolg einzusetzen.« Umsicht hält ihn davon ab, unpassend zu sprechen und zu handeln, und ist der sicherste Weg, nicht in Gefahr zu geraten.«⁹⁰

Die Tugend der Verschwiegenheit exemplifiziere am besten diese Vorsicht und Weisheit und verhindere zudem das Eindringen unlauterer Personen in die Geheimnisse der Gemeinschaft.

»Im Streben nach Wissen muss eine Person alle allgemeinen Prinzipien der Urbanität, Höflichkeit und des Respekts praktisch umsetzen – viel hören und wenig sprechen.

Die Pflichten, welche die Gesellschaft ihren Mitgliedern auferlegt, werden ihn geneigt machen, vorteilhaft von ihr zu sprechen, wenn Recht und Anstand es erfordern; wenn er dies aber nicht kann – zu schweigen. Das Wissen darum, was gut und angemessen ist, und die Fähigkeit jede Anstrengung auf sich zu nehmen, um diese Praxis durchzusetzen, Unangemessenheit zu spüren und die Kraft Zurückhaltung zu üben, formen keine unerheblichen Züge des freimaurerischen Charakters.

Die allgemeinen Prinzipien der Urbanität, Höflichkeit und des Respekts besitzen, wie alle Regeln der Wissenschaft und der Natur, das hervorragende Merkmal, zu allen Zeiten in allen Ländern dieselben zu sein; doch der Modus, in den

90 »To be free is one of the characteristics of his [the freemason's, K.H.] profession; but it is that tranquil steady freedom, which prudence feels, and wisdom dictates. To be slave of passion or folly, could never yet call forth a pleasurable emotion in the Mason's breast, or add one cubit to his stature. [...] Wisdom and Prudence form no inconsiderable traits in the Masonic character. By wisdom the Mason »is led to *speak* and *act* what is proper, and to employ the most effectual means for success.« By prudence, he is prevented from *speaking* and *acting* improperly, and consequently employs the safest means for not being brought into danger.« »On the Masonic Character, Essay II«, in: *Scient. Mag.*, Bd. VIII, Juni 1797, S. 399f.

sie gekleidet sind, ist Gegenstand steter Veränderung. [...] die Art und Weise ist wiederum ein Ergebnis der Gewohnheit (*habit*).«⁹¹

Auch wenn die Freimaurer nach anthropologischen Universalien suchen, vernachlässigen sie nicht die historische Dialektik von Varianz und Invarianz; die Hervorhebung der Urbanität lässt das Spannungsverhältnis von anthropologischen Universalien und historisch-kulturellen Modifikationen und Differenzen erkennen.

Obwohl Freimaurerei und christliche Religion sich in ihren Zielen gleichen, differieren ihre Mittel, diese zu erreichen.

»Wir werden der Maurerei untreu, sobald wir den Pfad der Tugend verlassen: Der Beitritt ist – gemessen am Christentum, welches einem jeden ungehindert Zugang bietet und immer bestrebt ist, uns vor Bösem zu bewahren – erschwert und nur wenigen Auserwählten gestattet. Der Zweck beider mag aus diesem Blickwinkel der gleiche sein, doch die Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, sind – obschon sie sich eher ergänzen, denn widersprechen – ebenso unterschiedlich wie die religiösen Bekenntnisse ihrer Anhänger.«⁹²

Doch nicht nur Zugänglichkeit und Bußfertigkeit unterscheiden beide Gemeinschaften. Kirchlichen Mäßigungsempfehlungen und Strafandrohungen setzt die Freimaurerei zudem eine konsequente Umwertung menschlicher Handlungsmotivation entgegen und propagiert eine Ethik des ausgleichenden Hedonismus, die den menschlichen Leidenschaften und Bedürfnissen eine ganz neue Daseinsberechtigung zuerkennt. Und doch erhebt Bradshaw die Moderation der Leidenschaften zum zentralen

91 »In the pursuit of knowledge [a person] must put in practice all his general principles of urbanity, politeness, civility, and respect – hear much and speak little.

The general duties of the society, with regard to its members, will incline him to speak favourably, when justice and propriety require it; but when that cannot be done – to be *silent*. To know what is good and proper, and to have the power of calling forth every active exertion to enforce the practice, to feel what is improper, and to have the power of being passive, form no inconsiderable traits in the Masonic character.

The general principles of urbanity, politeness, and respect, like all the principles of science and nature, have distinguishing characteristic of being *the same in all ages and in all countries*; but the *mode* in which they are dressed are subject to continual variations. [...] the *manner* is the result of habit.« Ebd., S. 400.

92 »Masonry deserts us when we quit the paths or Virtue: she is difficult of access, and limited to a select few, in proportion to Christianity, which is most easy of access, open to every one, and ever solicitous to bring us back from Vice. The object of both, in one point of view, may be considered the same; but the means, though not inconsistent with, but rather [...], assisting each other, are as distinct as the various religious opinions of their professors.« »On the Masonic Character, Essay III«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, Juli 1797, S. 33.

Thema der freimaurerischen Bruderschaft, welcher vorgeworfen wurde, ihre Mitglieder würden die theoretisch geäußerten hehren Absichten über dem Punschglas gar zu leicht vergessen.

Moderation eigennütziger Leidenschaften

Vornehmlich in seinen Anfangsjahren von 1793-1794 publiziert das *Freemasons' Magazine* zahlreiche kurze Artikel, die sich mit den zentralen Tugenden des Freimaurers und der Notwendigkeit der Affektkontrolle beschäftigen. Einige Auszüge sollen einen Eindruck davon vermitteln: Es werden beispielsweise Geduld und Tapferkeit beschworen; vor Jähzorn wird gewarnt.

»Der Mann von hitzigem Gemüt hält die Geduld für einen Ausfluss der Niedrigkeit der Seele, eine heimtückische Neigung, die letzte Zuflucht von Feiglingen: der Mann von echtem Scharfsinn aber, der die Dinge leidenschaftslos zu betrachten vermag, erblickt darin alle wahren Anzeichen eines edlen Geistes. Sie wird genährt durch Hoffnung, jede Form des Zweifels, der ein ständiger Begleiter einer Niedrigkeit der Gefühle ist, ist ihr fremd. Die Geduld ist eine so starke Barriere gegen jede Form der Schande, dass alle unsere Übel den größten Teil ihrer Kraft verlieren, wenn man ihnen diese Tugend entgegenstellt. Sie besiegt alle Gegner und jeder Konflikt ist ein Sieg. Redlich widersteht sie den größten Ungemachen dieser Erde und versüßt die Bitternisse des Unglücks auf solche Weise, dass wir sie kaum mehr als elend wahrnehmen. Sie ist eine jener Tugenden, die die Belohnung stets in sich trägt, denn eben das Praktizieren von Geduld macht uns aufmerksam auf ihre Vorzüge.«⁹³

Der Essay warnt vor dem Verlust des rechten Maßes und den unabsehbaren und nachhaltigen Folgen unkontrollierter Affektausbrüche. In der *Nikomachischen Ethik* bestimmt Aristoteles (384-322 v. Chr.) erstmals he-

93 »The man of a frantic heated imagination considers patience as flowing from a meanness of soul, a dastardly disposition, the last resource of cowards: but the man of real sagacity, who can view things through a dispassionate medium, discovers in it all the genuine marks of a noble mind. It is supported by hope, and is entirely unacquainted with every species of despair, the constant companion of a lowness of sentiment. Patience is so strong a barrier against every kind of disgrace, that all our ills lose the greatest part of their power, by opposing this virtue to them. It combats all opponents, and every conflict is a victory. It honorably resists the greatest hardships of this world, and sweetens the bitters of adversity in such a manner, that we scarcely perceive we are miserable. It is one of those virtues that constantly carries it's own reward, for the very practice of it makes us sensible or it's benefits.« »Essay on Patience« und »Essay on Choler«, in: *Freemasons' Mag.*, Juni 1793, S. 53-55, hier: S. 53.

xis als Verhaltensdisposition und Grundhaltung im Wechselspiel der Affekte und kennzeichnet die ethischen Tugenden in ihrer handlungsrelevanten Eigenart. Er definiert die Tugend als selbst erworbene Fähigkeit der Moderation der Affekte, als ein »Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt.«⁹⁴ Der Habitus ist nach Aristoteles als »dauernde Beschaffenheit [...] das, was macht, daß wir uns in Bezug auf die Affekte richtig oder unrichtig verhalten, wie wir uns z.B. in Bezug auf den Zorn richtig verhalten, wenn er zu stark oder zu schwach ist, richtig dagegen, wenn er die rechte Mitte hält, und Ähnliches gilt für die übrigen Affekte.«⁹⁵

Sittliche Tugend entstehe auf der Basis durch Gewöhnung gefestigter Tätigkeiten. Der Mensch habe zwar »die natürliche Anlage, sie [die sittlichen Tugenden, K.H.] aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird die Anlage durch Gewöhnung. [...] Tugenden [...] erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies in den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun.«⁹⁶

Durch gerechte Handlungen erwirbt man – so Aristoteles – die dauerhaften Dispositionen eines gerechten, durch Ausübung von Mäßigkeit, die eines maßvollen Menschen.⁹⁷

»Mäßigkeit, im allgemeinen Sinne, ist eine vorsichtige Moderation (*a prudent moderation*), die unsere Begierden, unser Verlangen und unsere Leidenschaften in Schranken hält: aber wir müssen dies hier in eingeschränkter Bedeutung verstehen, nämlich als eine Tugend, die unsere körperlichen Gelüste im Zaume hält und sie auf ein Mittelmaß, von beiden extremen Polen gleichermaßen entfernt, begrenzt und sie so nicht nur unschuldig, sondern empfehlenswert und nützlich macht.

Die vorherrschenden Laster, die die Mäßigkeit verdrängt, sind die Ausschweifung und der Exzess bei Speise und Trank: sollte es mehrere geben, so entspringen sie der einen oder anderen dieser beiden Quellen.«⁹⁸

94 *Nik. Eth.*, 1107a.

95 Ebd., 1105b.

96 Ebd., 1103a und 1105b. Interessant ist hier die Parallele zur Bezeichnung der Freimaurerei als »königliche Kunst«.

97 Ebd., 1105b.

98 »Temperance, in a general sense, is a prudent moderation which restrains our desires, appetites, and passions within just bounds: but we shall consider it here in a more limited signification, as a virtue that curbs our corporeal appetites, and, confining them to a medium equally distant from two opposite extremes, renders them not only innocent, but commendable and useful.

Als paradigmatischer Fall dient in den moraltheoretischen Diskursen des 18. Jahrhunderts – wie schon bei John Locke – immer wieder der exzessive Konsum von Alkohol. Dieser kehre das Schlechte des Menschen heraus, mache den guten Mann zu einem unberechenbaren Monster und Idioten, schade seinem Körper und seinem Geist.

»Die Mäßigung ist unser Schutz gegen tausend unsichtbare Übel. Würde diese Tugend unsere natürlichen Neigungen zügeln, dann würden sie bald alle Grenzen der Vernunft und Umsicht überschreiten. [...] Der gute und ehrliche *Maurer* kennt ihren *höchsten Wert und angemessenste Anwendung*. Jeder kluge Mensch sollte wissen, dass wir, solange dieser Wachposten in Betrieb ist, gewappnet und geschützt sind gegen diese Unmenge von Gegnern, die die ungeschützten Opfer der Unmäßigkeit beständig umschwirren.«⁹⁹

Allzu leicht zerstörten außerdem Neid und Streit das zwischenmenschliche Miteinander und verzerren den Blick auf die Dinge.¹⁰⁰

»Rang und Ruf, alles, was dem Menschen lieb und teuer ist, wird nicht in der Lage sein, seine Raserei aufzuhalten. In der Tat sind diese häufig die ersten Objekte seiner Wut. [...] Der Mann, der von einer schnellen Strömung dahin getragen wird, nimmt sich selbst als ruhend war, während sich alle Dinge um ihn herum bewegen. Derjenige, der von der Gewalt des Neides fortgerissen wird, wird sowohl von seinen Sinnen als auch in seiner Urteilskraft getrogen. Er wähnt sich selbst im Recht und seine Gegenüber fortwährend im Unrecht.«¹⁰¹

The principal vices repressed by Temperance are Incontinencia, and Excess in eating and drinking: if there be any more, they flow from one or other of these two sources.« »Temperance«, in: *Freemasons' Mag.*, January 1794, S. 63-64, hier: S. 63.

99 »Temperance is our guard against a thousand unseen ills. If this virtue restrain not our natural inclinations, they will soon exceed all bounds of reason and prudence. [...] The good and true MASON knows its *highest value and most appropriate application*. Every man of reflection must know, that by keeping this vigilant centinel always on duty, we are armed and secured against that tremendous host of foes which perpetually hover round the unguarded victims of Intemperance.« Ebd., S. 64.

100 »On Jealousy«, in: *Freemasons' Mag.*, February 1794, S. 118.

101 »[...] Characters, reputations, every thing that is valuable and dear to man, will not be able to check it's fury. These are, indeed, often the first objects of it's rage.[...] The man who is carried by a rapid stream appears, to himself, to be at rest, whilst every other object seems to be in motion. He who is hurried away by the violence of strife is equally deceived both in his senses and his judgement. He ever fancies himself to be in the right, and those of the opposite party constantly in the wrong.« »Essay on Strife«, in: *Freemasons' Mag.*, August 1793, S. 207-209, hier: S. 207.

Von der Mäßigung der Affekte, der Moderation der Leidenschaften hängen das soziale Leben und der gesellschaftliche Zusammenhalt ab. In diesem Zusammenhang werden Differenzierungen wichtig, wie beispielsweise die Unterscheidung zwischen Tapferkeit und Mut.

»Tapferkeit (*fortitude*) ist eine Tugend oder Qualität des Geistes (*mind*), die allgemein mit Mut (*courage*) gleichgesetzt wird; bei sorgfältiger Betrachtung scheinen sie jedoch unterschiedlich. Mut mag je nach Umstand eine Tugend oder ein Laster sein; Tapferkeit ist immer eine Tugend. Verachtung gegenüber der Vermeidung von Gefahr ohne Konsequenzen zu achten, könnte man Mut (*courage*) nennen; und diesen hat manches Vieh ebenso wie der Mensch: bei ersterem ist er hauptsächlich ein Resultat ihrer natürlichen Instinkte; beim Menschen beruht er teils auf Gewohnheit (*habit*), teils auf Nervenstärke und teils auf einem Mangel an Überlegung. Tapferkeit aber ist die Tugend eines rationalen und überlegten Geistes und begründet in Ehrgefühl und Pflichtbewusstsein. Es mag mutig sein, sich zu duellieren, wenn auch die Torheit häufiger das Resultat von Feigheit ist: es mag mutig sein, räuberische Handlungen zu begehen; hinter einem kriminellen Vergehen aber steht niemals Tapferkeit. Tapferkeit beinhaltet Liebe gegenüber der Gerechtigkeit und dem öffentlichen Wohl.«¹⁰²

Die Glückseligkeit des Freimaurers hänge maßgeblich von der richtunggebenden Moderation der nützlichen und selbstsüchtigen Leidenschaften ab, heißt es mit einem Verweis auf die moralethischen Schriften Samuel Johnsons.¹⁰³

»Unabhängig von der Einnischung tierischer Emotionen oder Störungen über die Sinne, welche die Leidenschaften kennzeichnen, scheint der Mensch insbesondere von zwei inneren Kräften gezeichnet: der Fähigkeit des Folgerns (*faculty of reasoning*), welche sich auf den Geist (*mind*) oder, wie man manchmal

102 »Fortitude is a virtue or quality of the mind, generally considered the same with courage; though in a more accurate sense they seem to be distinguishable. Courage may be a virtue, or a vice, according to circumstances; Fortitude is always a virtue. A contempt to neglect of danger, without regard of consequences, may be called courage; and this some brutes have as well as men: in them it is the effect of natural instinct chiefly; in men it depends partly on habit, partly on strength of nerves, and partly on want of consideration. But fortitude is the virtue of a rational and considerate mind, and is founded in a sense of honour, and a regard to duty. There may be courage in fighting a duel, though that folly is more frequently the effect of cowardice: there may be courage in the act of piracy or robbery; but there can be no fortitude in perpetrating a crime. Fortitude implies a love of equity and of public good.« »Of Courage, Fortitude, and Fear«, in: *Freemasons' Mag.*, Bd. I, August 1793, S. 189-192, hier: S. 189.

103 »On the Masonic Character, Essay IV«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, August 1797, S. 106.

sagt, auf den Kopf bezieht; und von der Fähigkeit zu fühlen (*faculty of feeling*), welche der Seele oder dem Herzen zugeschrieben wird. Die eine, beschäftigt, Übereinstimmung zwischen dem Menschen und seinen Wünschen herzustellen, gerät zu oft in Sorge um Belohnung, indem er alles seinem Selbst zuschreibt, die andere, eifrig bedacht, universelle Harmonie und Einmütigkeit zu fördern, verbreitet und empfindet Freude nur, wenn allgemeine Interessen und das Wohlergehen aller berücksichtigt wurden. Erstere beeinflusst den Menschen unablässig durch das Wissen um seine Wünsche und Schwäche, letztere inspiriert ihn mit Mut zur häufigen Erinnerung seiner Vortrefflichkeit. Daher rührt der ständige Konflikt dieser beiden unterschiedlichen Kräfte; und daher die vortreffliche Freude, die aus ihrer Einmütigkeit resultiert.«¹⁰⁴

Die Kombination von Gefühl und Verstand ist die Grundlage des sozialen Zusammenhalts.

»Der Geist und die Prinzipien der Maurerei haben eine sehr kraftvolle Tendenz, den Menschen zu verbessern, und im Zuge dieser Verbesserung den seelischen Kräften Wirksamkeit und Nachdruck zu verleihen, indem sie sie lebhaft empfänglich machen für jeden Sinneseindruck, den die Empfindung des Göttlichen aussendet. Daraus lässt sich keine Tendenz zur Herabwürdigung des Verstandes (*reasoning faculty*) ableiten; denn, auch wenn er als unterlegen eingeschätzt wird, entfällt er doch nicht der dringenden Sorge eines echten Maurers. Es ist wenig nötig, ihn zu überzeugen, dass er einen wesentlichen Zug seines Charakters ausmacht; dass die Perfektion(ierung) des Verstandes und des Gefühls sich gegenseitig verschönen und dass sich im Zuge der Ausübung von Tugend die Würde des Menschen konstituiert. Diese beiden Kräfte existieren unabhängig voneinander und verbinden sich – oh Tugend! – durch göttlichen Einfluss zu

104 »Independently of the interference of animal emotions or perturbations by means of the *senses*, which mark the *passions*, man appears to be particularly characterized by two distinct internal powers: – the faculty of *reasoning*, relative to the *mind*, or, as sometimes expressed to the *head*; and the faculty of *feeling*, referable to the *soul* or to the *heart*. The one engaged in considering the conformities between man and his wants, becomes too often solicitous for gratification in rendering every thing contributory to *self*: the other, zealous to promote and to extend universal harmony and unanimity, expands and receives enjoyment and only when the general interests and the good of all are consulted. The former is continually influencing man from the impression of his wants and weakness: the latter inspiring him with courage, the frequent recollection of his excellence. Hence the constant conflicts of these two powers, at variance with each other; and hence the exquisite enjoyment resulting from their unanimity.« Ebd., S. 105.

einer Einheit, befruchten und reifen die sozialen Neigungen, die die Menschen miteinander verbinden.«¹⁰⁵

Die Leidenschaften (*passions*) bedürften also der angemessenen Regulation (*due regulation*), und auch »[...] ohne eine gewisse ererbte Fähigkeit wäre der Versuch, sich ein habituelles Gleichmaß der Wesensart anzueignen, die geistigen Kräfte zu erweitern und die seelischen Fähigkeiten zu verbessern, nutzlos.«¹⁰⁶

Die Überlegungen kreisen um eine Schlüsselfrage: Wie weit und wodurch ist es möglich, eigennützige (*selfish*) Leidenschaften in uneigennützige (*disinterested*) umzuwandeln, sie so sozial nützlich zu machen und positiv zu wenden? Und können die in einem solchen Transformationsprozess hervorgerufenen uneigennützigen Leidenschaften feste Bestandteile des Habitus werden?

Die Macht der Assoziation im Prozess der Formung eines Habitus der Uneigennützigkeit

Masonicus knüpft (unter Berufung auf einen gewissen Sayers) an das psychophysiologische Prinzip von Lust (*pleasure*) und Schmerz (*pain*) an, auf das sich alle eigennützigen Leidenschaften, die der Grundunterscheidung von Liebe und Hass unterliegen, zurückführen lassen sollten. Sayers' Argumentation wird wie folgt rekonstruiert:

»Wenn eine Person Schmerz erfährt und in der Lage ist, die Ursache dafür auszumachen, werde die Idee des Schmerzes in seinem Verstand fortan mit jenem Gegenstand verknüpft (*associated*) sein, der den Schmerz hervorgerufen hat. Wenn dieser Gegenstand, der den Schmerz verursacht hat, der Person erneut

105 »[...] the spirit and principles of masonry have a very powerful tendency to improve, and, by that improvement, to add efficacy and vigour to the faculty of the soul, by rendering it feelingly alive to every sensation which reverberates the sentiment of the Deity, let him not hence infer an intention to offer any observations in derogation of the reasoning faculty; for, though it be considered subordinate, yet it is not beneath the *solicitous regard* of the real Mason. Little is required to convince *him* that it forms an essential trait in his character; that the perfection of Reason and of Feeling mutually embellish each other, and, with the practice of *Virtue*, constitute the dignity of man. These two powers exist distinctly, and by thy divine influence, O *Virtue*! Are often found in unity, impregnating and maturing the social affections which rivet man to man.« Ebd., S. 106.

106 »[...] without a certain portion it would be of little avail to attempt to acquire and establish an habitual uniformity of temper, to enlarge the powers of the mind, or to improve the faculty of the soul.« Ebd.

präsentiert wird, stellt sich die damit verbundene Vorstellung von Schmerz ebenso wieder ein. Diese Vorstellung müsste Abscheu und Hass hervorrufen und die Person drängen, den Gegenstand zu meiden oder gar zu entfernen. Auf die ebengleiche Weise seien die Leidenschaften des Gefallens oder der Liebe im Bewusstsein (*mind*) durch die Assoziation angenehmer Vorstellungen mit bestimmten Gegenständen, die diese hervorrufen, vorgeformt.«¹⁰⁷

Masonicus bewegt sich im Anschluss an Sayers in den Bahnen der vor allem von dem Arzt und Philosophen David Hartley, dem Mitbegründer der Anthropologie im 18. Jahrhundert, unter Bezugnahme auf Locke und Hume ausgearbeiteten Assoziationspsychologie.¹⁰⁸ War der von Locke eingeführte Begriff der Assoziation für diesen das Erklärungsprinzip einer Pathologie der kognitiven Prozesse, so wurde Assoziation für Hartley zum Grundmechanismus der Ideenkombination, mit dessen Hilfe er auch zu erklären suchte, wie das Gedächtnis funktionierte, wie Emotionen entstehen und wie sich Handlungsmotive bilden.

107 »He (Sayers) has shewn that all the selfish passions depend upon the two of Love and Hatred, which are acquired by means of the physical sensations of pleasure and pain. He has remarked, that when a person endures pain, *and is able to detect the cause of it*, the idea of pain is connected in his mind with that of the thing which produced it; and if the object which occasioned pain be again presented, the idea of pain, associated with it, arises also. – This idea consequently urges a person to avoid or remove the object, and thus arises the passion of Dislike or Hatred. In the same manner, the passion of Liking or Love is readily formed in the mind, from the association of pleasant ideas with certain objects which produce them.« »On the Masonic Character, Essay IV«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, August 1797, S. 108.

108 David Hartley: *Observations on Man. His Frame, his Duty and his Expectations*, in zwei Teilen, Elibron Classics Replica Edition 2004 (Reprint der überarbeiteten sechsten Auflage London 1834).

Auch die Grundunterscheidung von Liebe und Hass findet sich bei Hartley: »[...] As all the passions arise [...] from pleasure and pain, there first and more general distribution may be into the two classes of love and hatred i.e. they may term all those affections of the pleasurable kind, which objects and incidents raise in us, love; all those of the painful kind, hatred. Thus we are said to love not only intelligent agents of morally good dispositions, but also sensual pleasures, riches and honours; and to hate poverty, disgrace, and pain, bodily and mental [...] When our love and hatred are excited to a certain degree, they put us upon a variety of actions, and may be termed desire and aversion; by which last word I understand an active hatred [...] And, because mankind are for the most part pursuing or avoiding something or other, the desire of happiness, and the aversion to misery, are supposed to be inseparable from, and essential to, all intelligent natures.« (S. 232) Siehe auch meine Ausführungen zu Hartley vor dem Hintergrund des von mir verwendeten Engrammbegriffs in der Einleitung (S. 27 Fußnote 20).

Hartley entwickelte im Anschluss an Newton eine spezielle Vibrationstheorie, um seiner Assoziationslehre eine neurophysiologische Basis zu geben. Als naturphilosophisch-physikalisches Rahmenkonzept diente ihm Newtons Äther-Hypothese, die seiner Auffassung vom Korpuskelcharakter des Lichts entsprach. Nach Newton erzeugen die Lichtteilchen, wenn sie in ein Medium eintreten, eine Welle, die sich schneller ausbreitet als das Licht.

»Wenn die Teilchen eine Grenzfläche erreichen, werden sie durch die von ihnen erzeugten Schwingungen periodisch in Zustände versetzt, in denen sie entweder leichter reflektiert oder leichter durchgelassen werden. Dasselbe geschieht im Vakuum, das folglich mit einer Substanz erfüllt sein muss, einem ›Äther.«¹⁰⁹

Hartleys Vibrationstheorie, die ein ätherisches Medium auch in den Nervenfasern voraussetzt, ist eine Anwendung der Äther-Theorie auf die innerorganismische Kommunikation der Nerven untereinander und mit dem Gehirn. Danach rufen äußere Reize über die Sinnesorgane eine Teilchenvibration in den Nerven hervor, die sich bis ins Gehirn fortpflanzt und im Hirnmark Empfindungen auslöst. Vom Gehirn wird die Vibration in den motorischen Nerven zu den Muskeln weitergeleitet, wodurch alle automatischen und willkürlichen Bewegungen ausgelöst werden. Auch die Muskelbewegung wird als vibratorische Bewegung aufgefasst. Wenn Empfindungen, oft genug wiederholt, bestimmte Spuren (*vestiges*), Prototypen oder Bilder im Gehirn zurücklassen, bezeichnet Hartley diese als einfache Ideen. Empfindungen von einem bestimmten Stärkegrad erwecken sinnliche Freuden und Schmerzen, die sich durch assoziative Übertragung auf Dinge, die kein sinnliches Vergnügen (*sensible pleasure*) und sinnliches Erleiden (*sensible pain*) bewirken, in intellektuelle Freuden und Schmerzen verwandeln. So ist die Assoziation auch die Quelle des intellektuellen Vergnügens und der intellektuellen Pein. Oft genug wiederholt, erzeugt die neuronale Vibration im Hirnmark auch eine Disposition zu abgeschwächten Vibrationen oder *Vibratiuncles*, auf deren Grundlage auch das Gedächtnis funktioniert.

»[...] Ideen und miniaturisierte Vibrationen müssen erst generiert werden [...], bevor sie assoziiert werden können [...] Doch dann (was sehr bemerkenswert ist) setzt die Macht, Ideen zu bilden und korrespondierende Miniaturvibrationen zu erregen, das Potential der Assoziation voraus. Denn da alle Empfindungen (*sensations*) und Vibrationen in zeitlicher und räumlicher Hinsicht unbegrenzt teilbar sind, können sie keinerlei Spuren oder Bilder (*traces or images of*

109 Robert Locqueneux: Kurze Geschichte der Physik, Göttingen 1989, S. 72.

themselves), d.h. irgendwelche Ideen oder Miniaturvibrationen hinterlassen, bevor ihre Teilchen aufgrund einer gemeinsamen Vorstellung oder Assoziation kohärieren.«¹¹⁰

So ist die Assoziation bereits am Zustandekommen eines ganzheitlichen Gegenstandsbildes beteiligt. Vorausgesetzt ist hier eine Korpuskeltheorie der Empfindungen; diese werden in Elemente zerlegt, komplexe psychische Gebilde werden auf Verbindungen zwischen den Elementen zurückgeführt. Empfindungen werden miteinander assoziiert, wenn die zugrunde liegenden Sinneseindrücke exakt zum gleichen Zeitpunkt oder in zeitlicher Kontiguität erfolgen. Hartley unterscheidet synchrone und sukzessive Assoziationen.

»Der Einfluss der Assoziation auf unsere Gedanken, Anschauungen und Zuneigungen ist so groß und offensichtlich, dass er der Aufmerksamkeit eines jeden Autors, der sich mit dieser befasst hat, schwerlich entgangen sein mag. Doch der Begriff der Assoziation in dem hier gebrauchten spezifischen Sinn wurde zuerst von Herrn Locke in Gebrauch gebracht. Alles, was die Alten und Modernen übermitteln bezüglich der Kraft der Gewohnheit, des Brauches, des Beispiels, der Erziehung, der Autorität, der Parteilichkeit, des Erlernens der Handwerks- und der Freien Künste basiert auf dieser Doktrin [...].«¹¹¹

Die Macht der Assoziation wächst mit der Anzahl der synchronen oder sukzessiven Eindrücke (*impressions*). Doch im komplexen Fall der »association of associations«, auf der in voller Entfaltung das Gedächtnis beruht, seien die Geisteskräfte (*powers of mind*) größer als sich irgendjemand vorstellen könnte. Ähnlichkeit, Kontrast, räumliche und zeitliche Kontiguität werden im 18. Jahrhundert als Assoziationsgesetze eingeführt, die im Ansatz bereits auf Aristoteles zurückgehen. Hartleys Assoziationspsychologie wurde von dem Chemiker und Philosophen Joseph Priestley, dem Entdecker des Sauerstoffs, propagiert und weiter ausgebaut. Der schottische Philosoph Thomas Brown ergänzte die Hauptprinzipien durch sekundäre Assoziationsgesetze: (1) die Dauer des ursprünglichen Eindrucks, (2) seine Lebhaftigkeit, (3) die Häufigkeit seiner Wiederholung, (4) seine Frische, (5) das Fehlen konkurrierender Eindrücke,

110 David Hartley, *Observations on Man*, Teil I, S. 45.

111 »The influence of association over our ideas, opinions, and affections, is so great and obvious, as scarcely to have escaped the notice of any writer who has treated of these, though the word *association*, in the particular sense here affixed to it, was first brought into use by Mr. Locke. But all that has been delivered by the ancients and moderns, concerning the power of habit, custom, example, education, authority, party-prejudice, the manner of learning the manual and liberal arts &c. goes upon this doctrine as its foundation [...].« Ebd., S. 41f.

(6) konstitutionelle Unterschiede der Eindrucksempfänger, (7) deren jeweilige Gemütslage, (8) deren körperlicher Zustand und (9) deren Lebensgewohnheiten.¹¹² Die Assoziationspsychologie ist später von der Gestaltpsychologie als psychologischer Atomismus und Mechanizismus bekämpft worden. Dabei ist oft übersehen worden, dass die Assoziationspsychologen bereits von Ganzheitsqualitäten der Verbindungen zwischen den Elementen wussten. Der Psychologe Michael Wertheimer, Sohn des Mitbegründers der Gestaltpsychologie Max Wertheimer, schreibt in seiner *Kurzen Geschichte der Psychologie* über John Stuart Mill, den Sohn des einflussreichen Assoziationspsychologen und Philosophen James Mill: Er »führte eine recht bedeutsame Neuerung in die assoziationalistische Doktrin ein. Er behauptete, daß eine assoziative Vorstellungsverbindung Eigenschaften haben kann, die von denen ihrer Komponenten verschieden sind [...]. John Stuart Mill war wie sein Vater davon überzeugt, daß Assoziation das Grundgesetz der Geistestätigkeit ist, und schrieb einen ausführlichen Kommentar zu dem Werk seines Vaters. Er verwendete den Ausdruck »geistige Chemie« für die Verbindung von Vorstellungen und behauptete, daß die Verbindung mehrerer Elemente etwas völlig Neues ergeben kann [...]«.¹¹³

Im 20. Jahrhundert hat das Assoziationsprinzip in veränderter Form und moderner hirnpfysiologischer Fundierung erneut Geltung erlangt.

»Von Schuldifferenzen abgesehen, verwendet jede Lerntheorie und jede Lehre vom Gedächtnis den Begriff der Assoziation in entscheidender Funktion, wobei allerdings verschiedene Deutungen der ihm zugrunde liegenden Vorgänge möglich sind: Assoziationen von Ideen, Herstellung von Verbindungen zwischen erregten Nervenzellen, Resonanz, Feldwirkungen usw. Wesentlich beteiligt ist die Assoziationspsychologie an der Entwicklung des Behaviourismus und der Tiefenpsychologie; eine entschiedene Gegnerschaft zu ihr hat die Gestaltpsychologie angenommen.«¹¹⁴

Der Gegensatz zwischen Assoziationsprinzip und Gestaltprinzip hat inzwischen seine ursprüngliche prinzipielle Schärfe verloren. In der Kognitionspsychologie und der zeitgenössischen Hirnforschung spielen Assoziationsfelder, die den größten Teil des Kortex bilden, eine entscheidende Rolle.

Hartleys Versuch einer neurophysiologischen Fundierung des Assoziationsprinzips ließ dieses zum Grundmechanismus psychischer Prozesse

112 Vgl. Peter R. Hofstätter: *Psychologie*. Das Fischer Lexikon, Neuausgabe, Frankfurt a.M. 1981, S. 29f.

113 Michael Wertheimer: *Kurze Geschichte der Psychologie*, München 1971, S. 63.

114 Peter R. Hofstätter, *Psychologie*, S. 29.

se, auch kognitiver Leistungen avancieren, aber sie gab der assoziativen Verknüpfung noch nicht jene Stabilität, die zu einer Habitusbildung erforderlich gewesen wäre, wie sie der unter dem Pseudonym *Masonicus* schreibende Freimaurer Thomas Bradshaw für wünschenswert und möglich gehalten hat. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Hartleys Überlegungen zum Gedächtnis. Er definiert das Gedächtnis als »jenes Vermögen, kraft dessen Spuren der Empfindungen und Ideen (*traces of sensations and ideas*) wieder auftauchen oder abgerufen werden können in derselben Ordnung und Proportion, in der sie sich einst präsentiert haben.«¹¹⁵ Diese Erinnerungsspuren, die Hartley als Elemente des Gedächtnisses bezeichnet, können nur in einigen hundert Clustern abgerufen werden:

»[...] Wie die einzelnen Eindrücke (*single impressions*), welche kleine Cluster bilden, nicht durch Zufall (*at hazard*) miteinander kombiniert sind, sondern gemäß einer allgemeinen Tendenz in der Natur, so folgen auch Cluster, die Sachverhalte ergeben, einander gemäß einer allgemeinen Naturtendenz. Beides verringert die Anzahl der Varianten und zeigt, dass die Assoziationen zwischen vielen dieser Cluster [...] bereits zementiert (*cemented*) sind. [...] Einige Cluster sind aufgrund der Ideen der Inkonsistenz, des Unmöglichen, sowie aufgrund von Methoden des folgernden Denkens, die uns befähigen, das Leben zu meistern, von Folgeverbindungen ausgeschlossen.«¹¹⁶

Durch reguläre Musterbildung werden die Erinnerungsspuren stabilisiert (*cemented*). Dies wird durch sprachliche Verbindungen verstärkt. Entscheidend ist jedoch die Bekräftigung assoziativer Kopplungen auch im Gedächtnis durch die weniger sinnlichen als intellektuellen Freuden, die sie hervorrufen. »Die intellektuellen Vergnügen und Schmerzen sind so wahrhaftig wie die sinnlichen, sind sie doch, wie wir gesehen haben, nichts anderes, als die sinnlichen verschiedenartig vermischt und mitein-

115 »*Memory* is that faculty by which traces of sensations and ideas recur, or are recalled, in the same order and proportion, accurately or nearly, as they were once actually presented.« David Hartley, *Observations in Man*, Teil I, S. 2.

116 »[...] As the single impressions, which make the small clusters, are not combined together at hazard, but according to a general tenor in nature, so the clusters which make facts succeed each other according to some general tenor likewise. Now this both lessens the number of varieties, and shews that the association between many of the clusters, [...], is cemented already. [...] Some clusters are excluded from succeeding others, by ideas or inconsistency, impossibility, and by the methods of reasoning, of which we become masters as we advance in life.« Ebd., S. 236.

ander verbunden.«¹¹⁷ Zugleich haben die intellektuellen *pleasures and pains* nach Hartley einen künstlichen und erworbenen Charakter. Daher erklärt er es zu seiner Aufgabe, alle menschlichen Vergnügungen abzuschätzen und auszumessen (*estimate*), und zwar nach ihrer Größenordnung (*magnitude*), ihrer Dauerhaftigkeit bzw. Beständigkeit (*permanency*) und ihrer Tendenz, andere Vergnügungen hervorzurufen. Die Entstehung der verschiedenen Formen der Lust und des Erleidens erklärt Hartley aus der Tatsache, dass akute Empfindungen im Gehirn Spuren hinterlassen, und aus der Macht der Assoziation. So lassen beispielsweise Schmerzen von großer Intensität, wie sie von Brandwunden herrühren, im Nervensystem eine Disposition zurück, miniaturisierte Vibrationen der nämlichen Art zu erregen und auf diesem Wege Assoziationen auszulösen. So erzeuge der Anblick von Feuer in Nervensystem des gebrannten Kindes schmerzhaftige Vibrationen der gleichen Art, wie sie einst durch die akute Verbrennung veranlasst wurden, wenn auch in geringerem Grad. Daraus folgert Hartley: Erinnerungsspuren und Assoziationen hätten das Potential, aus einfachen körperlichen Schmerzen mit Hilfe von Wörtern, Symbolen und assoziierten Anlässen oder Begleitumständen, mentale Schmerzen hervorgehen zu lassen. Gleiches gelte für die Freuden (*pleasures*). Auch die Freuden des Tastsinns beispielsweise (zu denen auch die Freuden des Gaumens gerechnet werden) hinterlassen Hartley zufolge im Gehirn Spuren und Miniaturbilder ihrer Umstände. Waren Gruppen solcher Miniaturen lang und eng genug mit besonderen Objekten verbunden, so verbinden sie sich zu einer komplexen Idee, die jedoch als eine einfache erscheint und auf andere Objekte übertragen werden kann. Diese Übertragung, die zugleich eine Verallgemeinerung darstellt, ist eine Quelle der intellektuellen Freuden, die Vergleichung und Kombination, Musterbildung und Abstraktion voraussetzt.

Hartleys Assoziationismus war mit einem physiologisch fundierten Hedonismus verbunden, der das Lustprinzip aber nicht undifferenziert handhabt, sondern nach verschiedenen Arten des Vergnügens und verschiedenen Lustquellen fragt. Den Freuden und peinvollen Widerfahrnissen der einzelnen Sinne und dem sexuellen Begehren stellt Hartley sechs Klassen intellektueller Lüste und Schmerzen gegenüber. Beide Bereiche – die körperlichen und die mentalen Vergnügungen und Leiden – werden jedoch nicht voneinander isoliert. Die sinnlichen Freuden und Leiden werden mehr und mehr durch Assoziation auf Dinge übertragen, die von sich aus weder *sensible pleasure* noch *sensible pain* bewirken; eben dadurch werden intellektuelle Freuden und Schmerzen erzeugt. Die sechs

117 »The intellectual pleasures and pains are as real as the sensible ones, being, as we have seen, nothing, but the sensible ones variously mixed and compounded together.« Ebd., S. 53.

Klassen intellektueller Vergnügen und Erleidnisse sind: the pleasures and pains of imagination; of ambition; of self-interest; of sympathy; of theopathy; of the moral sense. Damit geht die Assoziationspsychologie in Moraltheorie über. Im Zusammenhang mit der Freimaurerei interessiert das Verhältnis zwischen eigennützigen und uneigennützigen Formen des Vergnügens. Der kritische Punkt liegt in den *pleasures and pains of self-interest*. Um diesen kritischen Punkt dreht sich auch die ganze Argumentation des *Masonicus*:

»Nehmen wir an, dass einer uns viele freundliche Dienste geleistet und dementsprechend viel zu unserem Glück beigetragen hat. Es ist für uns natürlich, mit einiger Besorgnis die Fortsetzung dieses Vergnügens zu suchen, die er fähig ist zu geben. Wir stellen bald fest, dass der sicherste Weg, seine freundlichen Dienste zu erhalten, darin besteht, sie auch ihm zu einer Quelle der Freude zu machen: wir leiten daher alles, was in unserer Macht steht, in die Wege, um in Gegenleistung für das Gute, das er über uns gebracht hat, seine eigene Freude daran zu fördern, auf dass wir ihn so fest wie irgend möglich an uns binden. Bisher ist alles eigennützig: wir haben offensichtlich mit dem Ziel zukünftiger Gratifikation zur Freude dieses Menschen beigetragen; aber sich nun die Konsequenzen. Wir haben, indem wir an unseren eigenen Vorteil dachten, den wir aus dem Wohlergehen unseres Freundes schlagen wollten, gelernt, eine Menge angenehmer Gedanken mit seinem Glück zu assoziieren; während das Bindeglied langsam verblasst, bleibt uns die Verbindung selbst erhalten. Indem wir fortan mit dem Wohlergehen unseres Freundes Vergnügen verbinden, bemühen wir uns, dieses zu seiner direkten Befriedigung zu fördern, ohne Absichten darüber hinaus zu verfolgen. Auf diesem Wege wird sein Glück, welches ehemals bedient wurde, als Mittel zum Zweck einer zukünftigen Freude, zum Selbstzweck. Somit wird die ursprünglich eigennützige Leidenschaft mit der Zeit uneigennützig, indem die Belohnung bereits in der erfolgreichen Beförderung des Glückes eines anderen liegt. Derart wird über den Ursprung der Dankbarkeit Rechenschaft abgelegt, welche sich schließlich in einen Habitus (*habit*) verwandelt und spontan jedem entgegen gebracht wird, der entweder einmal unser Wohltäter war oder beabsichtigt, es zu sein.«¹¹⁸

- 118 »The disinterested passions are of a more abstract nature, but all rise from the selfish. Suppose that an individual has done to us many offices of kindness, and has consequently much contributed to our happiness, it is natural for us to seek with some anxiety for the continuance of those pleasures, which he is able to communicate. We soon discern, that the surest way of obtaining his friendly offices, is to make them, as much as possible, a source of pleasure to himself: we therefore do every thing in our power to promote his happiness, in return for the good he has conferred upon us, that thus we may attach him to us as much as we are able. Hitherto all is selfish: we have been evidently endeavouring, for the sake of our own future gratification, to promote the happiness of this person; but observe the consequence. We have thus, by contemplating the advantage to be

Diese Verschiebung der Zweck-Mittel-Relation, in deren Verlauf das Mittel (das Glück des anderen als Mittel zu unserem Wohlergehen) zum Selbstzweck wird, ist der Kernpunkt der programmatischen Anwendung der von Hartley begründeten Assoziationspsychologie durch die Freimaurer. Freundliche Dienste, die man anderen erweist, bescheren einem ein eigennütziges Vergnügen, solange man mit dem Ziel künftiger Gratifikation zur Freude eines anderen Menschen beiträgt. Doch auch wenn einen die Rücksicht auf den eigenen Vorteil leitet, lernt man zugleich, mit dem Glücklichein des anderen eine Menge erfreulicher Ideen zu verbinden, die mit dem eigenen Vorteil nicht unmittelbar assoziiert sind. Könnte die erste Assoziation (gleichsam eine Art moralischer Funktionslust) so weit verstärkt werden, dass die zweite Assoziation (der Gedanke an künftige Gratifikation) zu verblassen beginnt? *Masonicus'* Ausgangspunkt ist das, was Hartley die Freuden des verfeinerten (*refined*) Selbstinteresses nennt – eine kühle, planvolle, um meiner selbst willen betriebene Suche nach den Freuden der Sympathie, Religion und des *moral sense*, darüber hinaus das Herbeiführen und der Genuss solcher Freuden. Hiervon unterscheidet Hartley die Freuden und Schmerzen eines vernünftigen Selbstinteresses, worunter er vor allem Hoffnungen und Ängste im Hinblick auf einen künftigen Seinszustand oder den Tod versteht. Diese Hoffnungen und Ängste seien auf der einen Seite die stärksten unserer eigennützigen Emotionen, auf der anderen Seite jedoch eine Grundlage der interesselosen Liebe zu Gott und zu meinem Nächsten und das Hauptmittel, um meine Assoziationen im Hinblick darauf, was ich hasse und liebe, verfolge und fliehe, auf das Erreichen des höchstmöglichen Glückszustandes abzustimmen. Ein solches vernünftiges Selbstinteresse, das in der interesselosen Liebe zu Gott und zum Nächsten mündet, öffnet mich erst für die Freuden der Sympathie, der Liebe zu Gott und des *moral sense*. Hartley zeigt dies am Beispiel des Wohlwollens (*benevolence*):

derived to ourselves from promoting the prosperity of our friend, learned to associate a set of pleasant ideas with his happiness; *but the link which has united them, gradually escapes us*, while the union itself remains. Continuing to associate pleasure with the well-being of our friend, we endeavour to promote it for the sake of his immediate gratification, without looking further; and in this way his *happiness*, which was first attended to only as a *means* of future enjoyment, finally becomes *an end*. Thus then the passion, which was originally selfish, is at length disinterested, its gratification being completed, merely by its success in promoting a happiness of another. Thus is the origin of *gratitude* accounted for, which at last becomes a habit, and flows spontaneously towards every man who has either been, or intended to be our benefactor.« »On the Masonic Character, Essay IV«, in: *Scient. Mag.*, Vol. IX, August 1797, S. 108.

»Wohllollen im engeren Sinne ist eng mit dem Sozialgefühl (*sociality*) verbunden und hat die gleichen Quellen. Am Wohllollen haftet ein hoher Grad von Ehre und Wertschätzung, es sichert uns manchen Vorteil und die Erwidern von Freundlichkeit, sowohl von Seiten der uns verpflichteten Person als auch von Seiten anderer. Und es ist meistens eng verbunden mit der Hoffnung auf Belohnung in einem künftigen Seinszustand, mit den Freuden der Religion, der Selbstachtung und des moral sense. Und all dies steigert sich noch im Falle der Generosität. Es ist daher leicht einzusehen, wie sich Assoziationen in uns bilden, die uns verpflichten, um anderer willen auf großes Vergnügen zu verzichten oder großen Schmerz zu ertragen; wie solche Assoziationen von so hochgradiger Freude begleitet sein können, dass wir den tatsächlich erduldeten Schmerz oder den schmerzenden Verzicht auf ein Vergnügen nicht gelten lassen; und wie gleichwohl direkt und implizit keinerlei Belohnung erwartet wird, weder von Gott noch von den Menschen, weder als natürliche Folge noch infolge einer ausdrücklichen Vereinbarung, nicht einmal in Form des begleitenden Vergnügens, das den Handelnden verpflichtet, wohlwollende oder generöse Handlungen zu vollbringen. Ich nehme es als ein Beweismittel für die Lehre von der Assoziation, dass es so etwas wie interesseloses Wohllollen gibt und geben muss [...].«¹¹⁹

Ohne Hilfe der Religion, der Hoffnungen und Ängste im Hinblick auf ein Leben nach dem Tode, kann Hartley den assoziativen Übergang von eigennützigem zu uneigennützigem Verhalten nicht erklären. Die selbstlose Liebe zum Nächsten setzt die interesselose Liebe zu Gott voraus.

Masonicus verbleibt zunächst einmal bei einem irdischen Ausgangspunkt: dem *do-ut-des*-Prinzip, das auf das Verhältnis zu Gott nicht ohne weiteres anwendbar ist. Die freundlichen Dienste, die mir jemand erweist, sind für mich eine Quelle der Daseinslust. Ich lerne, dass ich diese Freude erlangen kann, wenn ich das mir erwiesene Gut mit einer Gegen-

119 »Benevolence, in the limited sense, is nearly connected with sociality, and has the same sources. It has also a high degree of honour and esteem annexed to it, procures us many advantages, and returns of kindness, both from the person obliged, and others; and is most closely connected with the hope of reward in a future state, and with the pleasures of religion, and of self-approbation, or the moral sense. And the same things hold with respect to generosity in a much higher degree. It is easy therefore to see, how such associations may be formed in us, as to engage us to forego great pleasure, or to endure great pain, for the sake of others; how these associations may be attended with so great a degree of pleasure as to overrule the positive pain endured, or the negative one from the foregoing of a pleasure; and yet how there may be no direct, explicit expectation of reward, either from God or man, by natural consequence, or express appointment, not even of the concomitant pleasure which engages the agent to undertake the benevolent or generous action. And this I take to be a proof from the doctrine of association, that there is, and must be, such a thing as pure disinterested benevolence; [...].« David Hartley, *Observations on Man*, Teil I, S. 296f.

leistung vergelte, die im anderen die gleiche Freude, das gleiche Vergnügen erweckt. In Erwartung einer neuerlichen Gratifikation von seiner Seite freue ich mich an der Freude des anderen; schließlich wird das Mitfreuen mit dem anderen, das Miterleben seiner Lustempfindung, das ursprünglich ein Mittel war, zum Selbstzweck, unabhängig davon, ob auch ich wiederum eine Gegenleistung erwarten kann. Ich assoziiere mit der Freude des anderen, deren Urheber ich bin, eine eigene Freude, bis es zu meinem Habitus wird, anderen freundliche Dienste zu erweisen, unabhängig von der konkreten Person. Primär ist in dieser ganzen Argumentation allerdings nicht das Assoziationsprinzip, sondern eine verlässliche Reziprozität freundlicher Dienste, die durch assoziative Verknüpfung aktiviert und reaktiviert werden kann. Thomas Bradshaw, alias *Masonicus*, geht noch einen Schritt weiter und strebt eine soziale Verallgemeinerung des *do ut des* an:

»Um dieses Thema auszuweiten: – die Freuden, die unser Land gewährt, sind zahlreich und groß. Der Wunsch, den Genuss dieser Freuden zu verewigen, schließt den Wunsch ein, die Sicherheit und den Wohlstand unseres Landes voranzutreiben, ohne die viele verloren wären. All dies ist offensichtlich eigennützig; aber wie in der Weiterentwicklung der Dankbarkeit wird es am Ende uneigennützig. Mit dem Wohlstand unseres Landes verbinden wir angenehme Gedanken, die nicht mehr an das begrenzte Interesse gebunden sind, das uns zuerst gefangen hat. Der (Volks-)Wohlstand, der zunächst als Mittel künftiger eigener Genüsse erwünscht war, wird zum Selbstzweck: wir verspüren Freude angesichts des Wohlstandes, wie auch immer zustande gekommen, und sehen nicht darüber hinaus. Auf diese Weise ist es nicht schwer zu beobachten, auf welche Art und Weise sich ein allgemeines und uneigennütziges Wohlwollen in einem Geist verankert, der bereits Freude aus dem Glück einiger weniger hat ziehen können. Der Übergang zur Assoziation mit allgemeinem Glück, dem Glück eines jeden Menschen, ob nun durch uns oder von einer beliebigen anderen Ursache herbeigeführt, ist einfach [...] Maurerei beginnt, wo die eigennützigen Eigenschaften enden und die sozialen Neigungen zur Geltung kommen.«¹²⁰

120 »To extend this subject: – the pleasures which our country affords are numerous and great. The wish to perpetuate the enjoyment of those pleasures, includes the wish to promote the safety and welfare of our country, without which many of them would be lost. All this is evidently selfish; but, as in the progress of gratitude, it finally becomes disinterested. Pleasant ideas are thus strongly connected with the welfare of our country, after the tie which first bound them together has escaped our notice. The prosperity which was at first desirable as the means of future enjoyment, becomes itself an end: we feel delight in such prosperity, however produced, and we look not beyond this immediate delight. It is thus not difficult to observe in what manner a general and disinterested benevolence

Den von sich aus eingeräumten Einwand, »die sozialen Prinzipien mögen zu einem gewissen Grad auch ohne die Hilfe der Maurerei erreicht werden«, vermag *Masonicus* allerdings nicht zu entkräften. Nach seiner Vorstellung leitet den Freimaurer ein lebhaftes Verlangen, »bestimmte Handlungen der Dankbarkeit, Nächstenliebe, Umsicht etc. ohne Bezug auf ein bestimmtes Objekt vorzunehmen. Das ist das Merkmal der wohlthätigen Neigung (*benevolent affection*) oder des universellen Wohlwollens (*universal good-will*), das in der Maurerei so häufig die Aufmerksamkeit fängt. Dieses Gefühl ist der große Entwurf, welcher das System der Maurerei stark macht und den Habitus (*habit*) formt. Dies ist das Prinzip, welches die Einheitlichkeit des Betragens, der Meinungen und Handlungen des maurerischen Charakters (*masonic character*) entfaltet; die Quelle der Sympathie (*sympathy*) und Nachahmung (*imitation*), die den Menschen humanisiert und kultiviert [...]«¹²¹

Die assoziative Zweck-Mittel-Verschiebung, die sich auf die verlässliche Reziprozität freundlicher Dienste gründet, funktioniert allerdings nur so lange, wie die soziale Reziprozität von Leistung und Gegenleistung noch als persönliche Beziehung erfahrbar ist und nicht lediglich als sachliche Beziehung über den Markt vermittelt wird. Etwas anderes zu erwarten, wäre eine Illusion, wie Adam Smith anhand der marktvermittelten Tauschbeziehungen in einer durch Arbeitsteilung und Kapitalverwertung charakterisierten Gesellschaft gezeigt hat:

»In einer zivilisierten Gesellschaft befindet er [der einzelne Mensch, K. H.] sich jederzeit in der Zwangslage, die Mitwirkung und den Beistand einer großen Menge von Menschen zu brauchen, während sein ganzes Leben kaum hin-

takes place in a mind which has already received pleasure from the happiness of a few. The transition is easy towards associating it with happiness in general, with the happiness of any being, whether produced by ourselves, or by any other cause whatever. [...] Where the selfish passions end, and the social affections are introduced, Masonry begins. [...]« »On the Masonic Character, Essay IV«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, August 1797, S. 107f.

- 121 »If we attentively examine our own breasts, and contemplate any signal act of gratitude, charity, prudence, or of courage, we shall be conscious of a certain feeling distinguishable from the esteem or admiration of the grateful, charitable, prudent, of courageous person; which feeling is attended with a lively desire to perform certain acts of gratitude, of charity, prudence &c. without relation to any particular object. This is the characteristic of that *benevolent affection*, or *universal good-will*, which in Masonry so frequently captivates attention. This is that *feeling* which it is the great design if the Masonic system to strengthen and mould into *habit*. This is that principle which displays the uniformity of manners, opinions, and actions, in the Masonic Character; the source of sympathy and imitation, by which the man becomes humanized and polished; firm, without severity; and indulgent, without caprice.« »On the Masonic Character, Essay V«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, September 1797, S. 177.

reicht, die Freundschaft von einigen wenigen Personen zu gewinnen [...] Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe, und sprechen nie von unseren Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen.«¹²²

Der Habitus der Uneigennützigkeit bewährt sich nur so lange, wie der Uneigennützte in seiner in die Latenz abgesunkenen Erwartung einer Gratifikation oder einer anderen Form der Anerkennung nicht dauerhaft enttäuscht wird. Wenn er selber nur Undank erfährt, wenn sein Wohlwollen permanent mit Ausnutzung und Übervorteilung erwidert wird, wenn ihn der Markt bestraft und Gewinne ausbleiben, wenn sein Wohlwollen seine ganze geschäftliche Existenz gefährdet und ihn in den Ruin treibt, dann werden sich neue assoziative Kopplungen einstellen und er wird genötigt sein umzulernen. Gerade angesichts solcher Erfahrungen und Risiken in der Commercial Society ist es lebenswichtig, in einer Wertegemeinschaft Rückhalt zu finden, die alle Enttäuschungen und Verletzungen des *Fair Play* zu kompensieren vermag. Auch *Masonicus* hat sich nicht auf innengespeicherte assoziative Verknüpfungen verlassen. Vielmehr müssen diese durch rituelle Praktiken der Gemeinschaft, d.h. durch Prozeduralisierung abgesichert und stets von neuem bekräftigt werden; hier liegen Berührungspunkte zur Ethik von John Locke, an die auch Adam Smith angeknüpft hat.

Linien einer modernen Habitusethik

Für die Bemühung um eine Operationalisierung moralphilosophischer Ansätze gibt es wohl kaum einen exemplarischen Fall, der einschlägiger wäre als die Freimaurerei. Im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts scheint neben ihr jedoch ein bisher wenig beachtetes Parallelphänomen auf, über dessen vergleichende Analyse sich die spezifische freimaurerische Konzeption und ihre möglichen Impulse für die allgemeine Lebenspraxis des 18. Jahrhunderts noch konsequenter herausarbeiten lassen.

-
- 122 Adam Smith: Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes. Unter Zugrundelegung der Übersetzung Max Stirners, aus dem Englischen Original nach der Ausgabe letzter Hand (4. Aufl. 1786) ins Deutsche übertragen von Prof. Dr. Ernst Grünfeld und eingel. von Prof. Dr. Heinrich Waentig in Halle a.S., 3. unveränderte Aufl., Jena 1923, Bd. 1, S. 18f. Vgl. zu dieser Problematik Kalisch, Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie.