

Philosophische Bibliothek

David Hume

# Traktat über die menschliche Natur

Band I · Erstes Buch

Über den Verstand

Meiner









DAVID HUME

Ein Traktat über die  
menschliche Natur

Teilband 1

Buch I · Über den Verstand

Auf der Grundlage der  
Übersetzung von Theodor Lipps  
neu herausgegeben von  
Horst D. Brandt

Mit einer Einführung von  
Reinhard Brandt

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2435-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2437-8

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Viervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## VORBEMERKUNG

Aus heutiger Sicht gelten die drei Bücher des *A Treatise of Human Nature*, mit denen David Hume 1739 (Buch I „Of the Understanding“ und II „Of the Passions“) und 1740 (Buch III „Of Morals“) erstmals, zunächst aber ohne großen Erfolg seinen „Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects“ der gelehrten Öffentlichkeit seiner Zeit nahebringen wollte, als sein Hauptwerk.

Die vorliegende Neuausgabe der – abgesehen von einer frühen, eher paraphrasierenden und den Ansprüchen auf eine textgetreue Wiedergabe nicht genügenden ersten Übertragung (*Über die menschliche Natur. Aus dem Engl. nebst kritischen Versuchen zur Beurteilung dieses Werks.* hrsg. v. L.H. Jakob, Halle 1790–92) – bis heute einzigen und seit Jahrzehnten maßgeblichen Übersetzung dieses bahnbrechenden Werks von Theodor Lipps bietet den Text nach den bei Leopold Voss (Hamburg–Leipzig) vorgelegten Ausgaben von 1904 (Buch I) und 1906 (Buch II–III), die dort 1912 in zweiter und 1923 in dritter Auflage erschienen.

Im Unterschied zu dem dann erstmals 1978 in der „Philosophischen Bibliothek“ vorgelegten und seither mehrfach nachgedruckten Reprint der von Voss übernommenen, aber um eine Einführung und einige Textergänzungen von Reinhard Brandt und eine Bibliographie von Heiner Klemme erweiterten zweibändigen Studienausgabe (PhB 238a/b), wurde der Text für diese Neuausgabe komplett durchgesehen, korrigiert und neu gesetzt.

Eingriffe in den Wortlaut der Übersetzung und die Anordnung des Textes von Theodor Lipps wurden nur dort vorgenommen, wo es galt, offensichtliche Fehler oder Auslassungen zu beheben. Getilgt wurden jedoch ohne Ausnahme die zahlreichen und heute befremdlich anmutenden und in den früheren Ausgaben als Fußnoten mitgeteilten Textanmerkungen Theodor Lipps, die – zeitbedingt – durchgängig nur Angaben und/oder Erläuterungen zur Übersetzung und zum Verständnis der von Hume gebrauchten englischen Worte und Ausdrücke enthalten. Beibehalten wurden jedoch alle Fußnoten Humes und die von Lipps eingefügten (und

hier vom Herausgeber ergänzten) in eckige Klammern [ ] gestellten Querverweise auf die von Hume im Haupttext genannten Bezugsstellen in seinem Werk.

Die für die Ausgabe von 1978 verfaßte Einführung von Reinhard Brandt in die drei Bücher des *Traktats über die menschliche Natur* bedurfte keiner Korrektur oder Ergänzung und ist auch dieser Ausgabe vorangestellt.

*Horst D. Brandt*



# INHALT

## Teilband 1 (PhB 646a)

Einführung. Von Reinhard Brandt . . . . .	XV
<i>Buch I. Über den Verstand</i> XIX   <i>Buch II. Über die Affekte</i> XXXVIII   <i>Buch III. Über Moral</i> XLV	
Ausgaben des „Treatise“ und der zugehörigen Schriften . . .	LV

David Hume

Ein Traktat über die menschliche Natur

Vorwort . . . . .	2
Einleitung . . . . .	3

### BUCH I

#### Über den Verstand

ERSTER TEIL . . . . .	II
Von den Vorstellungen, ihrem Ursprung, ihrer Zusammensetzung, Verknüpfung, von der Abstraktion usw.	
<i>Erster Abschnitt.</i> Von dem Ursprung unserer Vorstellungen . . . . .	II
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Einteilung des Gegenstandes . . . . .	18
<i>Dritter Abschnitt.</i> Von den Vorstellungen der Erinnerung und der Einbildungskraft . . . . .	19
<i>Vierter Abschnitt.</i> Über die Verknüpfung oder Assoziation der Vorstellungen . . . . .	21
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von den Relationen . . . . .	25
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über Modi und Substanzen . . . . .	27
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Über abstrakte Vorstellungen . . . . .	29

ZWEITER TEIL .....	40
Von den Vorstellungen des Raumes und der Zeit	
<i>Erster Abschnitt.</i> Über die unendliche Teilbarkeit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit .....	40
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Über die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit .....	43
<i>Dritter Abschnitt.</i> Über die sonstigen Eigenschaften unserer Vorstellungen von Raum und Zeit .....	48
<i>Vierter Abschnitt.</i> Beantwortung von Einwänden .....	55
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Fortsetzung des Vorigen .....	71
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über die Vorstellung der Existenz überhaupt und der äußeren Existenz insbesondere .....	86
DRITTER TEIL .....	90
Über Wissen und Wahrscheinlichkeit	
<i>Erster Abschnitt.</i> Über das Wissen .....	90
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Über die Wahrscheinlichkeit und die Vorstellung der Ursache und Wirkung .....	94
<i>Dritter Abschnitt.</i> Weshalb alles eine Ursache erfordert ...	101
<i>Vierter Abschnitt.</i> Von den Bestandteilen unserer kausalen Schlüsse .....	105
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von den Eindrücken der Sinne und der Erinnerung .....	107
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über den Schluß von dem Eindruck auf die Vorstellung .....	111
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Über die Natur der Vorstellung oder des Glaubens .....	120
<i>Achter Abschnitt.</i> Über die Ursachen des Glaubens .....	126
<i>Neunter Abschnitt.</i> Von den Wirkungen sonstiger Beziehungen und Gewohnheiten .....	137
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Über die Wirkung des Glaubens .....	150

<i>Elfter Abschnitt.</i> Über die Wahrscheinlichkeit des Zufälligen .....	159
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Über die Wahrscheinlichkeit der Ursachen .....	167
<i>Dreizehnter Abschnitt.</i> Über unphilosophische Wahrscheinlichkeit .....	182
<i>Vierzehnter Abschnitt.</i> Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung .....	196
<i>Fünfzehnter Abschnitt.</i> Regeln, nach denen Ursachen und Wirkungen erkannt werden .....	219
<i>Sechzehnter Abschnitt.</i> Über die Vernunft der Tiere .....	222
 VIERTER TEIL .....	 227
Von den skeptischen und anderen Systemen der Philosophie	
<i>Erster Abschnitt.</i> Vom Skeptizismus in bezug auf die Vernunft .....	227
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne .....	235
<i>Dritter Abschnitt.</i> Von der alten Philosophie .....	271
<i>Vierter Abschnitt.</i> Von der modernen Philosophie .....	278
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von der Unkörperlichkeit der Seele ...	286
<i>Sechster Abschnitt.</i> Von der persönlichen Identität .....	307
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Schluß dieses Buches .....	321

## Teilband 2 (PhB 646b)

## BUCH II

## Über die Affekte

ERSTER TEIL .....	337
Über Stolz und Niedergedrücktheit	
<i>Erster Abschnitt.</i> Einteilung des Gegenstandes .....	337
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Über Stolz und Niedergedrücktheit; ihre Objekte und ihre Ursachen .....	339
<i>Dritter Abschnitt:</i> Was diese Objekte und Ursachen zu solchen macht .....	342
<i>Vierter Abschnitt.</i> Von den Beziehungen zwischen Eindrücken und Vorstellungen .....	345
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von dem Einfluß dieser Beziehungen auf Stolz und Niedergedrücktheit .....	348
<i>Sechster Abschnitt.</i> Einschränkungen dieser Theorie .....	354
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Über Laster und Tugend .....	358
<i>Achter Abschnitt.</i> Schönheit und Häßlichkeit .....	362
<i>Neunter Abschnitt.</i> Von äußeren Vorzügen und Mängeln ..	367
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Über Besitz und Reichtum .....	374
<i>Elfte Abschnitt.</i> Über das Streben, geachtet zu werden ...	381
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Stolz und Niedergedrücktheit bei Tieren .....	390
ZWEITER TEIL .....	395
Über Liebe und Haß	
<i>Erster Abschnitt.</i> Gegenstand und Ursachen von Liebe und Haß .....	395
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Beobachtungen zur Bestätigung dieser Theorie .....	399

<i>Dritter Abschnitt.</i> Lösung von Schwierigkeiten . . . . .	415
<i>Vierter Abschnitt.</i> Über die Liebe zu Verwandten . . . . .	419
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Über unsere Wertschätzung der Reichen und Mächtigen . . . . .	425
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über Wohlwollen und Zorn . . . . .	434
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Vom Mitleid . . . . .	437
<i>Achter Abschnitt.</i> Über Schadenfreude und Neid . . . . .	440
<i>Neunter Abschnitt.</i> Über die Mischung von Wohlwollen und Zorn mit Mitleid und Schadenfreude . . . . .	450
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Von Achtung und Verachtung . . . . .	459
<i>Elfte Abschnitt.</i> Vom Liebesaffekt oder der Liebe zwischen den Geschlechtern . . . . .	464
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Liebe und Haß bei Tieren . . . . .	467
 DRITTER TEIL . . . . .	 469
Vom Willen und den unmittelbaren Affekten	
<i>Erster Abschnitt.</i> Freiheit und Notwendigkeit . . . . .	469
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Fortsetzung desselben Themas . . . . .	478
<i>Dritter Abschnitt.</i> Von den Motiven des Willens . . . . .	483
<i>Vierter Abschnitt.</i> Von den Ursachen der heftigen Affekte	490
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Von den Wirkungen der Gewohnheit . . .	494
<i>Sechster Abschnitt.</i> Über den Einfluß der Einbildungs- kraft auf die Affekte . . . . .	496
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Räumliche und zeitliche Kontiguität und Distanz . . . . .	499
<i>Achter Abschnitt.</i> Fortsetzung desselben Gegenstandes . . .	504
<i>Neunter Abschnitt.</i> Von den direkten Affekten . . . . .	510
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Von der Wißbegierde oder der Liebe zur Wahrheit . . . . .	521

BUCH III  
Über Moral

Vorwort .....	530
ERSTER TEIL .....	531
Über Tugend und Laster im allgemeinen	
<i>Erster Abschnitt.</i> Moralische Unterscheidungen nicht aus der Vernunft abgeleitet .....	531
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Sittliche Unterscheidungen entspringen aus einem moralischen Sinn .....	548
ZWEITER TEIL .....	555
Rechtssinn und Widerrechtlichkeit	
<i>Erster Abschnitt.</i> Ist der Rechtssinn eine natürliche oder eine künstliche Tugend? .....	555
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Der Ursprung von Rechtsordnung und Eigentum .....	563
<i>Dritter Abschnitt.</i> Über die Regeln, welche das Eigentum feststellen .....	581
<i>Vierter Abschnitt.</i> Übertragung von Eigentum durch Zustimmung .....	596
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Die Verbindlichkeit von Versprechungen .....	599
<i>Sechster Abschnitt.</i> Einige weitere Betrachtungen über Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit .....	610
<i>Siebenter Abschnitt.</i> Vom Ursprung der Regierung .....	618
<i>Achter Abschnitt.</i> Über die Quelle der Untertanenpflicht ..	624
<i>Neunter Abschnitt.</i> Über die Schranken der Untertanentreue .....	636
<i>Zehnter Abschnitt.</i> Von den Objekten der Untertanentreue	640
<i>Elfte Abschnitt.</i> Vom Völkerrecht .....	654
<i>Zwölfter Abschnitt.</i> Keuschheit und Schamhaftigkeit .....	657

DRITTER THEIL .....	662
Von den übrigen Tugenden und Lastern	
<i>Erster Abschnitt.</i> Vom Ursprung der natürlichen Tugenden und Laster .....	662
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Über Seelengröße .....	681
<i>Dritter Abschnitt.</i> Über Güte und Wohlwollen .....	691
<i>Vierter Abschnitt.</i> Über natürliche Anlagen .....	696
<i>Fünfter Abschnitt.</i> Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden .....	704
<i>Sechster Abschnitt.</i> Schluß dieses Buches .....	707
ANHANG .....	711





## EINFÜHRUNG

Das Erstlingswerk von David Hume (26. April 1711 – 25. August 1776), das hier in der Übersetzung von Theodor Lipps neu ediert wird, trägt den Titel: „A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects“; die Bücher I und II der Schrift („Of the Understanding“, „Of the Passions“) wurden Anfang 1739 anonym publiziert, Buch III („Of Morals“) folgte 1740, ebenfalls anonym, mit gleichem Werktitel, jedoch neuem Motto.<sup>1</sup>

Humes Wissenschaft von der menschlichen Natur<sup>2</sup> vollzieht sich in einer doppelten Bewegung: sie zerstört der Intention nach die traditionelle Metaphysik und etabliert deren ihr selbst verborgene Wahrheit in einer neuartigen Geisteswissenschaft oder Anthropologie, der „science of man“. In dieser anthropologischen Restauration der rationalistischen Metaphysik ähnelt die Humesche Philosophie der Anthropologie in der Renaissance und beginnenden Neuzeit (etwa bei Hobbes), die sich gegen die Scholastik und deren Ontologie wendet und ein anthropozentrisches Konzept an ihre Stelle setzt. Im Gegensatz dazu bildet etwa die Kantische Anthropologie oder „Naturkunde des Menschen“ (die weitgehend von den gleichen Inhalten wie die Humesche science of man handelt) das empirische Seitenfeld neben der als Transzendentalphilosophie erneuerten Metaphysik; die apriorische

<sup>1</sup> Das Motto der Bücher I und II lautet: „Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias, dicere licet (Seltenes Glück der Zeiten, in denen es erlaubt ist zu meinen, was du willst, und zu sagen, was du meinst“ (Tacitus, Historien I 1; vgl. dazu unten S. XLIII); das Motto von Buch III: „Durae semper virtutis amator/Quaere quid est virtus, et posce exemplar virtutis (Du Liebhaber der immer harten Tugend, frage, was die Tugend ist und fordere ein Musterbeispiel des Ehrenhaften)“, ist dem „Bellum Civile“ (IX 562–563) des Lucan entnommen; Hume wird kaum auf die Textumgebung dieser Aufforderung des Labienus an Cato (vor dem Tempel des Zeus Hammon in Libyen) anspielen wollen.

<sup>2</sup> Hume spricht von der „mind“, lat. mens, des Menschen als dem Gegenstand seiner Wissenschaft; der Begriff ist fast durchgängig äquivalent mit „human nature“.

und die empirisch-pragmatische Lehre sollen konfliktfrei koexistieren, Kants Anthropologie ordnet nur empirische Phänomene nach bestimmten Prinzipien und kommt pragmatischen, nicht eigentlich philosophischen Interessen des Lesers nach. Die Humesche Anthropologie dagegen ist militant, sie destruiert den Rationalismus und rekonstruiert die von ihren falschen Präntionen gereinigte Philosophie in einem neuen Medium. In dieser Negation und Ersetzung erhebt sie einen universalistischen Erkenntnisanspruch – und nimmt diesen als bloß empirische Seelenlehre und Phänomenologie zugleich zurück: Die Aufhebung der Metaphysik in eine empirische Seelenkunde ist nach Hume (nicht Hobbes) eine Wissenschaft nur im eingeschränkten Sinn, denn die empirische, irrtumsanfällige, nie zu letzten Prinzipien vorstoßende Untersuchung des menschlichen Geistes hat für ihn nur eine, wie es in der Tradition des 18. Jahrhunderts noch heißt, moralische Gewißheit<sup>3</sup>; gemessen also an der jeden Zweifel ausschließenden *certitude métaphysique* der von Hume bekämpften Philosophie ist sie ein Unternehmen, das gegen skeptische Zweifel nicht immun ist: die menschliche Wissenschaft vom Menschen kennt keine Letztbegründung und keine absolute Wahrheit. Hume muß jedoch zeigen, daß seine empirische Wissenschaft vom Menschen die einzig mögliche – dem Menschen, also wiederum unter Vorbehalten einzig mögliche, skeptisanfällige – Begründung menschlicher Selbst- und Welterkenntnis ist. Wir können davon ausgehen, daß Hume die dialektische Verknüpfung von empirischer Natur- bzw. Geisteswissenschaft des Menschen mit der Negativität der Skepsis beim Beginn der Niederschrift des Werks völlig klar war. Zwar stehen die doktrinalen Positionen am Anfang des „Traktats“, aber sie werden nicht in einem dann folgenden Erkenntnisprozeß einer den Autor selbst überraschenden skeptischen Erosion unterzogen, wie häufig unter der Prä-

<sup>3</sup> Zur Tradition des Begriffs einer moralischen Gewißheit vgl. Henry G. van Leeuwen, „The Problem of Certainty in English Thought. 1630–1690“, The Hague 1963. Der Begriff des Moralischen hat bei Hume selbst unterschiedliche Konnotationen; er kann das Gebiet der Geisteswissenschaft im Gegensatz zur Naturwissenschaft bezeichnen (so im Untertitel des „Traktats“); er dient zugleich zur Bezeichnung des Gebietes von Ethik und Recht im Titel des III. Buches.

misse eines „work in progress“ angenommen wird. Der „Traktat“ ist in dieser Hinsicht so zu lesen, wie er sich selbst präsentiert: als einheitliches Werk, dessen Entwicklung nicht zur Revision, sondern zur Bestätigung des (richtig verstandenen) Ausgangs führt.

Dagegen ist eine gewisse Differenz von Selbstaussagen über den Bau und Strukturplan der Schrift im ganzen vermutlich genetisch bedingt. Ich möchte diese Aussagen kurz zusammenstellen, bevor auf bestimmte Probleme der einzelnen Bücher eingegangen wird.

Hume publizierte Buch I und II Anfang 1739, Buch III folgte im Spätherbst 1740<sup>4</sup>. In I wird entsprechend den jeweiligen Buchtiteln vom Erkenntnisvermögen, in II von den Affekten, in III von der Moral gehandelt. In der „Einleitung“ des „Traktats“ erscheint die Kenntnis des menschlichen Verstandes oder „Logik“ als Grundlage aller Wissenschaften überhaupt; zum nächsten Umfeld der Verstandesuntersuchung gehören die Disziplinen der Moral, der Kritik und der Politik. Diese vier Gebiete (des Wahren, Guten, Schönen und des Politischen) bilden das erweiterte Fundament der menschlichen Erkenntnisse und Wissenschaften wie Mathematik, Naturwissenschaften und natürliche Religion (S. 5 f.) Hier fehlen die Affekte, die in Buch II behandelt werden; man darf annehmen, daß die Auslassung keine weitere Bedeutung hat, Hume korrigiert seinen Fehler stillschweigend im „Abstract of A Treatise of Human Nature“ vom März 1740: „Der Autor (sc. Hume selbst) hat die Logik vollendet und den Grund für die anderen Systemteile in seiner Darstellung der Affekte gelegt“.<sup>5</sup>

Das „Vorwort“ zu den Büchern I und II von 1739 stellt die Behandlung des Verstandes und der Affekte als eine in sich vollständige Gedankenkette dar, auf die später die Behandlung von Moral, Politik und Kritik folgen soll, „um diesen Traktat von der menschlichen Natur abzuschließen“. Buch I und II hätten gemäß

<sup>4</sup> Zur Vorgeschichte des „Traktats“ vgl. Vf., „The Beginnings of Hume's Philosophy“, in: „Bicentenary Papers“, ed. G.P. Morice, Edinburgh 1977, 117–127.

<sup>5</sup> David Hume, „Abriß eines neuen Buches: Ein Traktat über die menschliche Natur, etc. (1740) ...“, hrsg. von J. Kulenkampff, Hamburg 1980, 10f.

„einer natürlichen Teilung“ eine Grundlagenfunktion, die drei dann folgenden Disziplinen würden jedoch erst das vollständige System liefern. – Im Werk selbst stößt man auf folgenden Befund: Im ersten Teil von Buch I liefert Hume die „Grundlage dieser philosophischen Untersuchung“ („elements of this philosophy“) (S. 25); es folgen dann epistemologische Erörterungen wie z. B. die Erörterung von Raum und Zeit, die für die späteren Teile des Werks keine Grundlagenfunktion haben. – Buch II stellt eine „Einteilung des Gegenstandes“ („Division of the Subject“) an den Anfang (II 1,1), und zwar des gesamten Unternehmens, nicht nur von Buch II, und das „subject“ ist hier identisch mit den Themen nur des vorliegenden „Traktats“, nicht noch weiterer Wissensgebiete. In dieser Einteilung sind die Themen der drei Bücher so verortet, daß sie in keinem Abhängigkeitsverhältnis erscheinen (es ist günstig, sich diese Begriffsdiaphorese genau vor Augen zu führen, um so einen vom Werk selbst angeleiteten Zugang zur Idee des Ganzen zu gewinnen). – Im „Vorwort“ zu Buch III steht: Das Verständnis von III setzt I und II nicht voraus außer in einem Punkt: der Lehre der „elements“, daß die Perzeptionen in Eindrücke und Vorstellungen zerfallen. Da dies nach Hume in zwei Sätzen im Vorwort gesagt werden kann, läßt sich das Buch III als selbständige Abhandlung werten. Hume hat vermutlich aus verkaufstechnischen Gründen die Selbständigkeit von Buch III herausgestellt, zumal er im „Abstract of A Treatise of Human Nature“, wie wir sahen, auf die grundlegende Funktion der beiden ersten Bücher für jede weitere Untersuchung, also auch Buch III, hingewiesen hatte,

Zugleich behauptet er jedoch nichts Unwahres: Buch III tendiert zu einer selbständigen Entwicklung des Gegenstandes. Mit dieser letzteren Konzeption nähert sich Hume der Darstellungsform des Essay, die er in seinen beiden auf den „Traktat“ folgenden größeren Schriften bevorzugte; sie kündigen sich im Titel als Essaysammlungen an: die „Essays, Moral and Political“ (Bd. I: 1741, Bd. II: 1742) und die „Philosophical Essays Concerning Human Understanding“ (1748, ab der fünften Auflage von 1758 als „Enquiry“ – oder „Inquiry“ – publiziert.)<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Nach 1748 hat Hume den Titel „Essay“ nicht mehr favorisiert und u. a.

Die Einzelteile dieser Schriften stellen sich als unabhängig von einander dar, ihre Argumente ergeben sich nicht aus einem Deduktionsnetz, sondern wollen für sich evident und verständlich sein; Hume operiert zwar mit allgemeinen Prinzipien, nennt diese jedoch immer erneut bei Bedarf und vertraut darauf, daß sie unmittelbar einleuchten. Die Essays stützen unabhängig von einander das eine und einzig mögliche umfassende System der Naturkunde vom Menschen. Die drei Teile des „Traktats“ konnten gemäß diesem Programm ohne Einbuße von einander getrennt und für sich publiziert werden. Auf die „Philosophical Essays Concerning Human Understanding“ von 1748, die die Gedanken von Buch I neu präsentieren, und die „Enquiry Concerning the Principles of Morals“ von 1751 (Buch III) folgte 1757 innerhalb der „Four Dissertations“ die Abhandlung „Of the Passions“, das Thema also von Buch II.

In der folgenden Einführung sollen einige Lese- und Interpretationshilfen zu zentralen Themen gegeben werden, die besondere Schwierigkeiten bereiten.

### *Buch I. Über den Verstand*

#### 1. Die „Elemente dieser Philosophie“

Der menschliche Geist (mind) oder die menschliche Psyche besteht aus Perzeptionen, Vorstellungen überhaupt, und deren Verbindungen, so wie die Natur aus Körpern und deren Verbindungen besteht.

Die Perzeptionen zerfallen in Eindrücke (impressions) und Vorstellungen (ideas<sup>7</sup>). Diese werden in zweierlei Weisen von ein-

philosophische „Discourses“ und „Dissertations“ publiziert. – Es fehlt bislang eine Untersuchung der literarischen Form von Humes philosophischen Werken.

<sup>7</sup> Hume benutzt zwar nicht in I 1, aber doch später als gleichbedeutend mit „idea“ in bestimmten Zusammenhängen auch „notion“ und folgt mit diesem Sprachgebrauch Locke (nicht Berkeley; vgl. unten Anm. 30). Es gibt auch als ungefähres Äquivalent den Begriff der „conception“, s. 12,1, in der Ausgabe von Selby-Bigge, Oxford 1896 u. ö., 28 („[...] the difficulty lies in

ander unterschieden. Einmal markieren sie in einem qualitativ homogenen Feld nur verschieden starke und lebendige Perzeptionen, die Eindrücke zeichnen sich gegenüber den Vorstellungen dadurch aus, daß sie lebhafter und stärker sind – die Wirklichkeit ist nur ein besonders intensiver Traum. Im Anhang des Buches III (hier S. 711 ff.) zeichnet Hume die Stärke der Eindrücke qualitativ durch ein spezifisches (Existenz-)Gefühl aus; vorher ist es nur der Stärkegrad, der den Glauben (belief) an die reale Existenz der (wirklichen oder gewohnheitsmäßig erwarteten) Eindrücke bzw. ihrer Referenzobjekte, der Gegenstände, unweigerlich impliziert. Die zweite Art der Unterscheidung: Eindrücke und Vorstellungen stehen in einer Urbild-Abbild-Relation, alle Vorstellungen sind grundsätzlich die – schwächeren, schattenhaften – Kopien von Eindrücken.

Die Eindrücke in ihren drei Formen von Wahrnehmungen, Leidenschaften und Emotionen (Buch I, II und III, vgl. die Aufzählung der „sensations, passions and emotions“ gleich im ersten Absatz von I) sind uns als unhinterschreitbares Faktum der äußeren und der inneren Wahrnehmung gegeben: wir sind phänomenal mit Wirklichkeit konfrontiert. Die Herkunft der Eindrücke bes. der äußeren Wahrnehmung zu eruieren übersteigt das Vermögen des menschlichen Geistes. Wir können nicht entscheiden, ob wir durch äußere Gegenstände (der Welt), durch den eigenen Geist oder durch einen Schöpfergott affiziert werden (I 3,5; S. 107f.).<sup>8</sup>

Diese Eindrücke nun sind einerseits intramentale Gegebenheiten, mit denen wir uns in der äußeren Wahrnehmung ohne unser Zutun konfrontiert sehen. Andererseits sind sie nichts anderes als der Gegenstand selbst, den wir außer uns wahrnehmen. Haben

enlarging our conceptions so much as to form a just notion of a mite“, müßte eigentlich in beiden Fällen „idea“ heißen; sodann 37, 46, 60, 353, 374, 624.

<sup>8</sup> Vgl. auch „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, Sektion XII 1. Die Dreiheit, die Hume im „Traktat“ nennt und die auch sonst bei der Frage nach dem Ursprung der Affektion benutzt wird, ist der metaphysica specialis mit den Bereichen Welt – Ich – Gott (Kosmologie – rationale Psychologie – Theologie) entnommen und nicht einer Sichtung der historisch vorgegebenen Antworten, wie Sterling P. Lamprecht, *Empiricism and Epistemology in David Hume*, in: *Studies in the History of Ideas* 21, New York 1925, 219–252 (S. 224, Anm. 16) vermutet.

wir einen Eindruck vom Stuhl oder sehen wir den Stuhl als unmittelbaren Gegenstand unserer Wahrnehmung? Hume selbst ist sich dieser äquivoken Stellung der externen Eindrücke von vornherein bewußt, er entfaltet die Realitätsproblematik der uns unmittelbar gegenwärtigen äußeren Dinge im dritten Teil von Buch I und geht in der letzten Sektion der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ noch einmal auf diese Problematik ein, nicht genetisch wie im „Traktat“, sondern systematisch. Wir können uns ansehen als Gefangene im Käfig unserer Eindrücke und Vorstellungen, wir können uns auch als Glieder einer gemeinsamen Welt mit anderen Dingen und Menschen betrachten. Beides ist rätselhafterweise möglich.

Vorstellungen sind grundsätzlich schwächere Kopien der Eindrücke; so reformuliert Hume das Diktum der Aristoteles-Tradition, es finde sich nichts im Intellekt, was nicht aus den Sinnen stamme. Es gibt Ausnahmen wie im Fall der zwischen zwei Farbschattierungen durch die Einbildungskraft ergänzten Vorstellung einer bestimmten, niemals als Eindruck wahrgenommenen Farbe (I 1, 1; S. 15 f.), als „genereller Satz“ ist die Regel jedoch ein wichtiges ideen- und sprachkritisches Instrument: Wird die Sachhaltigkeit einer bestimmten Vorstellung (oder des sie bezeichnenden Wortes) behauptet, so verbindet sich damit die Aufgabe, den korrespondierenden Eindruck nachzuweisen. An diesem Wahrheitskriterium hat Hume immer festgehalten, obwohl es besonders anfällig gegen Einwände ist; Es muß ein Prinzip a priori sein, wenn nicht jeder Fall, in dem der Nachweis nicht gelingt (wem? in welchem Zeitraum?), zu einer Falsifikation werden soll; entsprechend formuliert Hume es häufig in der harten Variante: „Läßt sich kein entsprechender Eindruck nachweisen (if no impression can be produced), ... ist der Term ohne jede Bedeutung (the term is altogether insignificant)“.<sup>9</sup>

Die Regel kann jedoch kein Prinzip a priori sein, weil sich ein solches im Rahmen der Humeschen empirischen Theorie nicht

<sup>9</sup> „Abriß“ (s. Anm. 5), 18f. – Zur Problematik der höchsten Prinzipien der Humeschen Erkenntnistheorie vgl. die lehrreiche Studie von Lothar Kreimendahl, „Humes verborgener Rationalismus“, Berlin/New York 1982.

ausweisen läßt; ist sie aber ein bloß empirischer Befund, so wird sie entweder durch ein Gegenbeispiel falsifiziert oder dieses erhält den Rang einer Ausnahme (wie die Farbschattierung), womit der Wert des Prinzips als eines Wahrheitskriteriums hinfällig wird. Natürlich weiß Hume um diese Einwände, auch wenn er sie nicht näher artikuliert; die Antwort, die sich aus dem „Traktat“ im ganzen ergibt, lautet: Das Wahrheitskriterium ist kein Gesetz, sondern eine Regel, die sich faktisch bei der Erstellung eines kohärenten Systems der Philosophie und der Wirklichkeit sehr bewährt. Das Ziel ist keine absolute Wahrheit, die nur von einem dem Menschen nicht zugänglichen externen archimedischen Punkt oder, nach einer kopernikanischen Wende, von der Sonne statt von der Erde als dem wahren Standort entworfen werden könnte. (Auch Hume schließt an Kopernikus an, wie wir sehen werden, aber ohne den irdischen Standort zu verlassen). Die „Wahrheit“ liegt in der Wirksamkeit und der fast ausnahmslosen Bewährung, nicht in einer Apriori-Demonstration.

Es ist charakteristisch für die Humesche Anthropologie, daß die Beziehung von Eindruck und Vorstellung nicht so bestimmt wird, daß die sinnlichen Eindrücke „bearbeitet“ und zu gedanklichen Vorstellungen geläutert werden. Im Gegensatz zu Locke (und auch Kant) gibt es nicht das Konzept einer bewußt gesteuerten „Gedankenarbeit“ und Aneignung durch Arbeit; die Vorgänge in der Humeschen „mind“ sind natürliche Prozesse, die Natur kennt keine Arbeit<sup>10</sup>. Die Eindrücke haben entsprechend auch nicht die Funktion eines „Materials“, das durch geistige Tätigkeit „geformt“ wird; der Formbegriff kommt weder bei Locke noch bei Hume vor, und sie stehen beide in einer Tradition (die bis heute währt), in der die eigentümliche Verbindung von Metaphysik und Logik mit ihren apriorischen Formen völlig unbekannt ist. Kant, der wie Christian Wolff und Hegel einen Lehrstuhl für Logik und Metaphysik hatte, entwickelt mit seiner transzendentalen Logik (wie Hegel mit der Dialektik) ein Instrument, das es ihm, wie er meint, erlaubt, die Gegenstände der Metaphysik nach

<sup>10</sup> Der Begriff des „labour of the thought“ wird nur beiläufig erwähnt (I 3,13; S. 194, „Anstrengung des Denkens“), aber er gewinnt keine weitere Funktion.



apriorischen Formen der Logik zu behandeln und die empirische Anthropologie auf einem Parallelgleis neben der „Logik – Metaphysik“ zu führen. Logik und Metaphysik: Hume entwickelt seine Philosophie in einem historischen Kontext, in dem die Logik als eigenständige Disziplin praktisch nicht mehr existiert, die aristotelische Syllogistik wurde als unfruchtbar von Francis Bacon und John Locke beiseitegeschoben; <sup>11</sup>der Name „Logik“ wurde seitdem meist für Erkenntnispsychologie verwendet; und in Erkenntnistheorie oder -psychologie wird auch die Metaphysik seit der erkenntnistheoretischen Wende in Lockes „Essay Concerning Human Understanding“ verwandelt. Es gibt keine Ontologie (oder „Transzendentalphilosophie“), auf deren Grundlage die Theologie, Kosmologie und Psychologie in einem System apriori abgehandelt werden, sondern ein sich seiner Erkenntnismöglichkeiten empirisch vergewisserndes Subjekt, das aus dieser Seelen erfahrungslehre die alten Themen der Metaphysik zu rekonstruieren sucht.

Zu den Elementarbestimmungen der Humeschen Philosophie gehören nun außer der Unterscheidung von Eindrücken und Vorstellungen drei Arten der Anordnung von Perzeptionen: Die Vorstellungen bleiben erstens so verbunden, wie sie als Eindrücke geliefert wurden (sie werden dann in eben dieser Anordnung im Gedächtnis gelagert und stehen für den Zugriff der reproduzierenden Erinnerung und der neue Ordnungen stiftenden Einbildungskraft zur Verfügung). Die Einbildungskraft verfährt zweitens mit den Sinneseindrücken und deren Abbildern wiederum in zwei unterschiedlichen Weisen: sie setzt die Vorstellungen entweder willkürlich in eine Verbindung und betrachtet ihre Relation (Hume nennt sieben „philosophische“ Grundbeziehungen dieser Handlung der Vergleichung von Vorstellungen, I 1,5, S. 25–27);

<sup>11</sup> Immerhin orientiert sich Locke im Aufbau seines „Essay Concerning Human Understanding“ (1690) noch an der Logik: nach der *pars destruens* in Buch I behandelt Buch II die Ideen, die an die Stelle der Begriffe treten, Buch III ergänzt diese Untersuchung durch die Parallelanalyse der Wörter, und Buch IV handelt von der Erkenntnis und Meinung in Urteilen und Schlüssen. Bei Hume ist eine solche Formgebung schon unmöglich geworden. Vgl. den Abschnitt „The Critic of Formal Logic“ in: John Passmore, „Hume’s Intentions“, London <sup>2</sup>1968, 18–41.

oder sie wird zum Feld dynamischer Vergesellschaftungen, denen sich die Vorstellungen untereinander und auch mit den Eindrücken gemäß bestimmten internen Gravitationsprinzipien fügen. Die Grenze zwischen der intervenierenden freien Geisteshandlung (bei den Vergleichsakten gemäß den sieben Relationen) und der eigengesetzlichen Assoziationskraft der Vorstellungen bleibt ohne nähere Bestimmungen; die Möglichkeit der ersteren (von der Hume, so möchte man meinen, als Autor seiner Theorie Gebrauch macht) wird im Zuge der Theorieentwicklung benutzt und zugleich als Illusion entlarvt: es gibt keinen arbiträren Eingriff in den natürlichen Prozeß des inneren und äußeren Geschehens, in Wahrheit also wirken auch dort die Gravitationskräfte der Einbildungskraft, wo eine Vergleichshandlung beliebiger Ideen innerhalb der sieben Grundrelationen vorgenommen wird. Hume hat dieses Problem nicht erörtert; er hat vermutlich gemeint, die Vergleichshandlungen des Geistes würden sich für den Vergleichenden (aber wer ist das?) als arbiträre Eingriffe vollziehen, in Wirklichkeit jedoch stünden auch sie im Bann der universellen Assoziationskräfte, auch der „act of the understanding“ wird durchschaut als determiniertes Geschehen in der Einbildungskraft. Das vermeintliche cogito ist also in Wirklichkeit ein cogitat und cogitatur – sagt Hume als das Autor-Ich, das sich seiner empirischen Wirklichkeit als eines „es denkt“ vergewissert. Hume schreibt: „Wie also die Notwendigkeit, daß zwei mal zwei vier ist, oder daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, nur an dem Akte unseres Verstandes, vermöge dessen wir diese Vorstellungen betrachten und vergleichen (lies only in the act of the understanding, by which we consider and compare these ideas), so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung des Geistes (in the determination of the mind), von den einen auf die anderen überzugehen, ihr Dasein“ (I 3,14; S. 210).<sup>12</sup> Es wird einmal der „act of the understanding“ der „determination of the mind“ angegli-

<sup>12</sup> Auf diese Passage beziehen sich u. a. Norman Kemp Smith, „The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines“, London 1941 (u. ö.), 253, 396, 552 und Antony Flew, „David Hume. Philosopher of Moral Science“, Oxford 1986, 72.

chen, auf der anderen Seite gibt es jedoch bei der Verstandeshandlung einen Akteur, ein „wir“, das bei der Erfassung einer mentalen Determination nicht in den Blick gerät. Hume formuliert die Angleichung also mit gleichzeitiger Festschreibung der Differenz.

Wir können im Anschluß an diese Erörterung eine Unterscheidung der Geistes-„Tätigkeiten“ machen, die Hume in allen seinen Schriften benutzt, jedoch nicht für sich thematisiert: die Differenz von bewußten und nicht bewußten Vorgängen im menschlichen Gemüt. Die dynamischen Assoziationsprinzipien z. B. agieren in unserem Geist, ohne daß wir uns dieser uns leitenden Kräfte bewußt sind. Wie Kant die philosophische Anthropologie zeitweilig generell als eine Erkenntnis der nicht bewußten Vorgänge im Gemüt auffaßt,<sup>13</sup> so ist die Humesche „science of man“ in weiten Teilen das Aufdecken von geistigen Prozessen, die sich ohne unser Bewußtsein in uns abspielen. Sie zeigt als Psychoanalyse, welcher Steuerungsmechanismen sich die Natur bei der menschlichen und weitgehend auch der tierischen Psyche bedient. Während in der Kontinentalphilosophie das (noch nicht so benannte) Unbewußte mit dem Kontrastpaar von *clarum et obscurum* bestimmt wird („im Dunkeln wirken“), meidet Hume diese Begrifflichkeit; er spricht terminologisch unfixiert von nicht bemerkten oder nicht gefühlten Vorgängen der Seele.<sup>14</sup>

(*A propos clare et distincte*: in der angelsächsischen Tradition bedeutet „clear“ die klare sinnliche Wahrnehmung einer Vorstellung; deren Distinktheit oder Deutlichkeit bezieht sich nicht auf die innere Artikulation (wie bei Descartes und seinen Nachfolgern: das ist die besondere Verstandesleistung, die zur klaren Sinnesvorstellung hinzutritt!), sondern auf die Unterschiedenheit, das Distinktsein von anderen Vorstellungen).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Vgl. die noch nicht edierte Anthropologie-Philippi (1772–1773): „Der Philosoph der menschlichen Natur hat [...] mit dem Naturforscher gleiche Bemühungen, nemlich aus Erscheinungen des inneren oder äußern Sinnes die Kräfte, die im dunkeln wirken, auszuspähen und vor Augen zu legen“ (Blatt 7r).

<sup>14</sup> Vgl. z. B. II 1,9; S. 35: „Augenscheinlich wirkt die Assoziation der Vorstellungen in so leiser und unmerklicher (*silent and imperceptible*) Weise, daß wir uns ihrer Wirkung gar nicht bewußt werden“.

<sup>15</sup> Kreimendahl, 1982 (s. Anm. 9), 150–161 („5.1 Der Einfluß der ratio-

Vorstellungen sind Abbilder von Eindrücken und damit wie jedes existierende Etwas in ihrem *quale* und *quantum* bestimmt – wie aber kann es dann Allgemeinbegriffe geben? Hume macht zwei Vorschläge (I 1,7); der erste wird im Anschluß an Berkeley entwickelt und besagt folgendes: Wir können gewohnheitsmäßig bestimmte Wörter mit einer Anzahl von einander ähnlichen Vorstellungen verbinden; wird jetzt etwas über eine der Vorstellungen in einem Satz ausgesagt, in dem das Wort als Subjektbegriff fungiert, so zitiert die Einbildungskraft die diversen mit dem Wort bezeichneten Vorstellungen und prüft, ob die Aussage auf alle zutrifft. – Es ist zu beachten, daß hier zum ersten (und letzten) Mal das Phänomen der Sprache in Form der „terms“ thematisiert wird; im Unterschied etwa zu Hobbes und seiner Unterscheidung der spezifisch menschlichen Vernunft von instinktiv-assoziativen Bewußtseinsvorgängen bei Tieren und Menschen mit dem Mittel der künstlichen Sprache, im Unterschied also zu Hobbes interessiert sich Hume nicht weiter für die Funktion von Wörtern und Sätzen. Er baut die gesamte Erkenntnis sowohl der philosophischen Relationen (zwischen Vorstellungen, nach vermeintlich eigenem Belieben des Erkennenden) wie auch der Tatsachen, wie sie uns von den Eindrücken dargestellt werden, ohne Rekurs auf die Sprache auf. Hume schreibt im „Abstract“: „Regt sich der Verdacht, daß mit irgendeinem philosophischen Wort nicht wirklich eine Vorstellung verbunden ist (that any philosophical term has no idea annexed to it) (und das ist nur zu oft der Fall), so ist nur zu fragen: Von welchem Eindruck leitet sich diese Vorstellung (that idea) her?“<sup>16</sup>

Zum Gegenstand der Untersuchung wird sogleich die vielleicht gar nicht existente Vorstellung, nicht das möglicherweise bedeutungs- bzw. extensionslose Wort. In der Moralphilosophie rekurriert Hume häufig auf die Worte, mit denen moralisch relevante Phänomene prädiert werden, aber dies ist nur eine bequeme Heuristik, Hume sagt nicht, daß die Sprache für die Moral unent-

nalistischen Tradition“) beachtet, wenn ich richtig sehe, dieses Phänomen nicht und identifiziert fälschlich das Humesche „distinct“ mit dem cartesianischen „distincte“.

<sup>16</sup> „Abriß“, (s. Anm. 5), 18f.

behrlich ist. Während Kant auf eine Philosophie der Sprache verzichtet, weil er in den Begriffen als logisch bestimmten Verstandeshandlungen und -formen eine ausreichende Allgemeinheit zur Verfügung hat (die in den verschiedenen Sprachen unterschiedlich benannt wird, aber das ist eine *cura posterior*), verzichtet Hume auf eine besondere Relevanz der Sprache, weil die Natur selbst im menschlichen Geist und seinen uniformen Bildern eine lebens- und kommunikationsfähige Allgemeinheit stiftet.

Die zweite Weise, zu abstrakten Vorstellungen zu gelangen, ist die „*distinctio rationis*“ (ebenfalls I 1,7; S.38f.). Bei ihr wird der Fokus der Aufmerksamkeit auf ein Teilstück einer Vorstellung gerichtet, das von der Vorstellung selbst nicht unterschieden und abgetrennt werden kann, so etwa die Länge oder Farbe eines räumlichen Etwas. Durch die Konzentration der Betrachtung auf dieses Teilstück können wir es mit ähnlichen Teilstücken anderer Vorstellungen vergleichbar machen und auch für sich benennen. – Manchmal kontaminiert Hume die beiden Arten der Gewinnung abstrakter Ideen (vgl. z. B.: I 2,3; S. 49), meistens macht er von ihnen einen getrennten Gebrauch.

So weit die „Elemente dieser Philosophie“; sie sind empirische Gegebenheiten innerhalb des Systems, als das Hume seine Philosophie und zugleich den Gegenstand dieser Philosophie konzipiert; entsprechend der Kongruenz des Real- und des Gedankensystems changieren die Prinzipien zwischen rein theoretischen Sätzen und real wirksamen Kräften. Beiden Typen oder Aspekten der Prinzipien ist gemeinsam, daß sie keinen Anspruch erheben, das objektiv Erste darzustellen oder zu bezeichnen. Wir wissen nicht, worin der Dualismus von Eindrücken und Vorstellungen begründet ist, wir kennen die einheitliche Kraft nicht, die die drei Assoziationsprinzipien ermöglicht; wir können nur versuchen, die mannigfaltigen Phänomene auf möglichst einheitliche Prinzipien zurückzuführen – die ursächliche Einheit von allem werden wir nie gewinnen und erfassen.

## 2. Raum und Zeit

Der zweite Teil von Buch I handelt „Von den Vorstellungen des Raumes und der Zeit“, tatsächlich wird im 6. Abschnitt außerdem die Vorstellung der Existenz erörtert. Es soll im folgenden auf einige Probleme der ersten drei Abschnitte eingegangen werden; die Titel der Abschnitte 4 und 5 besagen, daß in ihnen nur Einwände der vorher dargelegten Theorie zur Debatte stehen. Der Gedankengang der ersten drei Abschnitte bleibt auch bei intensiverem Lesen unklar. Hume kündigt in den Titeln an, daß er zunächst von der unendlichen Teilbarkeit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit, sodann von der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit selbst und dann drittens von sonstigen Eigenschaften nun wieder unserer Vorstellungen von Raum und Zeit zu handeln gedenkt – keine sehr aufschlußreichen Informationen. Hinter dieser Fassade verbirgt sich eine zweistufige Analyse unserer Raum- und Zeitvorstellungen und desgleichen von Raum und Zeit selbst, Die erste Stufe (in den Abschnitten 1 und 2) betrifft die Elemente der Vorstellungen und ihres Gegenstandes, die zweite Stufe (in 3) die Anordnung dieser Elemente (wir kennen ein derartiges *procedere* schon von Teil 1). Die zweite Stufe wird bei der ersten vorausgesetzt, so daß Hume in ihr schon von den gewissermaßen fertigen Vorstellungen und Realitäten spricht, ohne jedoch die hierzu nötige zweite Stufe schon zu thematisieren.

Die These von 1 und 2 besagt: Die Vorstellungen von Raum und Zeit (und damit diese selbst) sind nicht unendlich teilbar, wie allenthalben in der Geometrie behauptet wird; die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit ist eine dem menschlichen Vorstellungsvermögen nicht nachvollziehbare, ergo leere Annahme irgeleiteteter, auf Paradoxien erpichteter Theoretiker.<sup>17</sup> Tatsächlich verfügen wir über die Vorstellung minimaler, nicht mehr teilbarer Raum- und Zeitelemente oder -momente, und der Raum und die Zeit selbst setzen sich analog aus derartigen atomaren Einheiten zusammen.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Humes Referenzautor ist Pierre Bayle, vgl. Robert J. Fogelin, „Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature“, London 1985, 25–37.

<sup>18</sup> Vgl. die sorgfältige Untersuchung von Rafael Ferber, „Zenons Para-

Die Zusammensetzung nun betrifft unsere zweite Stufe (Abschnitt 3). Hume setzt methodisch die Realexension räumlicher Anschauungs- und Tastgebilde und die reale Sukzession innerer und äußerer Zeitverläufe voraus und fragt, wie wir zu der – von niemandem bestrittenen – Vorstellung dieser Strukturen, der abstrakten Vorstellung von Raum oder Zeit, gelangen. Wieder zuerst negativ: Es ist nicht möglich, daß wir von der Anordnungsart der Elemente als solcher, getrennt also von den angeordneten Elementen, einen Eindruck erhalten; der Vorstellung liegt also kein getrennt aufweisbarer Eindruck zugrunde. Aber es gibt ein anderes Verfahren der Gewinnung der Relationsideen, der abstrakten Vorstellungen von Raum und Zeit: die *distinctio rationis*, die Unterscheidung durch die Vernunft (eingeführt in I 1,7). Wir heben bei wiederholtem Vorkommen verschiedener Raumgebilde und Ereignisfolgen (wie der Sequenz bestimmter Töne; I 2,3; S. 54) die Anordnungsart, die an sich von den so und so disponierten Elementen untrennbar ist, durch eine gesonderte Aufmerksamkeit heraus und machen sie als abstrakte Idee verfügbar.<sup>19</sup>

Hiermit sind die Vorstellungen von Raum und Zeit und diese selbst rekonstruiert. Die Vorstellung der Existenz (Abschnitt 6) wird ebenfalls durch eine *distinctio rationis* gewonnen: sie haftet allen Vorstellungen überhaupt untrennbar an, durch die Aufmerksamkeit jedoch auf diese sich wiederholende Eigentümlichkeit läßt sie sich als abstrakte Vorstellung gewinnen und verfügbar machen.

Hume behandelt die Vorstellungen von Raum und Zeit (und damit diese selbst) in I 2 als systematisch gleichrangig. In der späteren Bewußtseinsanalyse zeigt sich jedoch, daß die Zeit einen Vorrang hat, denn der Geist ist ein Strom von Perzeptionen; ohne die sukzessiv auftretenden Eindrücke und Vorstellungen ist er nichts (u. a. I 4,6; S. 308). Die Zeit also ist für das Bewußtsein konstitutiv, nicht der Raum. Bei Kant dagegen heißt es in der

doxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit“, München 1981.

<sup>19</sup> Hume selbst bezieht sich nicht ausdrücklich auf die *distinctio rationis* (sondern weist diese in anderem Zusammenhang als nicht einschlägig zurück, s. I 2,4; S. 58f.); dies wird einer der Gründe dafür sein, daß dieser methodische Zugriff bisher, wenn ich richtig sehe, nicht freigelegt wurde.

„Ästhetik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ vom Raum und der Zeit gleichermaßen: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori“ und: „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt“<sup>20</sup>. Wie immer diese Annahme der Notwendigkeit zu verstehen ist, sie gewährleistet, daß das cartesische Modell der *res cogitans*, die im Zweifelsregreß nur sich selbst als notwendige Vorstellung gegeben ist, durchbrochen wird und die *extensio* ebenfalls zu den unmittelbaren und zweifel-freien Vorstellungen gehört. Diese Differenz ist entscheidend für die Idealismusproblematik und muß bei der Interpretation des Schlußteils von I 2,6, der von der äußeren Existenz handelt, berücksichtigt werden.

### 3. Kausalität

Die Kausalrelation ist eine sowohl philosophische als auch natürliche (assoziative) Verknüpfung. Für die erstere gilt folgendes: Phänomene, die wir als kausal verknüpft ansehen, bestehen aus distinkten, jedoch räumlich und (bzw. oder: bei psychischen Vorgängen) zeitlich benachbarten Ereignissen, die konstant miteinander verbunden sind. Tatsächlich also ist uns nichts gegeben als eine Konjunktion zweier Ereignisse in einer eindeutigen Sequenz: Immer wenn a, folgt b; immer wenn b, ging a voran; a ist hierbei der Typ eines Ereignisses, bezeichnet also eine Ähnlichkeitsklasse, die sich als solche phänomenal konstituieren muß: ich muß das a oder b unabhängig von der jeweiligen Korrelation erkennen können.<sup>21</sup>

Wir können schon hier festhalten: keines der beiden Glieder ist epistemisch oder real ausgezeichnet, die Humesche nur aus wiederholter Beobachtung gewonnene Kausalvorstellung ist damit in diesem Punkt strukturgleich mit einer interventionistischen Kausalvorstellung, bei der ebenfalls der Schluß von einem Ereignis auf eine bestimmte Ursache genauso gilt wie der von

<sup>20</sup> I. Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, A 24 und A 31. Die Notwendigkeit der Raumvorstellung muß darauf beruhen, daß wir selbst im Raum sind.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Problem I 3,15; S. 219–221. S. auch „The Letters of David Hume“ ed. J. Y. T. Greig, Oxford 1932 u. ö., I, 155 f.



einer Ursache auf ein bestimmtes Ereignis als Wirkung (im Gegensatz zu einem Kausalbegriff, nach dem die Wirkung der Effekt unterschiedlicher Ursachen sein kann, *pater semper incertus est*). – Von einer uns erkennbaren Notwendigkeit der Konjunktion kann keine Rede sein, denn jedes der beiden Glieder ist als distinktes Ereignis widerspruchlos ohne das andere denkbar und also auch möglich. Mit dieser Bestimmung ist jeder Versuch, bestimmte Kausalrelationen oder auch das Kausalgesetz im allgemeinen (I 3,3: „[...] daß, was zu existieren anfängt, einen Grund seiner Existenz haben müsse [...]“) in ihrer Notwendigkeit zu erweisen, hinfällig geworden. Wenn Hume in den „*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*“ von 1748 auf die Erörterung des allgemeinen Kausalprinzips verzichtet, so ist doch für jeden Leser die Annahme der Unmöglichkeit, es zu beweisen, mitgedacht – spätestens mit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung der „*Untersuchung*“ im Jahr 1755<sup>22</sup> war jedem Hume-Interessenten in Deutschland diese Auffassung des Autors vertraut, auch wenn der „*Treatise*“ auf Deutsch nicht zugänglich war – wie sollte denn wohl auf der Grundlage von diskreten „*impressions*“, „*ideas*“ und Assoziationsgesetzen das allgemeine Kausalgesetz beweisbar sein?!

Nun ist jedoch in unserer Vorstellung von Kausalität der Begriff der Notwendigkeit tatsächlich enthalten – aus welchem Eindruck rekrutiert sich diese paradoxe Notwendigkeit? (paradox, denn es sollte das Gegebensein der jeweiligen Ereignisse ohne das Begleitereignis widerspruchlos möglich, also die Verbindung gerade nicht notwendig sein). Hume findet sie in der natürlichen Assoziationskraft, der die Vorstellungen in der Psyche unterliegen, wenn sie räumlich und/oder zeitlich benachbart sind und konstant in dieser Relation auftreten: Die akkumulierte Erfahrung, die Gewohnheit, erzeugt eine Erwartungshaltung (*belief*), eine subjektive Zwangsvorstellung, die uns als objektive Notwendigkeit erscheint: wenn a, so folgt für uns notwendig b, und wenn b, so ging a für uns, ergo an sich notwendig voran, Die Notwendigkeit also wird konstruiert wie eine sekundäre Eigenschaft, die den

<sup>22</sup> Siehe Günter Gawlick/Lothar Kreimendahl, „Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte“, Stuttgart 1987, 20.

Dingen selbst nicht anhaftet, sondern im perzipierenden Subjekt erzeugt und dann auf Grund einer natürlichen unausweichlichen Illusion nach außen projiziert wird.<sup>23</sup>

Das Ereignis vom Typ b muß also im strikten Sinn nicht auf a folgen, sondern folgt nur mit einer faktischen Konstanz, die in uns die Illusion einer notwendigen Verknüpftheit erzeugt derart, daß wir glauben, daß a ohne b und b ohne a nicht hätten eintreten können. Das Kausalnetz ist nichts anderes als eine psychische Zwangsvorstellung, die sich in uns bei konstanten Ereignisfolgen bildet. So zeigt sich paradoxerweise, daß „die Notwendigkeit der Verknüpfung durch den Schluß, nicht aber der Schluß durch die Notwendigkeit der Verknüpfung bedingt ist (that the necessary connexion depends on the inference, instead of the inference's depending on the necessary connexion)“ (I 3,6; S. 113, zum paradoxen Charakter dieser Annahme vgl. I 3,14; S. 211)

Hume glaubt, auf diese Weise den Begriff kausaler Notwendigkeit naturalistisch rekonstruieren zu können. Nur: wenn die Bewohner etwa der Platonischen Höhle (in der „Politeia“) beim Erscheinen eines Schattens den gewohnten Nebenschatten nicht nur faktisch kommen sehen, sondern schon antizipieren und an sein Kommen glauben, so muß sich der Zwang, der in dieser Assoziation liegt, über die faktische Vorstellungsfolge noch als gefühlte Notwendigkeit konturieren, muß als Zwang bewußt werden. Wie soll dies anders möglich sein als dadurch, daß das Subjekt in seine Vorstellungsfolge einzugreifen sucht und bei dieser Handlung einen Widerstand erfährt? Wenn das richtig ist, kann die vitale Antizipation des Ereignisses b beim Auftreten von a nur dann als Zwang gewertet werden, wenn sich die Antizipation gegen den Versuch der Intervention durchsetzt – die naturalistische Kausalerklärung Humes zehrt dann von der Möglichkeit arbiträrer Eingriffe, die sie leugnet. Man vergleiche, wie der Wirklichkeitsglaube (belief) charakterisiert wird: „[...] der Geist (mind) hat die Herrschaft (command) über alle seine Vorstellungen, er kann sie trennen, vereinigen, verschmelzen, verändern, wie es ihm beliebt. Bestünde also der Glaube nur in einer neuen Vorstellung (idea), die zu einem Begriff (conception) hinzugefügt wird, so müßte es

<sup>23</sup> Neben vielen Autoren Flew, 1986 (s. Anm. 12), 71 f.

in jedermanns Macht liegen, zu glauben, was ihm gefällt“ (Anhang; S. 712). Heißt das, daß der „command“ im Gegensatz zum „belief“ keiner Gesetzlichkeit unterliegt?

Humes Analyse der Kausalrelation als einer objektiven Konstanz und subjektiven Zwangsvorstellung besagt für ihn offenbar nicht, daß die Reflexion über das Faktum der Naturkonstanz nicht zu der Annahme führt, daß diese auf einer uns verborgenen Kraft beruht, also kein Zufall ist; so kann Hume davon sprechen, daß uns die eigentliche Kraft, die die Kausalfolge bewirkt, verborgen ist (so besonders in der „Untersuchung“ von 1748) – wir können nicht umhin, die Konstanz als eine gesetzliche, ergo erzeugte zu betrachten.<sup>24</sup> Hume kann auch problemlos von einem Beweis (proof, nicht demonstration) der Kausalrelation sprechen, von einem Phänomen, das „entirely free from doubt and uncertainty“ ist.<sup>25</sup>

Niemand – wenigstens kein vernünftiger Mensch – ist im praktischen Leben so töricht, an der durchgängigen Naturkausalität zu zweifeln. Es gibt jedoch eine Ausnahme: im Fall des Wunderglaubens wird dieser Zweifel tatsächlich praktiziert – wenn es jedoch ein Wunder gibt, so kann es nur diese seltsame Neigung bestimmter Menschen sein, das Naturgesetz in Kontexten, die ihnen dazu geeignet scheinen, außer Kraft zu setzen. Wer vernünftig ist, suspendiert nicht nach eigenem Gutdünken die sonst geltende Naturkausalität und weiß entsprechend nur von dem einen Wunder: dem Wunderglauben selbst (vgl. Sektion X der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“).

Im lückenlosen Netzwerk der natürlichen Kausalität hängt auch der menschliche Wille; Hume behandelt die Scheinproblematik eines „freien“ Willens im letzten Teil des zweiten Buches, also unter dem Stichwort „Affekte“; in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ gelangt die gleiche Problemstellung

<sup>24</sup> Fogelin, 1985 (s. Anm. 17), 38–52 sieht in der Behauptung einer verborgenen Kraft nur eine *façon de parler*, die am Anfang der Kausaluntersuchung steht; in Wirklichkeit gibt es nur eine „determination of the mind“. Anders Donald W. Livingstone, „Hume’s Philosophy of Common Life“, Chicago 1984, 150–186; „And Hume is clear that the connection we suppose to exist is metaphysical and absolute“ (164).

<sup>25</sup> „Letters“ (s. Anm. 21), 1187.

von Freiheit und Notwendigkeit jedoch in den Bereich der theoretischen Erkenntnis (dort Sektion VIII), und die Humesche Zugangsweise rechtfertigt diesen Wechsel (der bei Kant unmöglich wäre): Das menschliche Handeln ist für jeden Betrachter genauso determiniert wie die Vorgänge der Natur, wir rechnen mit Konstanten im Handeln von Menschen und Tieren und machen für falsche Prognosen oder Rückschlüsse unsere mangelnde Kenntnis, aber nicht das Phantasiegebilde der Freiheit verantwortlich. Welche Wirkungen bestimmte Willensregungen im Äußeren und Inneren haben, läßt sich nur der konstanten Erfahrung entnehmen, jedoch nicht apriori demonstrieren, Die Meinung, der Wille sei vom Raster fester Ereignisfolgen und -verknüpfungen ausgenommen und sei frei, entsteht durch die Sicht des Handelnden, die nicht privilegiert, sondern benachteiligt ist: Wir sehen nicht die Ursachen, die uns motivieren, sondern blicken geblendet gewissermaßen nur nach vorn. Der Versuch, die eigene Freiheit durch die Falsifikation einer Prognose zu verifizieren, muß mißlingen: Das den Willen bestimmende Motiv ist der illusorische Freiheitsbeweis, der sich selbst damit ad absurdum führt,<sup>26</sup>

Hume unterscheidet zwar terminologisch zwischen Ursachen und Motiven, er thematisiert diese Differenz jedoch nicht, sondern wertet die Motive umstandslos wie determinierende Ursachen. An dieser Stelle liegt vermutlich ein entscheidendes Defizit der gesamten Theorie.<sup>27</sup> Und dann unser oben formulierter Einwand: Wenn die assoziative Zwangsvorstellung als Element des Bewußtseins die Möglichkeit arbiträrer Eingriffe in die Vorstellungsfolge voraussetzt, kann der freie Wille nicht wegplaniert werden, sondern ist eine Voraussetzung seiner Ersetzung durch den Determinismus.

<sup>26</sup> Zum letzteren vgl. „Traktat“ II 3,2; S. 145 f. und „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, Sektion VIII 1, Anm. Einen derartigen Freiheitsbeweis unternimmt Pseudo-Mayne, „Über das Bewußtsein“ (1728), hrsg. von R. Brandt, Hamburg 1983, 80–83.

<sup>27</sup> Zu der angesprochenen Problematik vgl. Ulrich Pothast, „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht“, Frankfurt 1980, 203–250.

Wir können hier nicht die Probleme erörtern, die den Leser auf den verschlungenen Pfaden der Wahrnehmung und der Einbildungskraft erwarten, auf denen nach Hume die menschliche Psyche identische beharrliche Gegenstände im Raum konstituiert. Die Einbildungskraft hat die komplizierte Aufgabe, aus dem Strom der Empfindungen unsere alltäglichen, gegen den Wechsel resistenten, vom wahrnehmenden Subjekt räumlich getrennten Gegenstände zu gewinnen. – Ich möchte dagegen auf einige Vorstellungen innerhalb der Theorie der Ich- oder Selbstidentität hinweisen, die häufig verkannt werden.

#### 4. Ich-Identität

Hume trennt im Gegensatz zur Lockeschen Kontamination von theoretischen und praktischen Gesichtspunkten<sup>28</sup> eine epistemische von einer affektiv-praktischen persönlichen Identität (I 4,6; S. 309): „Bei der Beantwortung dieser Frage (sc. nach der Neigung, uns selbst eine ununterbrochene Existenz zuzuschreiben) müssen wir unterscheiden zwischen der persönlichen Identität, so weit sie unser Denken oder unsere Einbildungskraft, und derselben Identität, soweit sie unsere Affekte oder den Anteil, den wir an uns selbst nehmen, betrifft (as it regards our passions or the concern we take in ourselves)“. Im Rahmen von Buch I wird nur die erstere untersucht; vom Selbst in affektivpraktischer Hinsicht spricht Hume in Buch II (nicht mehr in III).<sup>29</sup>

– Wir unterbrechen hier kurz und erinnern uns: Buch I und II sollten nach den vorherrschenden Selbstaussagen über die Themen des „Traktats“ die eigentliche Grundlage der gesamten „science of man“ bilden. Buch I nimmt Titel und offizielles Thema von Lockes Hauptwerk auf; Hume sagt also implizit: Die Lockesche Beschränkung auf die Untersuchung des Verstandes ist

<sup>28</sup> Vgl. J. Locke, „An Essay Concerning Human Understanding“, II 27, 9–29. Das Identitätsbewußtsein ist ohne die Sorge um sich selbst, das „concern“, nicht möglich.

<sup>29</sup> Wenn ich Humes Theorie richtig verstehe, benötigt er in II nur das Ich-Gefühl, nicht aber die Gewißheit der Identität der eigenen Person; vom „seif or that identical person“ wird wohl auch nur II 2,1; S. 395 gesprochen.

ein fundamentaler Irrtum, das Lockesche Ziel wird nur erreicht, wenn man die gesamte menschliche Natur untersucht, wenn man den „Essay Concerning Human *Understanding*“ durch einen „Treatise of Human *Nature*“ ersetzt und den Affekten einen gleichen Rang neben dem Verstand (und zum Teil auch über ihm) zubilligt. Locke mischt, wenn es ihm paßt (so können wir Humes Gegenposition paraphrasieren) die Affekte in den Verstandesbefund und kommt dadurch zu verworrenen Ergebnissen. Unter dem epistemischen Gesichtspunkt wird mehr und anderes verlangt als ein Ich, das als jeweiliges Referenzsubjekt momentaner Affekte dient und sich in Form eines Selbstgefühls dokumentiert; es wird gesucht nach dem Eindruck und der Vorstellung, die als einfache und identische Einheit meiner gesamten wechselnden Eindrücke und Vorstellungen fungiert. Man kann sogleich sagen: ein derartiges Ich gibt es nicht unter meinen Vorstellungen; wir stoßen faktisch nicht auf eine einfache kontinuierliche „notion“, die wir eindeutig als unser Ich identifizieren.<sup>30</sup>

Wir können im Hinblick auf die weiteren Ausführungen Humes ergänzen: Diese Ich-Vorstellung wäre vergleichbar mit einer einzelnen Erscheinung, die zugleich das Totum aller Erscheinungen – die Welt – bildet, es wäre das Theater, das auf seiner eigenen Bühne erscheint, der Strom, der im Strom selbst auftaucht (S. 309f.). Ein Philosoph, der eine derartige Ich-Vorstellung für sich reklamiert, kann für Hume kein Gesprächspartner mehr sein (S. 309).

Aber die Ich-Vorstellung gibt es nun einmal – wie kann sie in dem System, dessen Elemente wir kennen, ermöglicht werden? Hume gibt 1739 eine Lösung, die er 1740 im Anhang zu Buch III (hier S. 716–720) verwirft. Sie sieht holzschnittartig wohl so aus: wir haben distinkte Perzeptionen von distinkten Gegenständen (beides ist identisch), die also für sich jeweils unabhängig voneinander und auch unabhängig von mir existieren können. In der Erstfassung plädiert Hume dafür, die imaginative Verknüpfung

<sup>30</sup> I 4,6; S. 327. Vielleicht spielt Hume auf Berkeley an, der eine „notion“ (die allerdings bei ihm nicht identisch ist mit der Humeschen „idea“) des Selbst für sich reklamiert, vgl. „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge“ (1734), §§ 27, 89, 140, 142.

dieser Gegenstände gemäß den Assoziationsgesetzen als die identitätsstiftende Leistung des Bewußtseins anzusehen: die Einbildungskraft bündelt unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen, und das Ich ist nichts anderes als eben dieses Bündel. So kann mit Locke auf eine verfügbare *res cogitans* verzichtet werden, und zugleich wird das Ich von dem erinnernden Bewußtsein nicht erzeugt, wie man Locke vorgeworfen hatte, sondern vorgefunden, vorgefunden nämlich als ursprünglich assoziative Einheit: „Gemäß dieser Ansicht läßt die Erinnerung die persönliche Identität nicht so sehr entstehen (*produce*), als daß sie sie entdeckt (*discover*), indem sie uns die (*sc.* assoziative) Verknüpfung von Ursache und Wirkung zwischen unseren verschiedenen Perzeptionen zeigt“ (I 4,6; S.320). Im Anhang von 1740 wird dieses Ich-Konzept als fehlerhaft zurückgewiesen: wenn die Perzeptionen mit ihren Gegenständen identisch und diese distinkt sind, so kann eine bloß imaginative Verknüpfung nicht zur realen Einheit führen, die ich in einem Ich oder Selbst als einem Ganzen meiner Vorstellungen annehme.<sup>31</sup>

Der „way of ideas“, auf den Hume sich mit dem ersten Satz des „Traktats“ begeben hat, macht es ihm unmöglich, im eigenen Körper, der unter den uns bekannten empirischen Bedingungen zu einer Person gehört, einen Ort und Halt für das unfaßbare Ich zu finden.<sup>32</sup>

Wenn Sokrates seinem Dr. Watson, dem um sein Begräbnis besorgten Kriton, mit analytisch – paradoxem Scharfsinn klar macht, daß es auf seinen Körper nicht ankommt, weil er niemand anderes sei als „... dieser Sokrates, der jetzt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln auseinanderlegt“,<sup>33</sup> und er nach dem Tod diese Tätigkeit fortzusetzen gedenkt, so nimmt er im Gegensatz zu Hume eine privilegierte Ich-Erkenntnis des eigenen Ich an, das die Außenmerkmale des vernünftigen, auf spontane Einfälle reagierenden Unterredens ermöglicht (er sagt nicht: es gibt da noch ein redendes Etwas, das nicht identisch ist mit dem in Kürze tot

<sup>31</sup> Zu verschiedenen neueren Interpretationsvorschlägen vgl. Fogelin, 1985 (S. Anm. 17), 93–108.

<sup>32</sup> Flew, 1986 (Anm. 12), 101–108, „The Identity of Bodiless Persons“.

<sup>33</sup> Platon, „Phaidon“ 115 c.

daliegenden Körper). Für Hume dagegen existiert keine erkenntnisrelevante Binnenperspektive, sondern das Ich ist identisch mit einem Es vor dem – von Hume imaginierten – Auge eines Dritten, das die Seelenlandschaft und deren „moral subjects“ so betrachtet, wie Francis Bacon und seine Nachfahren die äußere Natur mit den äußeren Sinnen betrachten und betasten. Vor diesem imaginierten Blick des Psychoanalytikers werden alle Gründe des Handelnden zu determinierenden Ursachen, die arbiträren Handlungen des erkennenden Subjekts werden, wie wir sahen, zu Phänomenen der Einbildungskraft und ihrer durchgängigen Gravitationsgesetze, und das gesuchte Ich verschwindet selbstvergessen ebenso aus dem Geistesgegenstand wie aus dem Naturgegenstand der beobachtenden und experimentellen Physik.

### *Buch II. Über die Affekte*

Hume hat das erste Buch des „Traktats“ wie später die „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ so komponiert, daß die mehr skeptischen Themen am Ende stehen (vgl. dort die Sektion XII). Aber es wird auch der Ausblick auf die neuen Gebiete des zweiten Buches eröffnet, das seinerseits nun in einem selbstbewußten, auf systematische Ordnung dringenden Stil verfaßt ist. Buch II vergleicht sein Unternehmen an einer strategisch wichtigen Stelle mit der Tat des Kopernikus: Während die Astronomie bis zu dessen ingenieurem Einfall in immer neuen hinzugefügten Prinzipien unübersichtlich und konfus wurde, gewann sie mit seinem System klare und einfache Züge. Analog will Hume die Moralphilosophie im Hinblick auf die Affekte auf wenige einfache Prinzipien zurückführen (II 1,3; S. 345). Das Wahrheitskriterium der Astronomie und analog auch der Affektenlehre ist ein Kohärenzprinzip der Einbildungskraft, die statt dunkler Komplikationen einfache Systeme sucht.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Nach diesem Muster hat Adam Smith eine – den Humeschen Prinzipien zutiefst verpflichtete – Entwicklungsgeschichte der Astronomie vorgelegt, „The History of Astronomy“, jetzt in: „The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith“, Vol. III, Oxford 1980, 31–105.



Und so sieht zunächst alles sehr einfach aus. Hume stellt eine – darauf wurde schon hingewiesen – dihairetisch angelegte Gliederung der Themen von Buch I, II und III an den Anfang, und er entwickelt dann ein System der indirekten Affekte, d. h. der Affekte, die sich aus einer faktischen Verknüpfung des Subjekts mit einem bestimmten Objekt (z. B. meine Eigentumsrelation zu dem Haus dort) einerseits und der affektiven, von Lust und Unlust bestimmten Beurteilung der Eigenschaften dieses Objekts (prächtigt, pauper) andererseits zusammensetzen. Zuerst werden die indirekten Affekte behandelt, bei denen ich das Subjekt bin (Stolz und Demut), danach die Affekte, bei denen das Subjekt eine mit mir nicht identische Person ist (Liebe und Haß). Bei den Objektbereichen schließt sich Hume an die seit der Antike tradierte Trias von Seele, Körper und äußeren Gütern<sup>35</sup> an, die positiven Eigenschaften, die bei einer Objektverknüpfung mit mir selbst Stolz und Demut, mit anderen Liebe und Haß auslösen, diese Eigenschaften sind bei der Seele z. B. Tugend und Bosheit, beim Körper Schönheit und Häßlichkeit, bei den äußeren Gütern Reichtum und Armut. Also: es gibt eine Lust-Unlust-Reaktion auf eine dieser Eigenschaften, und diese Reaktion wird zu einem der genannten Affekte durch die Verbindung des so und so gear teten Objekts mit mir oder mit anderen. Dies findet sich nicht nur bei beiden Menschen, sondern – wenn auch auf den Objektbereich des Körpers und dessen Schönheit und Stärke beschränkt – ebenfalls bei den Tieren. Hiermit hätten wir eine systematische Bauform der *pathé*, die seit der Antike in langen Katalogen und vorkopernikanischer Konfusion durch die Literatur weitergereicht wurden.

Dieses System nun wird ergänzt oder konterkariert durch ein anderes Prinzip. Am Ende der Darlegung von Liebe und Haß bei den Tieren (drittletzter Absatz) heißt es: „Offenbar findet Sympathie oder die Mitteilung von Affekten (*the communication of passions*) bei Tieren ebenso statt wie bei Menschen“ (II 2,12; S. 468). Hume führt dieses Sympathieprinzip in der Sektion 11 von II 1 ein; „Of the love of fame“ ist der Titel, es wird die Meinung an-

<sup>35</sup> Vgl. Vf., „Zum Streit der Fakultäten“, in: „Kant-Forschungen“ I, Hamburg 1987, 32–39.