

David Hume: Abriss eines neuen Buches, betitelt Ein Traktat über die menschliche Natur etc. worin dessen Hauptgedanken weiter erläutert und erklärt werden (1740)

Hume, David (1711-1776) gehört zu den Hauptvertretern des englischen Empirismus. Seine wichtigste Schrift "Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand" erschien unter dem Titel "Philosophical Essays concerning Human Understanding" 1748. Hume war Skeptiker; er akzeptierte keine unumstößlichen philosophischen Gewissheiten. Diese Einstellung prägte auch seine Arbeiten zur Moral, zur Politik und zur Religion.

Aus: Grundkurs Philosophie, Bd. 3

Kant sagt später: "Ich gestehe frei: Die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab."

VORWORT

Manchen werden die Erwartungen, die ich mit dieser kleinen Schrift verbinde, reichlich hochgespannt vorkommen. Denn es ist meine Absicht, ein umfangreiches Werk durch eine verkürzte Darstellung einem breiten Publikum verständlicher zu machen. Allein, man weiß doch, wie leicht, wer im abstrakten Denken nicht geübt ist, den Faden in einem lang und breit ausgeführten Gedankengang verliert, dessen Teile mit allen Argumenten versehen, gegen alle Einwände gewappnet und mit allem ausgestattet sind, was einem Autor nur immer ein- und auffallen mag, wenn er seinen Gegenstand von allen Seiten genau betrachtet. Dagegen wird der untrainierte Leser leichter eine Kette von Überlegungen auffassen, die kurz und bündig nur die wichtigsten Thesen miteinander verknüpft, sie durch einige Beispiele erläutert und durch wenige beweiskräftige Argumente unterstützt. Stehen die Hauptstücke nahe beisammen, kann man sie gut aufeinander beziehen und leicht den Fortgang von den ersten Grundsätzen bis zu den letzten Schlüssen verfolgen.

Man hat dem Werk, von dem ich hier dem Publikum einen Abriss vorlege, zum Vorwurf gemacht, es sei dunkel und schwer verständlich. Ich glaube, dieser Eindruck rührt einfach von der Länge wie von der Abstraktheit des Gedankenganges her. Gelingt es mir, der Unbequemlichkeit für den Leser ein wenig abzuwehren, wird mein Zweck erreicht sein. Denn andererseits scheint mir das Buch so einzigartig und neu, dass es die Aufmerksamkeit des Publikums verdient; umso mehr, wenn sich bestätigen sollte, was der Autor uns offenbar zeigen will: folgen wir seiner Philosophie, so werden wir den größten Teil der Wissenschaften von Grund auf neufassen müssen. In der Republik der Gelehrten sind solche kühnen Unternehmungen jederzeit nützlich, denn sie schütteln das Joch der Autorität ab, bringen die Menschen dazu, selbständig nachzudenken, weisen neue Wege, auf denen einfallsreiche Geister dann weiter fortschreiten mögen, und legen allein durch den Widerspruch zu gängigen Lehren Stellen bloß, an denen zuvor niemand Schwierigkeiten vermutet hat.

Der Autor wird sich eine Weile in Geduld fassen müssen, bis sich die gelehrte Welt seinen Auffassungen anschließen kann. Sein Unglück ist, sich nicht *an das Volk wenden* zu können, das in allen Dingen des gemeinen Verstandes und der Beredsamkeit ein unfehlbarer Richter ist. Statt dessen richten über ihn die wenigen, deren Urteil leicht durch Parteilichkeit und vorgefasste Meinungen korrumpiert ist. Niemand ist in philosophischen Fragen ein guter Richter, wenn er sich nicht selbst eingehend mit ihnen beschäftigt hat, aber gerade er wird sich sein eigenes System entwickeln und dann nicht gerne davon lassen mögen. Unser Autor wird mir hoffentlich verzeihen, wenn ich mich in seine Sache mische. Mein einziges Ziel ist, ihm den Kreis seiner Zuhörerschaft zu erweitern und einige Schwierigkeiten zu beseitigen, die viele daran gehindert haben, seine Theorie richtig zu verstehen.

Ich habe einen einfachen Gedanken gewählt und sorgfältig von Anfang bis Ende durchgeführt. Nur in diesem Punkt kam es mir auf eine vollständige Argumentation an. Der Rest besteht aus Hinweisen auf verschiedene Passagen, die mir beachtenswert und von besonderem Interesse zu sein scheinen.

ABRISS

EINES NEUEN BUCHES,

BETITELT:

EIN TRAKTAT ÜBER DIE MENSCHLICHE NATUR, ETC.

Im Grundriss scheint mir das Buch mit anderen, wie sie seit einigen Jahren in *England* en vogue sind, übereinzustimmen. Wie überall in *Europa* während der letzten achtzig Jahre hat auch in diesem Königreich der philosophische Geist große Verbesserung und Ausbreitung erfahren. Und gerade hier hat sich, wie es scheint, eine neue Art Philosophie entwickelt, die mehr zur Unterhaltung wie zum Nutzen der Menschheit beizutragen verspricht als alle, die der Welt bislang bekannt ist. Die Philosophen des Altertums bewiesen, wenn sie sich mit der menschlichen Natur befassten, meist eher ein feines Gespür, treffendes moralisches Urteil und Seelengröße als eindringliche Reflexion und Schärfe in der Argumentation. Sie waren es zufrieden, der Menschen geraden Sinn im hellsten Licht erscheinen und in treffenden Gedanken sich ausdrücken zu lassen, ohne dabei unbedingt immer den Zusammenhang und die Folgerichtigkeit ihrer Behauptungen im Auge zu haben oder aus den verstreuten Wahrheiten eine regelrechte Wissenschaft aufzubauen. Da ist es wenigstens den Versuch wert zu prüfen, ob nicht die Wissenschaft vom *Menschen* mit derselben methodischen Sorgfalt und Genauigkeit betrieben und vorgetragen werden kann wie viele Teile der Naturphilosophie. Alles scheint doch für die Idee zu sprechen, dass auch auf diesem Felde größte Exaktheit erreichbar ist. Wenn sich zeigt, dass vielfältigen Erscheinungen bei genauer Betrachtung ihre Verschiedenheit verlieren und aus einem gemeinsamen Prinzip erklärt werden können und wenn sich dann weiter dieses Prinzip auf einen anderen Grundsatz zurückführen lässt, so werden wir schließlich zu einigen wenigen Prinzipien gelangen, von denen alle anderen abhängen. Und sollten wir auch niemals die letzten Grundsätze erreichen können, so liegt doch große Befriedigung darin, soweit zu kommen, wie es mit unseren Kräften eben möglich ist.

Genau dies scheint das Ziel unserer neuen Philosophen und auch das unseres Autors zu sein. Er versucht eine regelrechte Anatomie der menschlichen Natur und verspricht, keine Schlüsse zu ziehen, ohne zu ihnen durch das Zeugnis der Erfahrung berechtigt zu sein. Nur Verachtung hat er für unbewiesene Hypothesen, und er meint, dass unsere Landsleute,

die damit in den Wissenschaften vom Menschen¹ aufgeräumt haben, der Welt einen größeren und sichtbarerem Dienst erwiesen haben als *Lord Bacon*, der ihm doch als Vater der experimentellen Physik gilt. In diesem Zusammenhang werden *Mr. Locke*, *Lord Shaftesbury*, *Dr. Mandeville*, *Mr. Hutcheson* und *Dr. Butler*² erwähnt, die, wie sehr sie sich auch in vielen Punkten voneinander unterscheiden mögen, doch darin übereinstimmen, dass sie sich bei ihren sorgfältigen Untersuchungen über die menschliche Natur vollständig auf Erfahrung stützen.

Die Wissenschaft von der menschlichen Natur ist von zwiefachem Interesse: einmal handelt sie von dem, was uns am nächsten liegt und am meisten berührt; außerdem kann man aber sicher sagen, dass in ihr fast alle anderen Wissenschaften eingeschlossen sind oder doch von ihr abhängen. *Die Logik hat kein anderes Ende, als die Grundgesetze und Operationsweisen unseres Denkvermögens sowie die Natur unserer Vorstellungen zu erklären; Moral und Kritik betreffen unseren Geschmack und unsere Gefühle; und Politik betrachtet uns als voneinander abhängige in Gesellschaft vereinigte Menschen*³. Mit diesem Traktat über die menschliche Natur wird also der Anfang zu einem System der Wissenschaften gemacht. Unser Autor hat die Logik vollendet und für die anderen Systemteile in seiner Theorie der menschlichen Leidenschaften den Grund gelegt.

Der berühmte *Monsieur Leibniz*⁴ hat an den gewöhnlichen Logiksystemen den Mangel gerügt, dass sie sich weitläufig über die Formen der Deduktion auslassen, aber nur allzu knapp Wahrscheinlichkeiten und das Einschätzen des Grades unserer Gewissheit behandeln, auf denen doch unser Leben und Handeln vollständig beruhen und die uns genauso in den meisten Fällen philosophischer Spekulation anleiten. Seine Kritik bezieht sich unter anderem auf den 'Essay on Human Understanding', 'La recherche de la vérité' und 'L'art de penser'⁵. Dem Autor des 'Traktats über die menschliche Natur' ist das Mangelhafte dieser Bücher nicht entgangen. Jedenfalls schickt er sich an, was fehlt, so gut er kann, zu ergänzen. Sein Buch enthält viele wirklich neue und bemerkenswerte Überlegungen, von denen dem Leser hier unmöglich ein umfassender und richtiger Begriff gemacht werden kann. Wir werden uns daher hauptsächlich mit seiner Erklärung unserer Schlüsse, die sich auf Ursachen und Wirkungen beziehen, beschäftigen. Wenn es mir gelingt, diese Erklärung dem Leser verständlich zu machen, so mag sie als eine Probe für das Ganze dienen.

Einige Definitionen gehen voran. Der Autor nennt *Perzeption*, was immer unserem Geiste gegenwärtig sein kann, sei es durch den Gebrauch unserer Sinne, sei es dass uns Leidenschaften bewegen oder dass wir denken und über etwas reflektieren. Die Perzeptionen scheidet er in zwei Arten, nämlich *Eindrücke* und *Vorstellungen*. Wenn wir eine Leidenschaft

¹ Der Ausdruck 'moral philosophy' hat in Humes Sprachgebrauch eine viel umfassendere Bedeutung als unser Wort 'Moralphilosophie'. Der Untertitel des Traktats lautet: "being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects" (VII). Dabei ist unter der "experimental method of reasoning" natürlich keine experimentelle Methode im modernen Sinn zu verstehen, sondern es ist gemeint, daß Erfahrung als Erkenntnisquelle auch in "moral subjects" zur Geltung gebracht werden soll. Das so bezeichnete Gebiet läßt sich zunächst am einfachsten negativ charakterisieren: es umfaßt all das, was nicht "natural philosophy" ist; und dieser Begriff deckt sich ziemlich genau mit unserem Wort 'Naturwissenschaft'. Das ist wohl auch der Grund gewesen aus dem Lipps an entsprechenden Stellen (obwohl er den Untertitel unterdrückt hat) "moral subjects" oder "moral philosophy" mit 'Geisteswissenschaften' übersetzt. Nun läßt sich dieser Begriff, selbst wenn man unberücksichtigt läßt, welchen problematischen Klang er durch den Methoden- und Kompetenzstreit seit Dilthey erfahren hat, nur verstehen mit den Konnotationen aus Hegels Philosophie, und allein deshalb ist er in Bezug auf Hume ein Anachronismus. Es ist interessant, daß schon der erste deutsche Übersetzer des 'Traktats', Ludwig Heinrich Jakob, dessen Übertragung 1790 erschien, mit Humes Bezeichnung offensichtlich nichts anzufangen wußte; jedenfalls unterdrückt er bereits den Untertitel, verfaßt eine gänzlich neue, teile der 'Untersuchung über den menschlichen Verstand' heranziehende Einleitung und vermeidet ganz offensichtlich den problematischen Terminus. Offenbar gab es also im Deutschen keinen vergleichbar allgemeinen und eingeführten Begriff. Das Wort 'Sitten' hat noch am ehesten die Weite, läßt sich aber nur schwer in gute Zusammensetzungen bringen; Sittengeschichte (im Unterschied zur 'Naturgeschichte'), hätte es nicht einen dubiosen Beiklang, ginge allenfalls.

Eine andere mögliche Übersetzung verbietet sich, weil der Ausdruck durch ein berühmtes Werk besetzt ist. Aber die Beschreibung, die Kant vom Gegenstand seiner 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht' gibt, trifft recht genau das, was Hume unter 'moral subjects' versteht: "Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (Akademie-Ausgabe von Kants Werken, Bd. VII, S. 119). Mir scheint am treffendsten, 'moral philosophy' mit 'Wissenschaften vom Menschen' zu übersetzen, wenn dies so verstanden wird, daß alles umfaßt ist, außer was den Menschen rein als Naturwesen betrifft. Hume selber legt diese Übersetzung nahe, wenn er (s.o. S.8) die Termini "science of man" und "natural philosophy" einander gegenüberstellt.

² Francis Bacon, 1561 1626; sein 'Novum Organum' von 1620 gilt als eine Art Programmschrift der empirischen Wissenschaften. John Locke, 1632 1704, ist neben Berkeley und Hume der Hauptvertreter des englischen Empirismus; sein Hauptwerk ist der im Jahre 1690 erschienene 'Essay Concerning Human Understanding'. Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, 1671 1713, war ein im Geiste von Lockes Philosophie erzogener Mann von klassischer Bildung, der in seinen Schriften das Ideal einer Schönheit und Sittlichkeit harmonisch vereinigenden Menschen zeichnete und erheblichen Einfluß auf die Entwicklung von Moralphilosophie und Ästhetik nahm; wichtige Werke: 'An Inquiry Concerning Virtue and Merit', 1699, 'Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times', 1711. Bernard de Mandeville, um 1670 1733, war Arzt in London und wurde durch die 'Fable of the Bees or private vices made public benefits', 1714, berühmt, in der er behauptet, die Menschen seien ursprünglich selbstsüchtig, und die Annahme der Moralisten kritisiert, es gebe ein natürliches Wohlwollen gegenüber anderen. Francis Hutcheson, 1694 1746, von Locke und Shaftesbury beeinflusst, hat er besonders die Moralphilosophie des letzten systematisiert und die Theorie des "moral sense" entwickelt; Hauptwerke: 'An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue', 1725, 'An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections' und 'Illustrations upon the Moral Sense', 1728. Joseph Butler, 1692 1752, versuchte in seiner Moralphilosophie eine Synthese zwischen den Prinzipien der Selbstliebe und des mitmenschlichen Wohlwollens; seine 'Sermons' erschienen 1726, eine 'Dissertation upon Virtue' 1736.

³ Zitat aus dem 'Traktat', Einleitung (XV/3).

⁴ Hume bezieht sich auf eine Stelle in Gottfried Wilhelm Leibniz' (1646 1716) 'Die Theodicee'; dort heißt es im § 28: "die Kunst, aus Wahrscheinlichkeitsgründen zu urteilen, ist noch wenig gepflegt, so daß unsere Logik in dieser Hinsicht noch ganz unvollkommen ist und wir bis jetzt fast nur die Kunst, Beweise zu beurteilen, besitzen", und in § 31: "Beinahe alle unsere Fehler stammen... aus Verachtung oder mangelhafter Ausbildung der Kunstfertigkeit des Denkens; gibt es doch nichts Ungenügenderes als unsere Logik, sobald man über die notwendigen Schlußfolgerungen hinausgeht. Die ausgezeichnetsten Philosophen unserer Zeit, die Verfasser der 'Art de penser', der 'Recherche de la vérité' und des Versuchs über den menschlichen Verstand' sind weit davon entfernt, uns die wahren Mittel anzugeben zur Unterstützung dieser Fähigkeit, vermittels deren wir die Wahrscheinlichkeit des Wahren und Falschen abwägen sollen..." ('Die Theodizee', übersetzt von Artur Buchenau, um ein Literaturverzeichnis um einen einführenden Essay von Morris Stockhammer ergänzte Auflage, Hamburg 1968).

⁵ Gemeint sind: das Hauptwerk von Locke (s. Anmerkung 3), das 1674 und 1675 erschienene Hauptwerk von Nicolas Malebranche (1638 1715) und die sogenannte Logik von Port Royal von Antoine Arnauld (1612 1694) und Pierre Nicole (1625 1695) von 1662.

oder irgend eine Gemütsbewegung empfinden oder wenn uns unsere Sinne Bilder von äußeren Gegenständen liefern, so sind solche Perzeptionen *Eindrücke*. Dieser Terminus wird also in veränderter Bedeutung gebraucht⁶. Wenn wir dagegen über Gefühle oder Objekte nachdenken, die uns nicht gegenwärtig sind, so ist, was sich im Geiste abspielt, bloße *Vorstellung*. *Eindrücke* sind also lebhaftere und starke Perzeptionen, *Vorstellungen* dagegen blasser und schwächer. Dass dieser Unterschied besteht, ist offensichtlich und so gewiss wie der zwischen Denken und Fühlen.

Der erste Lehrsatz besagt, dass alle unsere Vorstellungen oder schwachen Perzeptionen ihren Ursprung in unseren Eindrücken oder starken Perzeptionen haben, und dass wir an nichts zu denken vermögen, was wir nicht zuvor gesehen oder im Geiste unmittelbar empfunden haben. Dieser Lehrsatz scheint dem gleichzukommen, den *Mr. Locke* beweisen will, nämlich dass es keine angeborenen Vorstellungen gibt. Eine Ungenauigkeit hat sich der große Philosoph allerdings dadurch zuschulden kommen lassen, dass er mit dem Ausdruck 'Vorstellungen' unsere sämtlichen Perzeptionen bezeichnet. In diesem Sinne genommen, ist es aber falsch, dass wir keine angeborenen Vorstellungen haben. Denn offensichtlich gibt es angeborene starke Perzeptionen oder Eindrücke, da doch natürliche Begierden, Tugendliebe, Ärger und alle anderen Leidenschaften unmittelbar aus der Natur entspringen⁷. Nach meiner Überzeugung könnte jeder, der das Problem nur im richtigen Licht betrachtet, leicht die streitenden Parteien einlenken. *Pater Malebranche* würde sich außer Stande sehen, irgend einen bewussten Gedanken nachzuweisen, der sich nicht auf etwas bezöge, was zuvor schon, sei es innerlich oder sei es durch die äußeren Sinne dem Geiste unmittelbar gegenwärtig gewesen wäre. Und er müsste zugeben, dass alle unsere Vorstellungen, wie immer wir sie auch zusammensetzen, mischen, erweitern oder verringern mögen, sämtlich aus diesen Quellen stammen. *Mr. Locke* andererseits würde rasch gewahrt werden, dass alle unsere Leidenschaften natürliche Triebe sind, die sich von nichts herleiten, sondern einfach zur ursprünglichen Ausstattung der menschlichen Natur gehören⁸.

Unser Autor meint, "dass es keine glücklichere Entdeckung, um alle Streitigkeiten über die Natur der Vorstellungen zu schlichten, hatte geben können als die, dass den Vorstellungen stets Eindrücke vorhergehen und dass jede Vorstellung der Einbildungskraft zuerst in einem entsprechenden Eindruck erscheint. Eindrücke aber sind so klar und gewiss, dass über ihre Existenz und ihre Art kein Streit sein kann; während viele unserer Vorstellungen so dunkel sind, dass unser Geist selbst, obwohl er sie doch formt und bildet, fast nicht in der Lage ist, ihr Wesen und ihre Zusammensetzung genau zu erkennen"⁹. Gemäß diesem Prinzip sucht der Verfasser, wann immer sie vorkommen, mehrdeutige Vorstellungen auf Eindrücke zurückzuführen, durch die sie klar und deutlich werden müssen. Regt sich der Verdacht, dass mit irgend einem philosophischen Wort nicht wirklich eine Vorstellung verbunden ist (und das ist nur zu oft der Fall), so ist nur zu fragen: *Von welchem Eindruck leitet sich diese angebliche Vorstellung her?* Lässt sich kein entsprechender Eindruck nachweisen, so ist der Schluss berechtigt, dass der betreffende Terminus überhaupt keine Bedeutung hat. Nach diesem Verfahren prüft der Autor die Vorstellungen von Substanz und Essenz. Und es wäre zu wünschen, dass diese strenge Methode in allen philosophischen Auseinandersetzungen mehr Eingang fände.

Nun beruht offenbar alles Schließen, sofern es Tatsachen betrifft, auf der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, denn wir können niemals die Existenz eines Gegenstandes von einem anderen ableiten, wenn beide nicht mittelbar oder unmittelbar miteinander verbunden sind. Um diese Art des Schließens zu verstehen, muss man sich die Vorstellung einer Ursache vollständig auseinandersetzen; und das geschieht am besten anhand eines Beispiels, wenn etwas die Ursache für etwas anderes ist.

Auf dem Tisch hier liegt eine Billardkugel; eine zweite bewegt sich mit einer gewissen Geschwindigkeit auf die erste zu. Sie stoßen zusammen, und die Kugel, die zuerst in Ruhe war, wird nun in eine gewisse Bewegung versetzt. Hier haben wir, nach allem was wir durch Wahrnehmung kennen oder uns denken mögen, ein Musterbeispiel für die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung; wir wollen es untersuchen. Zunächst ist wohl klar, dass die Kugeln einander berührten, bevor die eine der anderen den Bewegungsimpuls mitteilte, aber zwischen Stoß und Bewegung der zweiten Kugel war kein Intervall. *Berührung* in Raum und Zeit ist daher eine notwendige Bedingung, damit Ursachen Wirkungen haben können. Es ist gleichfalls offenkundig, dass die Ursachenbewegung vor der Wirkungsbewegung stattfand. *Zeitliche Priorität* ist also eine zweite notwendige Bedingung für Ursachen. Aber diese beiden Bedingungen zusammen genügen noch nicht. Wiederholen wir dasselbe Experiment mehrfach, so werden wir stets finden, dass der Bewegungsimpuls der einen Kugel beim Zusammenstoß eine Bewegung der zweiten Kugel hervorruft. Und hieraus ergibt sich als dritte Bedingung, dass zwischen

⁶ Im 'Traktat' macht Hume folgende Anmerkung (2/10): "Ich gebrauche hier die Termini *Eindruck und Vorstellung* (impression and idea) anders, als es gewöhnlich geschieht, und ich hoffe, daß mir diese Freiheit verstatet ist. Vielleicht gebe ich dem Wort 'Vorstellung' auch bloß seinen ursprünglichen Sinn wieder, den *Mr. Locke* verdrehte, indem er unsere sämtlichen Perzeptionen Vorstellungen nannte. Das Wort 'Eindruck' möchte ich nicht so verstanden wissen, als sollte damit die Art bezeichnet werden, auf die in unserer Seele die lebhaften Perzeptionen erzeugt werden; ich meine damit einfach die lebhaften Perzeptionen, für die es weder im *Englischen* noch sonst in einer mir bekannten Sprache eine eigene Bezeichnung gibt".

⁷ Die an dieser Stelle erstmals vorgetragene Kritik an Locke wird eigentlich erst in der Fassung verständlich, wie sie sich als Fußnote in der 'Untersuchung über den menschlichen Verstand' findet. Dort lautet sie so: "Wahrscheinlich haben die, die bestritten, daß es angeborene Vorstellungen gebe, einfach nicht mehr gemeint als dies, daß alle unsere Vorstellungen Abbilder von Eindrücken sind. Aber leider haben sie ihre Worte weder sorgfältig genug gewählt noch hinreichend genau definiert, um ihre Lehre vor Fehlern zu bewahren. Denn was heißt eigentlich *angeboren*? Wenn es dasselbe bedeutet wie 'natürlich', dann sind alle Perzeptionen und Vorstellungen angeboren oder natürlich, wenn wir mit dem letzten Wort den Gegensatz zum Ungewöhnlichen, Künstlichen oder Wunderbaren meinen. Wenn aber 'angeboren' bedeuten soll: zugleich mit der Geburt, dann scheint mir der Streit so nichtig wie die Frage, ob das Denken vor, nach oder bei der Geburt beginne. Das Wort *Vorstellung* wird normalerweise von *Locke* und anderen in einem sehr weiten Sinne gebraucht und dann bezeichnet es beliebige unserer Perzeptionen: Wahrnehmungen, Affekte, Gedanken. Wird aber der Terminus so weit gefaßt, dann möchte ich gerne wissen, was mit der Behauptung gemeint sein kann, Selbstliebe, Empörung über Ungerechtigkeiten oder die Liebe zwischen den Geschlechtern seien nicht angeboren?"

Verwendet man dagegen die Termini *Eindruck und Vorstellung*, wie ich sie eingeführt habe, und versteht man unter *angeboren* eine ursprüngliche, nicht von einer vorhergehenden abgebildete Perzeption, dann können wir sagen, daß alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind" ('Untersuchung über den menschlichen Verstand' 22/22 23).

⁸ Malebranche hat in seiner umfangreichen, unter cartesianischen und neuplatonischen Einflüssen stehenden 'Recherche de la vérité' die Theorie entwickelt, daß wir die Dinge selbst mit unseren Sinnen nicht wahrnehmen können, sondern nur durch die in Gott seienden Ideen der Dinge, von denen Gott, mit dem wir als geistige Wesen verbunden sind, Vorstellungen in uns wirkt. Eine kurze Darstellung seiner Lehre findet sich im 10. *Eclaircissement: Sur la nature des idées* im Anhang zur *Recherche*. Vergl. ferner Locke, 'An Essay Concerning Human Understanding', edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. Niddich, Oxford 1975, 1. Buch: Of Innate Ideas.

⁹ Zitat aus 'Traktat', 1. Buch, 2. Teil, 3. Abschn. (33/50.)

Ursache und Wirkung ein *konstanter Zusammenhang* bestehen muss: Alles, was der Ursache gleicht, bringt stets eine ähnliche Wirkung hervor. Außer diesen drei wesentlichen Umständen: Berührung, zeitliche Priorität und konstantem Zusammenhang kann ich in unserem Beispiel für eine Ursache keine weiteren entdecken: Die erste Kugel ist in Bewegung, sie stößt die zweite, unmittelbar darauf ist die zweite in Bewegung; und wenn ich das Experiment mit denselben oder ähnlichen Kugeln unter denselben oder ähnlichen Umständen wiederhole, sehe ich, dass auf die Bewegung der ersten Kugel und auf den Zusammenstoß stets eine Bewegung der zweiten Kugel folgt. Ich mag die Sache drehen und wenden und genauestens untersuchen: weiter finde ich nichts.

So verhält es sich, wenn Ursache und Wirkung zusammen der Wahrnehmung gegenwärtig sind. Wir wollen nun sehen, worauf die Ableitung beruht, wenn wir auf Grund der einen schließen, die andere habe existiert oder werde existieren. Angenommen, ich sehe eine Kugel in gerader Linie auf eine zweite zurollen, so schließe ich sofort, dass beide zusammenstoßen werden und dass sich die zweite in Bewegung befinden wird. Dies ist ein Schluss von der Ursache auf die Wirkung, und von eben dieser Art sind alle Überlegungen, nach denen wir uns im praktischen Leben richten. Auf solchen Schlüssen beruht unsere Kenntnis der Geschichte oder dessen, was wir davon für wahr halten. Und auf gleichartigen Schlüssen basiert auch alle Philosophie, außer Geometrie und Arithmetik. Wenn wir den Schluss im Fall des Zusammenstoßes zweier Kugeln erklären können, dann haben wir den Schlüssel für die Erklärung der gleichen Denkoperation in all den anderen Fällen.

Wäre ein Mensch so wie *Adam* erschaffen worden, der zwar voll ausgebildete Verstandeskkräfte, aber keinerlei Erfahrung besäße, so würde er keineswegs imstande sein, die Bewegung der zweiten Kugel aus der Bewegung der ersten und dem Stoß zu erschließen. Es gibt da nichts, was die Vernunft in der Ursache entdecken könnte, um auf die Wirkung zu *schließen*. Solch ein Schluss, wäre er möglich, könnte nichts anderes sein als eine Demonstration und könnte auf nichts anderem beruhen als auf einem Vergleich von Vorstellungen. Aber Schlüsse von Ursachen auf Wirkungen sind keine logisch zwingenden Demonstrationen. Und dafür gibt es folgenden schlagenden Beweis: wir können uns immer *denken*, dass irgend eine beliebige Wirkung auf irgend eine beliebige Ursache folge, ja im Grunde, dass jedes Ereignis auf jedes andere folgen mag. Was immer wir *denken*, ist möglich, wenigstens im metaphysischen Sinne. Wo es dagegen demonstrative Beweise gibt, ist das Gegenteil unmöglich und enthält einen Widerspruch. Es gibt also keine demonstrativen Beweise für die Zusammenhänge zwischen irgend welchen Ursachen und bestimmten Wirkungen. Dieser Grundsatz wird in der Philosophie auch allgemein zugestanden.

Adam hätte also (außer, er wäre inspiriert worden) notwendig durch Erfahrung Kenntnis von der Wirkung bekommen müssen, die auf den Zusammenstoß der beiden Kugeln folgt. Er hätte mehrmals beobachten müssen, dass stets dann, wenn die eine Kugel die andere stößt, die zweite in Bewegung versetzt wird. Und wenn er schließlich eine hinreichende Anzahl solcher Fälle beobachtet hätte, dann würde er in dem Fall, dass er eine Kugel auf eine zweite zurollen sähe, schließen, dass die zweite in Bewegung geraten werde. Im Denken würde er die Wahrnehmung vorwegnehmen und einen seiner vergangenen Erfahrung entsprechenden Schluss ziehen.

So ergibt sich denn, dass alle kausalen Schlüsse auf Erfahrung und dass alle Erfahrungsschlüsse auf der Annahme beruhen, der Lauf der Natur werde ununterbrochen einheitlich derselbe bleiben. Wir schließen weiter, dass gleiche Ursachen unter gleichen Umständen immer die gleichen Wirkungen hervorrufen werden. Und nun ist es wohl einer Überlegung wert, was uns eigentlich zu einem so unendlich folgenreichen Schluss bestimmt.

Wiederum ist es offensichtlich so, dass *Adam* mit all dem Wissen, das er erlangt hatte, doch niemals in der Lage wäre, einen *demonstrativen Beweis* dafür zu führen, dass der Lauf der Natur ununterbrochen und einheitlich derselbe bleiben müsse und dass die Zukunft der Vergangenheit entsprechen werde. Was möglich ist, das kann man nicht a priori und demonstrativ ausschließen. Und es ist möglich, dass der Lauf der Natur sich ändert, da wir uns eine solche Änderung denken können. Ich gehe sogar noch weiter und behaupte, dass *Adam* nicht einmal durch eine *Wahrscheinlichkeitsüberlegung* zeigen könnte, dass die Zukunft der Vergangenheit entsprechen müsse. Denn alle Wahrscheinlichkeitsüberlegungen beruhen gerade auf der Annahme, dass zwischen Zukunft und Vergangenheit eine Gleichförmigkeit besteht, und deshalb können sie sie nicht beweisen. Diese Gleichförmigkeit ist eine *Tatsache*, und um zu beweisen, dass diese Tatsache besteht, gibt es keine anderen Beweismöglichkeiten als Erfahrung. Doch unsere vergangene Erfahrung kann für die Zukunft nichts beweisen, außer aufgrund der Annahme, es bestehe zwischen beiden jene Ähnlichkeit. Für diese Annahme gibt es also keinen Beweis, aber wir nehmen sie auch ohne Beweis als sicher an.

Allein *Gewohnheit* bestimmt uns anzunehmen, dass zwischen Vergangenheit und Zukunft Gleichförmigkeit besteht. Sehe ich eine Billardkugel auf eine andere zurollen, so führt mich Gewohnheit unmittelbar dazu, eine Wirkung wie immer zu erwarten, also die zweite Kugel in Bewegung zu denken, bevor ich es sehe. Nichts in den Gegenständen selber, für sich allein und losgelöst von aller Erfahrung betrachtet, gibt mir die Berechtigung zu einem solchen Schluss. Und nicht einmal die oft wiederholte Erfahrung, dass ein gleichartiger Effekt auftritt, ist ein Beweis für die Annahme, auch die nächste eintretende Wirkung werde der vergangenen Erfahrung entsprechen. Die inneren Kräfte, die das Verhalten der Körper bestimmen mögen, sind uns vollkommen unbekannt. Wir kennen nur die Eigenschaften, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen können. Und welche Vernunftgründe haben wir für den Gedanken, dass, wo dieselben sinnlichen Qualitäten auftreten, auch dieselben wirkenden Kräfte vorhanden sein müssen?

Also führt uns im Leben nicht Vernunft, sondern Gewohnheit. Sie allein macht uns fortwährend und immer wieder glauben, dass die Zukunft der Vergangenheit entsprechen werde. Vernunft dagegen würde in alle Ewigkeit nicht in der Lage sein, diesen Schritt, der doch so leicht scheint, zu vollziehen.

Hier haben wir eine interessante Entdeckung gemacht, die noch zu anderen und interessanteren Entdeckungen führen wird. *Sehe ich eine Billardkugel auf eine andere zurollen, so führt mich Gewohnheit unmittelbar dazu die gewöhnliche Wirkung zu erwarten, also die zweite Kugel in Bewegung zu denken, bevor ich es sehe.* Aber ist das alles? Denke ich nur die zweite Kugel in Bewegung? Sicherlich nicht. Ich *glaube* auch, dass sie sich bewegen wird. Was ist oder worin besteht dieser *Glaube* und wie unterscheidet er sich vom bloßen Denken? Dies ist eine Frage, über die Philosophen bislang überhaupt noch nicht nachgedacht haben.¹⁰

¹⁰ Hier, wird man sagen, nimmt "unser Autor", den Mund ein wenig voll, da er wissen mußte, daß immerhin Locke im vierten Buch seines 'Versuchs über den menschlichen Verstand' unter dem Titel: Of Knowledge and Opinion eine ausführliche Analyse von Arten und Graden des Wissens und der Wahrscheinlichkeit, der Gewißheit und des Glaubens vorgenommen hat. In wesentlichen Punkten stimmt Humes Theorie des Glaubens auch mit der Lockes überein; einzig in den Thesen, daß Glaube nicht eine besondere, mit anderen verknüpfbare

Wenn wir uns auf Grund eines demonstrativen Beweises von der Wahrheit einer Behauptung überzeugen, so bilden wir nicht einfach einen entsprechenden Gedanken, sondern wir wissen auch, dass das Gegenteil zu denken unmöglich ist. Was demonstrativerweise falsch ist, impliziert einen Widerspruch; und was widersprüchlich ist, kann nicht gedacht werden. Was dagegen Tatsachen angeht, so mögen die Erfahrungsgründe, dass etwas der Fall ist, so stark sein, wie sie wollen, ich kann doch stets das Gegenteil denken, allerdings nicht immer auch glauben. Also ist es der Glaube, der in diesem Fall den Unterschied macht zwischen einem Gedanken, dem wir zustimmen, und einem, dem wir nicht zustimmen.

Es gibt hierfür nur zwei mögliche Erklärungen. So könnte man behaupten, der Glaube sei eine besondere Vorstellung, die zu den Vorstellungen, die man haben kann, ohne ihnen zuzustimmen, hinzukomme. Aber dieser Erklärungsversuch geht fehl. Denn *erstens* lässt sich keine solche Vorstellung nachweisen. Denken wir uns etwas, so denken wir es uns vollständig. Wir denken es uns, wie es existieren könnte, wenn wir auch nicht glauben, dass es existiert. Und der Glaube, dass es existiert, würde keine neue Eigenschaft des Gegenstandes aufdecken. Wir können uns den Gegenstand in der Einbildung vollständig ausmalen, ohne zu glauben, dass es ihn gibt. Und wenn wir uns den in jeder Hinsicht, auch nach Zeit und Ort bestimmten Gegenstand vorstellen, so denken wir uns, dass eben dieses Objekt existieren könnte. Glauben wir nun, dass es existiert, so tun wir nicht mehr oder anderes als zu glauben, dass genau dieser Gegenstand existiert.

Zweitens besitzen wir die Fähigkeit, im Denken beliebige Vorstellungen miteinander zu verbinden, wenn sie nur keinen Widerspruch bilden. Wäre nun der Glaube eine besondere eigene Vorstellung, die wir zum bloßen Gedanken hinzusetzen, so könnten wir durch die Hinzufügung der Vorstellung des Glaubens für wahr halten, was immer wir uns denken können.

Da also der Glaube zwar Denken einschließt, aber nicht dasselbe ist, und da er nicht darin besteht, einem Gedanken eine weitere Vorstellung hinzuzufügen, so ergibt sich, dass er eine besondere *Art und Weise* ist, sich etwas zu denken. Der *Glaube* gehört zum Gefühl und unterliegt nicht wie unsere Vorstellungen dem Willen. Sehe ich eine Kugel auf eine andere zurollen, so gehen meine Gedanken gewohnheitsmäßig zur Bewegung der zweiten Kugel als der erwarteten Wirkung über. Die zweite Bewegung denke ich nicht bloß, sondern ich *fühle* zugleich, wie sich dieser Gedanke von den Träumen freier Phantasie unterscheidet. Die sichtbare Gegenwart des Gegenstandes und der konstante Zusammenhang solcher Gegenstände mit einer bestimmten Wirkung geben dem Gedanken an die Wirkung ein besonderes *Gefühl*, das ihn von einer lockeren und beliebigen Folge von Vorstellungen unterscheidet. Dies Ergebnis mag überraschen, aber es ergibt sich aus einer Reihe zweifelsfrei feststehender Sätze. Zur leichteren Übersicht sei die Überlegung kurz zusammengefasst. Wie die Wirklichkeit beschaffen ist, kann man nur wissen, wenn man nach Ursachen und Wirkungen forscht. Und allein Erfahrung lehrt, dass etwas die Ursache von etwas anderem ist. Dafür dass wir auf unsere vergangene Erfahrung unsere Erwartungen für die Zukunft stützen, gibt es keinen Vernunftgrund a priori, sondern wir folgen nur einer Gewohnheit, wenn wir denken, eine Wirkung werde ihrer gewöhnlichen Ursache folgen. Aber wir denken uns nicht bloß einen solchen Zusammenhang, sondern wir glauben auch, dass die Wirkung tatsächlich eintreten werde. Dies zu glauben heißt nun nicht, den Gedanken an die Wirkung um eine neue Vorstellung zu erweitern, sondern ist nur eine andere Art zu denken; der Unterschied ist einer des Gefühls oder des Bewusstseins. Der Glaube, dass etwas wirklich der Fall ist, entspringt also einer Gewohnheit und besteht in einer besonderen *Art und Weise*, sich etwas vorzustellen.

Diese besondere Weise des Vorstellens oder das Gefühl, welches Fürwahrhalten vom bloßen Sichwasdenken unterscheidet, sucht der Autor noch weiter zu erklären, aber er scheint zu spüren, dass es unmöglich ist, jenes Gefühl, das jeder in sich selbst erleben muss, mit Worten zu beschreiben. Manchmal nennt er es ein *stärkeres* Denken, an anderen Stellen ein *lebendigeres*, ein *lebhafteres*, ein *sichereres* oder auch ein *eindringlicheres* Denken. Alle diese Wörter, die das Gefühl des Glaubens genauer bezeichnen sollen, zielen auf den nach Meinung des Verfassers offensichtlichen Sachverhalt, dass der Glaube auf unseren Geist eine stärkere Wirkung hat als Erdichtung oder bloßes Denken. Der Beweis liegt im Einfluss des Glaubens auf die Leidenschaften und die Einbildungskraft, die nur durch die Wahrheit oder durch das, was für wahr gehalten wird, in Bewegung gesetzt werden. Auch die kunstvollste Dichtung kann nicht solche Leidenschaften wecken wie das wirkliche Leben. Sie kann es nicht, weil ihre Art, Gegenstände vorzustellen, grundsätzlich eine andere ist: wir *fühlen* ihre Objekte niemals so unmittelbar auf uns eindringen wie jene, die bestimmen, was wir glauben und meinen müssen.

Unser Autor ist der Meinung, das Faktum hinreichend belegt zu haben, dass die Vorstellungen, denen wir zustimmen, sich dadurch von anderen unterscheiden, dass wir sie lebhafter und stärker fühlen. Durch einen Vergleich mit anderen geistigen Vorgängen sucht er nun die Ursache für dies lebhaftere Gefühl zu finden. Seine Überlegung ist interessant und verdient Aufmerksamkeit, aber sie lässt sich dem Leser kaum vollkommen überzeugend oder auch nur einigermaßen wahrscheinlich machen, ohne weitläufig auf Einzelheiten einzugehen und damit den Rahmen dieses Abrisses zu sprengen.

Ich habe hier auch viele andere Argumente fortgelassen, die alle beweisen sollen, dass der Glaube nichts anderes ist als ein besonderes Gefühl oder Bewusstsein. Nur eines will ich noch erwähnen: Unsere vergangene Erfahrung ist nicht stets einheitlich. Manchmal folgt auf die Ursache diese Wirkung, manchmal eine andere. In solchen Fällen glauben wir, dass diejenige Wirkung eintreten wird, die am häufigsten aufgetreten ist. Ich sehe zum Beispiel eine Billardkugel sich auf eine andere zubewegen. Dabei kann ich nicht unterscheiden, ob sie in Stoßrichtung rollt oder ob sie so gestoßen wurde, dass sie über die Tischplatte schleift. Für den ersten Fall weiß ich, dass die Kugel auch nach dem Zusammenstoß nicht in Ruhe sein wird; im anderen Fall kann es sein, dass sie stehen bleibt. Der erste Fall ist der häufigere und deshalb rechne ich mit einer entsprechenden Wirkung. Aber auch die andere Wirkung denke ich, konzipiere sie als möglich und als verknüpft mit einer Ursache. Würden sich in beiden Fällen die Gedanken an die Wirkungen nicht in ihrem Gefühls- oder Bewusstseinscharakter unterscheiden, so wäre gar keine Differenz zwischen ihnen.

Bisher haben wir die Beziehung von Ursache und Wirkung nur in bezug auf bewegte Körper betrachtet. Dieselben Überlegungen gelten jedoch auch für Operationen des Geistes. Wie der Wille die Körperbewegung oder das Denken beeinflusst, lässt sich sicher ohne entsprechende Erfahrungen, und wenn man ausschließlich die Ursache betrachtete, nicht vorhersagen. Haben wir Erfahrung, so ist es allemal Gewohnheit und nicht Vernunft, dergemäß wir künftig urteilen. Liegt uns eine Ursache vor, so haben wir die Neigung erworben, uns sogleich die gewöhnliche Wirkung vorzustellen und zu glauben, dass sie eintreten werde. Der Glaube, wie gesagt, ist etwas anderes als der Gedanke. Kommt der Glaube zum Gedanken

Vorstellung, sondern bloß eine besondere Art des Denkens und daß er als eine Folge von Gewöhnung anzusehen sei, geht Hume über Locke hinaus, doch ohne etwas zu behaupten, was sich mit Lockes Analyse nicht vereinbaren ließe.

hinzu, so bleibt doch der gedankliche Gehalt unverändert, nur fühlen wir ihn anders: wir werden uns seiner stärker und lebhafter bewusst.

Am Ende seiner Erklärung, welches das Wesen unserer kausalen Schlüsse ist, kehrt der Autor zu seinem Ausgangspunkt zurück und betrachtet erneut die Vorstellung, die wir uns gewöhnlich von der Kausalrelation machen. Obwohl sich in der Analyse des Musterbeispiels einer Bewegungsübertragung beim Zusammenstoß zweier Kugeln keine anderen charakteristischen Umstände fanden als Berührung, zeitliche Priorität der Ursache sowie konstanter Zusammenhang von Ursache und Wirkung, so wird doch für gewöhnlich angenommen, es bestehe eine notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung und es besitze die Ursache eine besondere Eigenschaft, die man *Kraft*, *Macht* oder *Energie* nennt. Was bedeuten diese Ausdrücke? Wenn es wahr ist, dass alle unsere Vorstellungen und Gedanken irgendwie von unmittelbaren Eindrücken abhängen, so muss eine solche Kraft entweder mit äußeren oder inneren Sinnen wahrnehmbar sein. Aber an den Bewegungen der Körper ist durchaus keine Kraft wahrnehmbar. Deshalb wagten auch die Cartesianer zu behaupten, der Materie wohne gar keine Energie inne und alle Bewegung beruhe auf der Energie Gottes¹¹. Aber diese These wiederholt nur die Frage: *Was stellen wir uns denn vor unter Kraft oder Energie, und sei es die eines höchsten Wesens?* Alle unsere Vorstellungen von einer Gottheit (sagen die, die bestreiten, dass es angeborene Ideen gibt) sind nichts weiter als Zusammensetzungen aus Vorstellungen, die wir uns bilden, wenn wir auf die Vorgänge in unserem eigenen Geiste achten¹². Um unseren eigenen Geist zu verstehen, bedarf es aber so wenig des Begriffs der Energie wie im Fall der Materie. Betrachten wir den Willen *a priori*, also abgesehen von aller unserer Erfahrung, so werden wir schwerlich je auf eine seiner Wirkungen schließen können. Mit Hilfe unserer Erfahrung kennen wir jedoch nur die Verhältnisse von Kontiguität, Sukzession und konstantem Zusammenhang. Daraus ergibt sich, dass wir entweder gar keine Vorstellung von Kraft und Energie haben und dass diese Wörter vollkommen bedeutungslos sind oder dass mit ihnen nichts anderes gemeint sein kann als die durch Gewöhnung erworbene Neigung unseres Denkens, auf Grund einer Ursache eine bestimmte Wirkung zu erwarten. Wer diese Dinge im Einzelnen verstehen will, muss den Autor selber befragen; hier genügt es, die gelehrte Welt auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht zu haben. Wer sich anschickt, sie zu lösen, wird Dinge sagen müssen, die so neu und ungewöhnlich sind wie das bislang unerkannte Problem selber.

Nach allem, was hier berichtet worden ist, wird der Leser den Eindruck gewonnen haben, es handle sich um eine durchweg skeptische Philosophie, die es vor allem darauf anlegt, uns die engen Grenzen unseres Verstandes vor Augen zu führen. Als Basis nahezu allen Denkens und Schlussfolgerns wird Erfahrung, nicht Vernunft, dargetan und das Fürwahrhalten unserer Erfahrungen für nichts weiter als ein besonderes Gefühl erklärt: eine lebhaftere Eindringlichkeit des Gedankens, hervorgerufen durch Gewohnheit. Ebenso ist der Glaube an die *äußere* Existenz der Dinge oder die Annahme, ein Gegenstand bestehe fort, auch wenn er nicht wahrgenommen wird, wiederum nichts als ein Gefühl. Der Autor vertritt noch andere skeptische Thesen und kommt zu dem Schluss, dass wir unseren geistigen Fähigkeiten vertrauen und Vernunft gebrauchen, einfach weil wir nicht anders können. Die Philosophie würde uns zu radikalen Skeptikern machen, wäre nicht unsere Natur, die uns Realisten sein lässt.

Ich schließe die Übersicht über die theoretische Philosophie des Verfassers mit dem Referat zweier Thesen, die ihm - wie freilich die meisten seiner Auffassungen - besonders eigentümlich zu sein scheinen. Seiner Meinung nach ist die Seele, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts als ein System oder andauernder Strom von Perzeptionen: Wärme und Kälte, Liebe und Zorn, Gedanken und Empfindungen. Alle diese Perzeptionen sind zusammen vereinigt, ohne dass es etwas vollkommen Einfaches und durchgängig Identisches gäbe. *Descartes* behauptete, dass Denken, nicht dieser oder jener Gedanke, sondern dass Denken überhaupt das Wesen der Seele sei¹³. Aber diese Behauptung ist vollkommen unverständlich, weil alles, was existiert, einzelnes ist. Daher müssen es die vielen einzelnen Perzeptionen sein, die zusammen den Geist bilden. Ich sage: den Geist *bilden*, nicht zum Geiste *gehören*. Die Seele oder der Geist sind keine Substanz, der die Perzeptionen inhärieren. Der Begriff der Substanz ist so unbegreiflich wie die *cartesianische* Vorstellung, dass Denken oder Perzipieren überhaupt das Wesen des Geistes sei. Wir haben keine Vorstellungen von Substanzen. Denn alle unsere Vorstellungen hängen irgendwie von unmittelbaren Eindrücken ab; und wir haben keinen Eindruck von einer sei es geistigen, sei es materiellen Substanz. Wir kennen nichts als individuierte Eigenschaften und einzelne Perzeptionen. Genau so ist unser Begriff von einem Körper, von einem Pfirsich zum Beispiel, nichts als die Zusammensetzung der Vorstellungen von einem spezifischen Geschmack, von besonderer Farbe, bestimmter Form, Größe, Konsistenz etc. Und genauso ist unser Begriff des Geistes nur die Vorstellung einer Menge einzelner Perzeptionen ohne den Begriff einer einfachen oder auch zusammengesetzten Substanz.

¹¹ Hume bezieht sich auf die Theorie des Okkasionalismus; einer ihrer Hauptvertreter ist Malebranche. In der 'Recherche de la vérité' (livre sixième, seconde partie, chap. III: De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens) verwirft Malebranche die Vorstellung der Alten, daß es in den Körpern wirkende Kräfte gebe, durch die sich ihr Verhalten erklären lasse. "Wenn eine in Bewegung gesetzte Kugel einer anderen begegnet und sie in Bewegung setzt, so teilt sie ihr nichts mit, was sie hat; denn sie hat selbst nicht die Kraft, die sie ihr mitteilt". Malebranche fährt fort: „Indessen ist die Kugel doch eine natürliche Ursache der Bewegung, welche sie mitteilen. Eine natürliche Ursache ist aber nicht eine reelle und wahre, sondern nur eine gelegentliche Ursache, die den Urheber der Natur bestimmt, bey dieser und jener Gelegenheit gerade so und nicht anders zu handeln.“ (Malebranche, 'Von der Wahrheit oder von der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebrauch seiner Fähigkeiten um Irrtümer in Wissenschaften zu vermeiden'; sechs Bücher, aus dem französischen übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben von einem Liebhaber der Weltweisheit. Dritter Band, Halle 1778, S. 274 f.) Also ist Gottes Wille die eigentliche Ursache aller Veränderungen in der Welt die sich nur gelegentlich der natürlichen Ursachen, die wir aus Erfahrung kennen, äußert. Zum Verhältnis von Hume und Malebranche vergl. R. W. Church, Malebranche and Hume, in: Revue Internationale de Philosophie I, 1938 39. Und vergl. die ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Okkasionalismus im 'Traktat', Buch I, Teil III, Abschnitt 14 (157 ff/ 212 ff) sowie Humes Äußerungen im 'Brief eines Edelmannes', s. o. S. 114, 115.

¹² Hume könnte folgende Stelle aus Berkeleys (1685 1753) 'Three Dialogues between Hylas and Philonous' im Auge haben: ". . . all the notion I have of God is obtained by reflection on my own soul, heightening its powers, and removing its imperfections" (The Works of Georges Berkeley, ed. by A. C. Fraser, Oxford 1871, Band 1, S. 326).

¹³ Zum Beispiel in der Zweiten Meditation: "Denken? Hier liegt es: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, solange ich denke. Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, daß ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein. Für jetzt lasse ich aber nichts zu, als was notwendig wahr ist! Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, d. h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft lauter Ausdrücke, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding, doch was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits ein denkendes." (René Descartes, 'Meditationen über die Grundlagen der Philosophie', auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1960, S. 23 f.).

Die zweite These, auf die ich aufmerksam machen will, betrifft die Geometrie. Der Autor bestreitet die unendliche Teilbarkeit einer Strecke und sieht sich daher gezwungen, sich mit den allein ernst zu nehmenden mathematischen Argumenten für die unendliche Teilbarkeit auseinanderzusetzen. Er bestreitet, dass Geometrie eine hinreichend exakte Wissenschaft sei, um so subtile Schlussfolgerungen zuzulassen, wie für die Entscheidung der Frage nach einer unendlichen Teilbarkeit erforderlich sind. Die Begründung lautet: Alle Geometrie beruht auf dem Begriffspaar: Gleichheit und Ungleichheit. Weiter hängt der Exaktheitsgrad dieser Wissenschaft davon ab, ob unser Maß für Gleichheit beziehungsweise Ungleichheit exakt ist. Nun gibt es ein exaktes Maß der Gleichheit dann, wenn wir die Annahme machen, dass jede Größe sich aus unteilbaren Punkten zusammensetzt. Dann nämlich sind zwei Strecken gleich, wenn sie sich aus einer gleichen Anzahl von Punkten zusammensetzen oder wenn wir zwischen den Punkten beider Strecken eine eineindeutige Korrespondenz herstellen können. Dieses Maß ist zwar exakt, aber es ist nicht anwendbar, da wir die Punkte einer Strecke nicht zählen können. Außerdem beruht die Idee dieses Maßes auf der Voraussetzung bloß endlicher Teilbarkeit und erlaubt daher keine Schlüsse auf das Gegenteil. Geben wir aber die Idee dieses Maßes der Gleichheit auf, so besitzen wir keines mehr, das beanspruchen dürfte, exakt zu sein. Zwei andere Konzeptionen werden oft vertreten. Zwei Strecken, länger als zum Beispiel ein Meter, sollen gleich sein, sagt man, wenn sie dieselbe Anzahl einer kleineren Maßeinheit, etwa Zentimeter, enthalten. Aber diese Auskunft ist zirkulär. Denn wir nehmen natürlich an, dass ein Zentimeter auf der einen Strecke *gleich* einem Zentimeter auf der anderen ist. Doch nun wiederholt sich die Frage, welches Maß wir verwenden können um festzustellen, ob sie gleich sind. Oder anders gesagt, es fragt sich, was wir meinen, wenn wir sagen, zwei Zentimeter seien gleich lang? Ziehen wir immer kleinere Maßeinheiten heran, so verschiebt sich das Problem *in infinitum*; also erhalten wir so kein Maß der Gleichheit. Was 'Gleichheit' bedeute, sagen andererseits die meisten Philosophen, lasse sich nicht definieren. Es genüge vielmehr, vor sich zwei gleiche Dinge zu haben, zum Beispiel zwei Durchmesser eines Kreises, um zu verstehen, was der Ausdruck bedeute. Aber das heißt einfach die *generelle Erscheinung* der Dinge zum Maß für das Verhältnis der Gleichheit zu nehmen und damit Einbildungskraft und die Sinne zur letzten Urteilsinstanz zu machen. Ein solches Maß entbehrt jedoch aller Exaktheit und erlaubt vor allem keine Schlussfolgerungen, die dem, was wir uns vorstellen oder was wir wahrnehmen, entgegenstehen. Ob der Autor in dieser Frage recht hat oder nicht, wird die gelehrte Welt entscheiden müssen. Es wäre sicher zu wünschen, dass sich ein Ausweg fände, um Philosophie und gemeinen Verstand, die gerade um die Frage der unendlichen Teilbarkeit heftige Kriege geführt haben, wieder zur Übereinstimmung zu bringen¹⁴.

Wir wollen nun noch einige Nachrichten vom zweiten Band des Werkes geben, der von den *Leidenschaften* handelt. Er ist verständlicher als der erste und enthält doch eine Reihe ganz neuer und außergewöhnlicher Thesen. Zuerst geht es um *Stolz* und *Demut*. Zahllose und anscheinend sehr verschiedenartige Dinge können diese Leidenschaften erregen. Stolz oder Selbstwertgefühl können ihren Grund in geistigen Qualitäten haben, in Verstandesschärfe, geradem Sinn, Gelehrsamkeit, Mut, Rechtschaffenheit, oder in körperlichen Vorzügen wie Schönheit, Stärke, Beweglichkeit, einer guten Hand, Gewandheit beim Tanzen, Reiten, Fechten, oder in äußeren Vorteilen wie Land, Familie, Kindern, gesellschaftlicher Stellung, Reichtümern, Haus und Garten, Pferden, Hunden, Kleidern. Dann wird untersucht, unter welchen gewöhnlichen Umständen diese Dinge zusammentreffen und woran es liegt, dass sie auf die Leidenschaften einwirken. In gleicher Weise werden Liebe und Hass und weitere Leidenschaften untersucht. Alle diese Themen sind interessant, bedürften aber einer weitläufigen Darstellung, die hier nicht gegeben werden kann.

Statt dessen wollen wir den Leser darüber informieren, was der Autor zum Problem des *freien Willens* zu sagen hat. Das Fundament seiner Theorie ist die oben dargestellte Lehre über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung. "Es wird allgemein anerkannt, dass die Bewegungen materieller Körper notwendig sich vollziehen und dass bei Mitteilung von Bewegungsimpulsen, bei wechselseitiger Anziehung und bei Kohäsion sich kein Moment von äußerem Unbeeinflusstsein oder gar von Freiheit findet... Was immer in dieser Hinsicht der Materie gleicht, muss ebenfalls für unfrei und notwendig erachtet werden. Um herauszubekommen, ob es sich im Falle geistiger Vorgänge so verhält wie bei der Materie, wollen wir die Materie näher betrachten und überlegen, worauf sich unsere Vorstellung davon gründet, dass die Bewegungen der Materie mit Notwendigkeit in bestimmter Weise ablaufen, und weshalb wir schließen, ein Körper oder ein Ereignis werde unfehlbar die Ursache eines anderen sein.

¹⁴ Vergl. 'Traktat', Buch I, Teil II: Of the ideas of space and time, besonders den Abschnitt 4: Objections answer'd. Vergl. ferner den Appendix zu Book I, page 47 (637 diese Stelle des Appendix von Lipps dem Text eingefügt, S. 65): hier korrigiert sich Hume und erklärt sein Einverständnis mit der These, daß man Gleichheit nicht definieren, aber durch die Präsentation zweier gleicher Objekte verständlich machen könne. Im übrigen deutet der vorsichtige Schluß dieser Passage im 'Abriß' bereits darauf hin, daß Hume sich seiner Theorie der Geometrie nicht mehr recht sicher war. Ihre Irrtümer im einzelnen darzustellen, würde hier zu weit führen. Sie beruhen jedoch alle auf einer grundlegenden Unklarheit über den Charakter der Geometrie als Wissenschaft. Zu behaupten, daß man de facto eine Strecke nicht unendlich oft teilen kann und daß doch die Idee unendlicher Teilbarkeit deshalb nicht sinnlos sein muss, scheint Hume widersprüchlich auf Grund des folgenden Prinzips: "that whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence, or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible" (32/49). Hierbei versteht Hume unter ‚möglich‘ so viel wie ‚durchführbar, realisierbar‘, und deshalb kann er behaupten, es bestehe ein Widerspruch zwischen der zugestandenen Begrenztheit unserer geistigen Kapazitäten und der Idee unendlicher Teilbarkeit. Wenn aber ‚möglich‘ bedeutet: ‚ohne Widerspruch denkbar‘, dann trifft Humes Überlegung der Idee unendlicher Teilbarkeit nicht. Scheint es nach dem 'Traktat', daß Hume die Geometrie im Grunde als eine empirische Wissenschaft ansah, so hat er schon im 'Abriß' (s.o. S. 22, 23) und besonders deutlich in der 'Untersuchung über den menschlichen Verstand' seine Auffassung geändert, wenn er schreibt: "All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *Relations of ideas*, and *Matters of Fact*. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. . . Propositions of this kind are discoverable by the mere operations of thought, without dependence on what is anywhere existent in universe. Though there never where a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence" (25/35). Zwar hält Hume auch in der 'Untersuchung über den menschlichen Verstand' daran fest, daß die Idee einer unendlichen Teilbarkeit einer Strecke für den gesunden Menschenverstand schockierend sei (156/183); aber er folgert daraus nicht, daß die Idee unendlicher Teilbarkeit sinnlos sein müsse, denn er muß zugestehen: ". . . what renders the matter more extraordinary, is, that these seemingly absurd opinions are supported by a chain of reasoning, the clearest and most natural; nor is it possible for us to allow the premises without admitting the consequences".

In dieser Lage gibt Hume ein Beispiel für die Haltung der Skepsis, die er propagiert: der Streit zwischen den Einwänden des gesunden Verstandes und den Lehren der Geometrie bleibt ungeschlichtet, und bis zur Lösung ist Skepsis die angemessene Reaktion auf eine paradoxe Lage: "How any clear, distinct idea can contain circumstances, contradictory to itself, or to any other clear, distinct idea, is absolutely incomprehensible; and is, perhaps, as absurd as any proposition, which can be formed. So that nothing can be more sceptical, or more full of doubt and hesitation, than this scepticism itself, which arises from some of the paradoxical conclusions of geometry or the science of quantity" ('Untersuchung' 157 58/184).

Wie schon bemerkt, lassen sich niemals die letzten Zusammenhänge zwischen den Körpern aufdecken. Weder Vernunft noch die Sinne vermögen so tief in den inneren Bau der Materie einzudringen, um die Prinzipien zu entdecken, denen gemäß die Körper aufeinander Einfluss ausüben. Wir kennen allein ein konstantes Zusammenauftreten; und Notwendigkeit entsteht dann, wenn unser Geist durch den konstanten Zusammenhang dazu bestimmt wird, von einem Objekt zu seinem gewöhnlichen Begleiter überzugehen und auf die Existenz des einen aus der Existenz des anderen zu schließen. Diese beiden Momente gehören im wesentlichen zum Begriff der *Notwendigkeit*, nämlich der konstante Zusammenhang und die *Schlussfolgerung*, die wir im Denken vollziehen. Wo diese Momente gegeben sind, müssen wir von einer Notwendigkeit sprechen.¹⁵ Nun ist kaum ein Zusammenhang konstanter als der zwischen bestimmten Handlungen und bestimmten Beweggründen. Freilich gilt nicht, dass ausnahmslos alle Handlungen auf beständige Weise mit gewissen Motiven verknüpft sind. Aber diese Ungewissheit ist nicht größer als im Fall der Materie, da auf Grund eines Zusammenwirkens mehrerer Ursachen die Wirkungen recht verschieden ausfallen können und man dann auch nicht weiß, welche Wirkung nun eintreten wird. Dreißig Gran Opium werden einen Menschen töten, der an dieses Gift nicht gewöhnt ist, und dreißig Gran Rhabarberextrakt werden ihn nicht stets purgieren. Ebenso gilt, dass Todesfurcht jemanden gewöhnlich veranlassen wird, bei Gefahr zwanzig Schritt vom Weg abzuweichen, aber ihn nicht unbedingt dazu bringen muss, eine verwerfliche Handlung auszuführen.

Andererseits besteht oft genug ein konstanter Zusammenhang zwischen willentlichen Handlungen und entsprechenden Motiven, so dass der Schluss von den einen auf die anderen mit derselben Gewissheit möglich ist wie im Fall der Bewegung materieller Körper. Immer steht die Möglichkeit des Schlusses in einem proportionalen Verhältnis zur Konstanz, mit der beide Dinge zusammen auftreten. Darauf gründen wir unser Vertrauen auf Zeugnisse und darauf beruht, dass wir der historischen Überlieferung glauben. Schließlich gilt das Prinzip für alles, was wir im Leben und von den Beziehungen der Menschen untereinander für erwiesen halten.

Nach Meinung unseres Verfassers wirft seine Definition der Notwendigkeit auf das Problem des freien Willens ein ganz neues Licht. Tatsächlich wird ja auch der eiferndste Verfechter eines freien Willens zugeben müssen, dass es auch im Fall von Handlungen konstante Zusammenhänge mit gewissen Motiven gibt und dass wir darauf unsere Schlüsse gründen. Er wird allerdings bestreiten, dass dies bereits Notwendigkeit sei. Aber dann muss er zeigen, dass wir, wenn wir die Bewegung der Materie betrachten, noch eine besondere Vorstellung der Notwendigkeit haben. Doch nach der vorgetragenen Überlegung wird ihm dieser Nachweis misslingen.

Überall in seinem Werk erhebt der Autor den Anspruch, Neuland in der Philosophie entdeckt zu haben. Aber wenn eines rechtfertigt, ihm den Ruhm eines *findigen Kopfes* zuzusprechen, dann dies, wie er überall in seiner Philosophie den Gesetzmäßigkeiten der Vorstellungsassoziation nachgeht. Unsere Einbildungskraft hat große Macht über unsere Vorstellungen. Sind sie verschieden voneinander, so kann sie sie trennen und in beliebigen, auch erdichteten Variationen neu zusammensetzen. Doch trotz dieser Macht der Einbildungskraft gibt es ein geheimes Band zwischen den Vorstellungen. So beziehen wir, was zusammengehört, häufiger aufeinander; und schließlich ruft eine gerade auftretende Vorstellung die andere herbei. Daher erklärt sich das *Apropos* im Gespräch, der Gedankenzusammenhang beim Schreiben und jene Gedankenverkettung, jener Faden, der sich noch durch die ungebundenste *Träumerei* hindurchzieht. Die Prinzipien der Assoziation lassen sich auf drei zurückführen: Ähnlichkeit (wenn uns das Bild an den erinnert, den es darstellt); Berührung oder Nachbarschaft (wird St. Denis erwähnt, denkt man an Paris); Verursachung (denken wir an den Sohn, fällt uns leicht der Vater ein). Man wird schnell einsehen, wie weitreichende Folgen die Entdeckung dieser Gesetzmäßigkeiten für die Wissenschaft von der menschlichen Natur haben muss, wenn man bedenkt, dass sie allein es sind, die in unserem Geiste die Teile des Universums zu einem Bilde zusammenfügen und die uns mit anderen Personen oder Dingen außer uns verbinden, denn nur vermittelt über das Denken wirken die Dinge auf unsere Leidenschaften ein. Und sofern die Prinzipien der Assoziation die einzigen Bänder zwischen unseren Gedanken sind, sind alle geistigen Vorgänge wesentlich von ihnen bestimmt; sie sind für uns der wirkliche Zement des Universums.

F I N I S

Quelle: David Hume: Abriß eines neuen Buches, betitelt Ein Traktat über die menschliche Natur etc. worin dessen Hauptgedanken weiter erläutert und erklärt werden (1740), übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Jens Kuhlenkampff. Felix-Meiner-Verlag. Philosophische Bibliothek 320. Hamburg 1980

¹⁵ Zitat aus dem 'Traktat' 399 400/II 136 37.