

Philosophische Bibliothek

David Hume

Eine Untersuchung über den  
menschlichen Verstand

Meiner





DAVID HUME

Eine Untersuchung über den  
menschlichen Verstand

Übersetzt von Raul Richter

Mit einer Einleitung herausgegeben von  
Manfred Kühn

und der Beilage

*David Hume: Mein Leben*

übersetzt von Jens Kulenkampff

mit Anmerkungen von

Jens Kulenkampff

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

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

ISBN 978-3-7873-4198-6

ISBN eBook 978-3-7873-4199-3

2., korrigierte Auflage 2022

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten 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.

## INHALT

Einführung. <i>Von Manfred Kühn</i> .....	VII
Humes Leben und Werke .....	VIII
Humes epistemologische Intentionen .....	XII
Der Inhalt der Untersuchungen .....	XVI
Der philosophische Einfluß der Untersuchungen .....	XXIV
Auswahlbibliographie .....	XXIX
David Hume: <i>Mein Leben</i> .....	XXXIX

### DAVID HUME

#### Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand

Vorbemerkung .....	3
<i>Erster Abschnitt</i>	
Über die verschiedenen Arten der Philosophie .....	5
<i>Zweiter Abschnitt</i>	
Über den Ursprung der Vorstellungen .....	18
<i>Dritter Abschnitt</i>	
Über die Assoziation der Vorstellungen .....	24
<i>Vierter Abschnitt</i>	
Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten ...	35
Erster Teil 35   Zweiter Teil 42	
<i>Fünfter Abschnitt</i>	
Skeptische Lösung dieser Zweifel .....	50
Erster Teil 50   Zweiter Teil 57	
<i>Sechster Abschnitt</i>	
Über die Wahrscheinlichkeit .....	66

*Siebenter Abschnitt*

Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung .....	70
Erster Teil 70   Zweiter Teil 84	

*Achter Abschnitt*

Über Freiheit und Notwendigkeit .....	91
Erster Teil 91   Zweiter Teil 108	

*Neunter Abschnitt*

Über die Vernunft der Tiere .....	116
-----------------------------------	-----

*Zehnter Abschnitt*

Über Wunder .....	121
Erster Teil 121   Zweiter Teil 128	

*Elfter Abschnitt*

Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein .....	147
---	-----

*Zwölfter Abschnitt*

Über die akademische oder skeptische Philosophie .....	164
Erster Teil 164   Zweiter Teil 170   Dritter Teil 176	

Anmerkungen des Herausgebers .....	185
Namenregister .....	193
Sachregister .....	195

## EINFÜHRUNG

David Humes *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1. Aufl. 1748) gehört zu den Meisterwerken der philosophischen Literatur.<sup>1</sup> Man kann zwar bezweifeln, ob es als Humes Hauptwerk gelten sollte, aber es ist mit Sicherheit eines seiner besten Werke. Hume selbst gab der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* (1. Aufl. 1751) den Vorzug und versicherte seinen Zeitgenossen: »Meiner Ansicht nach (obwohl es nicht an mir ist, darüber zu befinden) ist dieses Werk unvergleichlich besser als alle meine anderen historischen, philosophischen oder literarischen Schriften« (lvi). Die *Untersuchung über den menschlichen Verstand* dürfte aber auch seiner eigenen Ansicht nach zu seinen besseren Werken gehören. Auf jeden Fall muß es ihm viel besser als sein Erstlingswerk, der *Traktat über die menschliche Natur*, erschienen sein. Da er glaubte, der Mißerfolg des *Traktats* sei mehr durch seine Form als durch seinen Inhalt zu erklären, hatte er sich dazu entschlossen, dessen ersten Teil in »die neue Form der *Untersuchung über den menschlichen Verstand*« zu gießen. Die *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* kam aus derselben Form. Sie ist die »zweite *Untersuchung*« oder, wie man im Englischen zu sagen pflegt, »the second *Enquiry*«, die der »ersten *Untersuchung*« oder der »first *Enquiry*« folgt. Viele Leser Humes haben deshalb mit Recht auch den ersten Text als zu seinen besten Werken gehörig betrachtet.

Es ist vielleicht auffällig, daß Hume in seinem Lebenslauf allgemein von seinen »philosophischen oder literarischen Schriften« spricht und dabei keinen fundamentalen Unterschied zwischen den beiden aufstellt. Der philosophische Inhalt und die literarische Form scheinen für ihn eng miteinander verbunden zu sein. Auf jeden Fall hat er, wie kaum ein anderer Philosoph,

<sup>1</sup> Der Text erschien in seiner ersten Fassung als *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. Den jetzigen Titel, *An Enquiry concerning Human Understanding*, erhielt er 1758.

ständig an dieser Form gearbeitet. Sie ist nicht unwichtig für die von ihm vertretene philosophische Position.

Leider ist es heute wieder in Mode gekommen, den *Traktat* gegenüber den *Untersuchungen* vorzuziehen, ähnlich wie es von Humes Zeitgenossen getan wurde. Auch wenn man heute den *Traktat* nicht so sehr benutzt, um Hume leichter widerlegen zu können, sondern vielmehr weil man glaubt, daß dort seine philosophischen Ansichten besser zum Ausdruck kommen, wäre Hume selbst mit ziemlicher Sicherheit gegen die Bevorzugung des anonymen frühen Werks gewesen. In seiner Vorbemerkung zu einer geplanten neuen Ausgabe der *Untersuchungen* für 1777 wünschte er sich, »daß in Zukunft die folgenden Aufsätze allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden mögen« (Ixxii). Man sollte Humes Wunsch folgen. Ich werde dies tun, auch wenn Johann Georg Hamanns Einschätzung vielleicht richtig ist. Der *Traktat* zeigt Hume in seiner »rohen« oder rauen Form.

### *Humes Leben und Werke*

Hume wurde am 26. April 1711 (7. Mai n. u. Z.) in Edinburgh geboren.<sup>2</sup> Sein Vater, Joseph Home of Ninewell, starb, als Hume kaum zwei Jahre alt war. Humes älterer Bruder war nach geltendem Recht Haupterbe. Da der Vater außerdem noch Schulden hinterließ, erhielt Hume nur eine jährliche Leibrente von 50 Pfund, die kaum zu einem angemessenen Lebensunterhalt hinreichte. Er sollte deshalb Recht studieren und Rechtsanwalt werden. Zu diesem Zweck besuchte er die Universität Edinburgh

<sup>2</sup> Dieser Teil der Einleitung ist im wesentlichen eine geraffte Fassung des ersten Teils der Einleitung zu David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Manfred Kühn (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003), »Humes Leben«, S. vii – xii. Auch sind die hier gesetzten Akzente etwas anders. Da der vorliegende Band eine Übersetzung von »My Own Life« enthält, soll diese kurze Beschreibung von Humes Leben nur dessen Autobiographie hier und dort ergänzen.



zwischen 1723 und 1729. Die Jurisprudenz interessierte ihn jedoch wenig, und er brach das Studium ab. Seine Leidenschaft war und blieb die Literatur, Geschichte und Philosophie. Doch der Abbruch des Studiums scheint außerdem durch eine Krankheit ausgelöst worden zu sein, die sowohl physische als auch psychische Auswirkungen mit sich brachte. Diese Krankheit zog sich über mehrere Jahre hin, und er scheint sie erst 1733 überwunden zu haben. Er versuchte sich dann 1734 in Bristol als Kaufmann zu etablieren. Aber auch dieser Versuch schlug nach wenigen Monaten fehl. Man sagt, sein Aufenthalt in Bristol sei auch deshalb verkürzt worden, weil er von einer jungen Frau angeklagt wurde, der Erzeuger ihres (erwarteten) unehelichen Kindes zu sein.<sup>3</sup> Hume beschloß daraufhin, sich nach Frankreich zurückzuziehen, um dort seinen philosophischen Studien nachzugehen. Wie er selbst sagt, formulierte er dort seinen »Lebensplan« und faßte den »Entschluß«, seine finanzielle Beschränkung durch strengste Sparsamkeit auszugleichen, seine Unabhängigkeit zu bewahren »und auf nichts zu achten als auf die Förderung [s]einer literarischen Talente« (lii). Er zog also nach La Flèche und blieb dort bis 1737.

In La Flèche schrieb er den größten Teil des *Traktats*, dessen erste beide Bände 1739 in London erschienen. Der dritte Band über die Moral erschien 1740.

Doch, wie schon bemerkt, blieb der erwartete Erfolg aus. »Nie ist es einem literarischen Unternehmen unglücklicher ergangen als meinem *Traktat über die menschliche Natur*. Als Totgeburt fiel er aus der Presse« (liii). Er rief, wie er bemerkte, nicht einmal ein Murren unter den religiösen Fanatikern hervor. Hume ließ sich jedoch nicht beirren und bereitete einen Abriß des *Traktats* vor, der die Grundlinien seines Systems klären sollte. Aber auch dieser Versuch, seiner Theorie in der originalen Form zum Erfolg zu verhelfen, blieb erfolglos.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A. J. Ayer, *Hume* (Oxford University Press, Oxford 1980), S. 3. Ayer ergänzt diese Anekdote durch die Behauptung, daß Hume auch später weiblichen Reizen zugänglich blieb.

<sup>4</sup> David Hume, *Abriß eines neuen Buches. Ein Traktat über die menschliche*

Deshalb änderte Hume seine Strategie und wählte die Form des Essays. Er veröffentlichte 1741 und 1742 die *Essays, Moral and Political*, die in mehreren Auflagen erschienen und sehr erfolgreich waren.<sup>5</sup> Es war diese neu entdeckte essayistische Form, die er dann auch in den beiden *Untersuchungen* anwendete, die er 1748 und 1751 herausgab. Sie wurden integrale Teile von Sammelausgaben der Werke Humes, die später erschienen.<sup>6</sup> Die *Essays* brachten ihm nicht nur den gewünschten Publikumserfolg, sondern sie brachten ihm außerdem ungefähr 200 Pfund Sterling ein. Dies reichte jedoch nicht für den Unterhalt seines Lebens aus. Vielleicht auch aus diesem Grund bewarb er sich 1744 um die Professur für Ethik und Pneumatische Philosophie an der Universität Edinburgh, die ihm aber leider nicht gewährt wurde, weil er eben doch die religiösen Fanatiker zum Murren gebracht hatte. Die Enttäuschung bewog ihn zu einer Rechtfertigung seiner guten Absichten in *A Letter of a Philosophical Gentleman to His Friend in Edinburgh* (1745).<sup>7</sup> In diesem Werk versuchte Hume vergeblich zu zeigen, daß er (i) die Gültigkeit des Kausalbegriffs nie hatte bezweifeln, sondern nur neu erklären wollen und (ii) auch nicht für den Atheismus argumentiert hatte. Die Anklage auf Skeptizismus und Atheismus verfolgte ihn sein Leben lang. Sie führte u. a. auch dazu, daß er ein kontroverses Werk wie *Dialogues concerning Natural Religion* nicht veröffentlichte und Essays wie »Über den Freitod« und »Über die Unsterblichkeit der Seele« unterdrückte.<sup>8</sup> Auf der anderen Seite hat Hume sich aber nicht gescheut, 1757 die *Natural History of Religion* zu publizieren, in der er aufzuzeigen versuchte, daß Religion letztlich ausschließlich auf Ignoranz, Furcht und Hoffnung gegründet ist.

*Natur etc.* (1740). *Briefe eines Edelmannes an einen Freund* (1745), übers. und hrsg. v. Jens Kulenkampff (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980).

<sup>5</sup> David Hume, *Politische und ökonomische Essays*, übers. v. S. Fischer, hrsg. v. U. Bernbach. Teilbände 1 und 2 (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988).

<sup>6</sup> *Essays and Treatises on Various Subjects*, 1753/54.

<sup>7</sup> Siehe Hume, *Abriß... Briefe*, hrsg. v. Jens Kulenkampff.

<sup>8</sup> David Hume, *Über den Freitod*, hrsg. v. Manfred Kühn (Beck Verlag, München 2009).

Da Humes Schriften nicht genügend Geld einbrachten und ihm eine Professur versagt war, mußte er Stellen annehmen, die seine historischen und literarisch-philosophischen Studien beeinträchtigten. Zunächst wurde er der Tutor des Marquis von Annandale (1745–1746), dann Sekretär des Generals St. Clair (1746–1749) und zuletzt der Bibliothekar der Anwaltskammer von Edinburgh (1752–1757), Sekretär des Earls von Hertford und Diplomat in Paris (1763–1766) und dann Untersekretär des »Department of Northern Affairs« in London (1767–1769). Hume konnte aber trotzdem während dieser Zeit eines seiner erfolgreichsten Werke veröffentlichen, nämlich die sechs Bände seiner *Geschichte Englands*, die zwischen 1754 und 1762 erschienen. Durch sie wurde er nicht nur berühmt, sondern auch finanziell unabhängig, so daß er seine letzten Lebensjahre als zurückgezogener Philosoph in Edinburgh verbringen konnte.

Bis zum Dezember 1765 kannte und schätzte Hume den Autor Jean-Jacques Rousseau nur auf Grund von dessen Werken und der Korrespondenz, die er mit ihm geführt hatte. Madame de Boufflers bat ihn, Rousseau zu helfen und ihm Asyl in England zu verschaffen. Obwohl Hume von anderen Freunden, wie Grimm, D'Alembert und Diderot, vor Rousseaus Paranoismus gewarnt worden war, arrangierte er Rousseaus Aufenthalt in England und versuchte ihm zur Seite zu stehen. Doch auch Humes Beistand konnte Rousseau letztlich nicht helfen. Schon Ende Juni 1766 wurde er von Rousseau angeklagt, ihn nur deshalb nach England gebracht zu haben, um ihn um seine Ehre zu bringen. Humes Hilfsbereitschaft wurde so mit einem Angriff auf seine eigene Ehre vergolten, den er nur schwer hinnehmen konnte. Ob Hume sich unfair gegenüber Rousseau verhalten hat, bleibt jedoch fraglich.<sup>9</sup>

Zehn Jahre später, am 25. August 1776, starb Hume in Edinburgh. John Boswell, der ihn kurz vor seinem Tod besuchte, um zu sehen, ob sein Verdacht zu Recht bestand, daß kein Atheist

<sup>9</sup> Siehe David Edmonds und John Eidinow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (HarperCollins Publishers, New York 2007).

in Ruhe sterben könne, wurde enttäuscht. Hume starb so, wie er seit dem Ende seiner frühen Krankheit lebte: heiter und zuversichtlich. Er gab Boswell zu verstehen, daß nach seiner Ansicht ein religiöser Mann meistens auch ein Schurke sei, auch wenn die Erfahrung ihn gelehrt habe, daß es Ausnahmen gäbe.

Hume selbst beschrieb sich in seinem Lebenslauf als ein verträglicher Charakter im Sinne seiner eigenen Philosophie: »Ich war ein Mann sanften Gemüts, war selbstbeherrscht, offen, gesellig und heiter, war leicht anderen zugetan und nur schwer jemandem feindlich gesonnen und war maßvoll in allen meinen Leidenschaften«.

In anderen Worten, Hume glaubte so gelebt zu haben, wie er geschrieben hatte. Sein Freund Adam Smith bezeugte, daß er über sich selbst so wenige Illusionen hatte wie über die Philosophie.

### *Humes epistemologische Intentionen*

Nach einer sehr verbreiteten Auffassung muß Hume fundamental als Empirist und Skeptiker verstanden werden. So behauptete Bertrand Russell 1945 in seiner *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the earliest Times to the Present Day*, daß Hume gerade darum einer der bedeutendsten Philosophen war, weil er »die empirische Philosophie Lockes und Berkeleys zur logischen Konsistenz entwickelte und dadurch zeigte, daß sie eine Sackgasse bedeutete und so eine weitere Entwicklung unmöglich machte.<sup>10</sup> Ihn zu widerlegen war seit dieser Zeit ein beliebter Zeitvertreib von Metaphysikern.« Obwohl Russell keine dieser Widerlegungen als sehr überzeugend betrachtete, hoffte er dennoch, daß »ein weniger skeptisches System als das Humes gefunden werden könne«.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Diese Interpretation Humes geht essentiell auf Thomas Reid zurück, wurde aber von deutschen Philosophen, wie Immanuel Kant und seinen Nachfolgern, aufgenommen.

<sup>11</sup> »David Hume is one of the most important among philosophers, because he developed to its logical conclusion the empirical philosophy of Locke and Berkeley, and by making it self-consistent made it incredible.

Diese Auffassung Humes ist natürlich nicht gänzlich falsch, sie ist aber auch nicht richtig, da sie ein verzerrtes Bild von Humes Intentionen liefert. Sie geht in einer Hinsicht zu weit, in einer anderen Hinsicht greift sie aber zu kurz. Zu weit geht diese Ansicht in der Betonung von Humes philosophischer Abhängigkeit von Locke und Berkeley. Humes Philosophie wird darauf reduziert, daß er den philosophischen Ansatz Lockes und Berkeleys konsequent durchführt und so seine Absurdität aufzeigt. Hume nennt natürlich Berkeley und Locke als philosophisch relevant für sein Vorhaben, aber er nennt außerdem noch andere Denker, die eher nicht in dieses Bild passen. In einem Brief an Michael Ramsey von 1737, in dem er aufführt, welche Bücher in Vorbereitung zu einer Lektüre des *Treatise* wichtig sind, nennt er Berkeleys *Principles of Human Nature*, aber er tut dies in explizitem Zusammenhang mit Malebranches *Le Recherche de la Vérité*. Außerdem weist er auf die »mehr metaphysischen Artikel« Bayles, wie »Zeno« und »Spinoza«, und Descartes' *Meditationen* hin.<sup>12</sup> Locke kommt in dieser Aufzählung nicht vor. Während seine Ausführungen eine metaphysische Komponente besitzen, hängen sie seiner Ansicht nach von keinem philosophischen System ab. Hume selbst sah sich also in einem breiteren philosophischen Kontext, und

He represents, in a certain sense, a dead end: in his direction, it is impossible to go further. To refute him has been, ever since he wrote, a favorite pastime of metaphysicians. For my part, I find none of their refutations convincing; nevertheless, I cannot but hope that something less sceptical than Hume's system may be discoverable.« Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the earliest Times to the Present Day* (Simon and Schuster, New York 1945). S. 659.

<sup>12</sup> »I desire of you, if you have Leisure, to read once over le Recherche de la Vérité of Pere Malebranche, the Principles of Human Knowledge by Dr. Berkeley, some of the more metaphysical Articles of Bailes Dictionary; such [...] as those [of] Zeno, & Spinoza. Descartes Meditations would also be useful but don't know if you will find it easily among your Acquaintances. These books will make you easily comprehend the metaphysical Parts of my Reasoning and as to the rest, they have so little Dependence on all former Systems of Philosophy, that your natural Good Sense will afford you Light enough to judge their Force & solidity.«

er sollte schon allein deshalb nicht auf die Fortführung eines eng aufgefaßten philosophischen Programms von Empirismus und dessen angeblichen skeptischen Folgen reduziert werden.

Es ist außerdem möglich, Humes eigene Auffassung seiner Intention auf der Grundlage seiner eigenen Aussagen zu charakterisieren. Es scheint mir, daß es Hume mehr darum geht, eine bestimmte Lebensauffassung (*a way of life*) zu verteidigen, als darum, ein philosophisches Programm aufzustellen.<sup>13</sup> In der Hauptsache sah er sich vor zwei Aufgaben gestellt, die eine negativ, die andere positiv. Seine negative Aufgabe sah er darin, Argumente gegen eine bestimmte Art des Rationalismus in der Philosophie und der Religion zu entwickeln. In diesem Zusammenhang sind Descartes, Malebranche und Berkeley wichtig. Sie repräsentieren für ihn eine Art von Supernaturalismus, den er nicht nur als der Gesellschaft abträglich, sondern auch als philosophisch korrupt ansieht. Dies heißt nicht, daß Hume sich als anti-religiös verstand, sondern nur, daß er gegen eine ganz bestimmte Art von Religiosität argumentierte, wie sie von Gebildeten im Schottland seiner Zeit praktiziert wurde. Im Gegensatz zu dieser Auffassung argumentiert er für eine bestimmte Art von Naturalismus, d. h. für eine Ansicht, in der eine wissenschaftliche Methodik mit Sorgfalt angewendet wird. In der Philosophie und Religion kann diese Methode für Hume nur in einer Anatomie der menschlichen Natur oder einer Geographie des menschlichen Geistes bestehen. Wir müssen zunächst analysieren, was uns durch die Beobachtung unserer selbst und anderer gegeben ist, und nicht darüber spekulieren, worin die Bestimmung des Menschen unter bestimmten theologischen Annahmen bestehen soll. Dieser Unterschied macht auch den Unterschied zwischen guter und schlechter Metaphysik aus.

<sup>13</sup> Hegel war sich dessen durchaus bewußt, auch wenn er dieses negativ bewertet: »Seine *Essays* haben ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht; in diesen hat er philosophische Gegenstände behandelt, nicht systematisch, sondern wie ein gebildeter Weltmann, Denker, nicht in einem Zusammenhang, auch nicht in dem Umfang, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen, fassen können; vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.«

Hume folgt Newton. Er vertritt einen Naturalismus im Sinn von W. Van Orman Quine und vielleicht Jürgen Habermas, nach dem die Welt als ein naturhaftes Geschehen begriffen werden muß, das heißt so, wie die Naturwissenschaft sie versteht, und nicht im Sinne von Kemp Smith.<sup>14</sup> Kemp Smith behauptete, daß für Hume unser Glaube auf Instinkte zurückgeführt werden kann. Für meine Hume-Interpretation bedeutet »Naturalismus« jedoch nichts weiter als »wissenschaftliche Philosophie« und nicht Reduktion auf menschliche Natur.<sup>15</sup> Dieser Naturalismus vertritt eine Beschränkung auf diesseitige Dinge und verzichtet konsequent auf Aussagen über Gott und andere Jenseitigkeiten. In der Moral führt dies zu einer Betonung der Nützlichkeit, die in mancher Hinsicht dem Utilitarismus oder Pragmatismus nahekommt.<sup>16</sup>

Wenn wir genauer verstehen, wie wenig wir uns und unsere Welt verstehen, werden wir eher skeptisch auf Systeme reagieren, die eine Erklärung für alles und jedes anbieten und dabei außerdem glauben, auf die Weisheit Gottes zurückgreifen zu können. Dieser Skeptizismus ist weder a priori noch radikal. Hume will weder den Pyrrhonismus noch den Cartesianismus wiederbeleben. Es ist ein Skeptizismus, der skeptisch auch gegen sich selbst ist und in der Hauptsache eine Art von Antidogmatismus darstellt. Er ist nicht so sehr eine philosophische Theorie als eine Lebenseinstellung, die natürlich auch philosophische Konsequenzen hat. Sie führt nämlich unter anderem auch dazu, daß extravagante philosophische Theorien widerlegt werden müssen. Humes *Treatise* insbesondere zeigt viele Beispiele dieser Art, aber

<sup>14</sup> Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* (Macmillan, London 1941) und »The Naturalism of Hume (I)« und »The Naturalism of Hume (II)«, *Mind*, 14 (1905), S. 149–173 und 335–347.

<sup>15</sup> Siehe die Einleitung zu David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, hrsg. v. Manfred Kühn (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003), S. XIV.

<sup>16</sup> Siehe aber Manfred Kühn, »Humes Verhältnis zum Utilitarismus«, in: *Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus*, hrsg. v. Olaf Asbach (Nomos Verlag, Baden-Baden 2009), S. 87–107.

auch in der *Untersuchung* finden sich nicht wenige Zeichen dieser Einstellung.

### *Der Inhalt der Untersuchungen*

Wie schon gesagt, ist die *Untersuchung über den menschlichen Verstand* als eine Sammlung von Essays angelegt, die in loser Folge aneinandergereiht sind. Sie sind im wahren Sinne des Wortes »Essays«, nämlich »Versuche« über bestimmte Gegenstände, die zwar miteinander verbunden sind, über die man aber sehr viel mehr sagen könnte. Sie sind, im Gegensatz zum *Traktat*, keine systematische Abhandlung über die menschliche Natur oder den menschlichen Geist in seiner Gesamtheit. Ihr Anspruch ist sehr viel bescheidener und sehr viel begrenzter, um nicht zu sagen sehr viel skeptischer. Dies heißt natürlich nicht, daß sie gar keinen systematischen Anspruch erheben. Es heißt auch nicht, daß die Anordnung der zwölf Essays vollkommen beliebig wäre. Man kann sie wie folgt einteilen:

1. Zwei unterschiedliche Methoden in der Philosophie des Geistes und ihre Vereinigung (Erster Abschnitt)
2. Philosophische Analyse der Mechanik des menschlichen Geistes
  - A. Über den Ursprung der Vorstellungen (Zweiter Abschnitt)
  - B. Die Assoziationsprinzipien im allgemeinen (Dritter Abschnitt)
  - C. Erfahrung und das Prinzip der Kausalität (Vierter Abschnitt)
  - D. Die Relevanz von Gewohnheit und Glauben für Kausalität (Fünfter Abschnitt)
  - E. Wahrscheinlichkeit, Glaube und Kausalität (Sechster Abschnitt)
  - F. Was bedeutet »notwendige Verknüpfung«? (Siebter Abschnitt)



3. Die Konsequenzen dieser Theorie für Freiheit und Vernunft
  - A. Kompatibilismus oder Freiheit und Notwendigkeit (Achter Abschnitt)
  - B. Unsere Vernunft ist tierisch (Neunter Abschnitt)
4. Theologische Konsequenzen
  - A. Wunderkritik oder warum es keine Wunder geben kann (Zehnter Abschnitt)
  - B. Toleranz in theologischen Dingen ist uns angemessen (Elfte Abschnitt)
5. Meta-Philosophie oder in welcher Art von Skepsis besteht Philosophie? (Zwölfter Abschnitt)

Es kann natürlich nicht die Aufgabe dieser Einleitung sein, auf jeden einzelnen Gedankengang in Humes *Untersuchung über den menschlichen Verstand* einzugehen oder Humes Analysen und Argumente hinreichend zu untersuchen (und die umfangreiche Sekundärliteratur zu diskutieren). Ich möchte deshalb hier nur eine kurze Skizze der einzelnen Essays liefern, die vielleicht dazu dienen kann, den Rahmen einer solchen Analyse und Diskussion abzustecken.

Ohne jeden Zweifel bildet der Teil, den ich die »philosophische Analyse der Mechanik des menschlichen Geistes« genannt habe, das Zentrum der Essays. Es kann auch kaum bezweifelt werden, daß die Diskussionen des Kausalitätsprinzips, des Glaubens, der Wahrscheinlichkeit und der Notwendigkeit den inneren Kern dieses Zentrums ausmachen. Ob das Kausalitätsprinzip die Rolle spielt, die Immanuel Kant und die Kantianer ihm einräumen, muß hier nicht entschieden werden. Es ist aber interessant, daß Humes *Abstract*, seine eigene Zusammenfassung des *Traktats*, das Kausalprinzip auf ähnliche Weise in den Vordergrund stellt, wie es von Kantianern getan wird. Auch können die Diskussionen von Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit nur schlecht von der Analyse der Kausalität getrennt werden. Es ist aber durchaus möglich, daß es eigentlich der Begriff der Notwendigkeit ist, der den wichtigsten Teil der Ausführungen Humes ausmacht, und daß Hume letztlich darauf hinaus will

zu zeigen, daß empirische Notwendigkeit nie mit der logischen Notwendigkeit verwechselt werden darf, da sie nie über einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit hinausgehen kann, und daß diese Einsicht gerade von Kausalurteilen gilt. Sie sind, wie Hamann schon richtig feststellte, immer eine Art von Glauben oder *belief*.

Der erste Abschnitt »Über die verschiedenen Arten der Philosophie« hat einen einleitenden Charakter. In ihm unterscheidet Hume zwischen der Art von Philosophie, die hauptsächlich daran interessiert ist, den Menschen in seinen Handlungen zu beeinflussen, und der rein philosophischen Methode, die nur an der Wissenschaft interessiert ist. Es ist ein Gegensatz, der dem von Maler und Anatom ähnlich ist, aber vielleicht besser als der Unterschied zwischen einer rhetorischen und einer wissenschaftlichen Auffassung von Philosophie zu charakterisieren ist. Und so wie der Maler den Anatomen benötigt, so benötigt die rhetorische Auffassung der Philosophie die philosophische Analyse. Hume setzt sich für die wissenschaftliche Philosophie ein und versucht zu zeigen, daß sie, wenn richtig betrieben, durchaus mit der Rhetorik in der Philosophie vereinbar ist: »[S]chätzen wir uns glücklich, wenn wir die trennenden Eigentümlichkeiten von Philosophie dadurch vereinen können, daß wir Tiefe der Forschung mit Klarheit und Wahrheit mit Neuheit versöhnen« (17).<sup>17</sup>

Im zweiten Abschnitt »Über den Ursprung der Vorstellungen« führt Hume den Unterschied von Eindrücken (*impressions*) und Gedanken oder Vorstellungen (*ideas*) ein, der Humes Beitrag zu der sog. »*theory of ideas*« darstellt. Sie soll die Lockesche Auffassung von »Ideen« modifizieren. Insbesondere soll sie zeigen, daß die einfachen Ideen, in die man alle komplexen Gedanken auflösen kann, nicht das letzte Fundament der Erkenntnis

<sup>17</sup> Für eine ausführlichere Diskussion dieses Abschnitts siehe Heiner F. Klemme, »Die praktische Bedeutung metaphysischer Untersuchungen«, in: *David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hrsg. v. Jens Kulenkampff (Akademie Verlag, Berlin 1997), S. 19–35. Dieser Band gehört zu der Reihe *Klassiker Auslegen*.

sein können. Es gibt etwas, auf dem sie beruhen, nämlich auf einem »früheren Empfinden oder Gefühl« oder Eindruck, dem sie »nachgebildet« sind (20). Diese Unterscheidung führt Hume letztlich auf das, was im Englischen das »*copy principle*« genannt wird, nämlich die Regel, daß jede einfache Vorstellung auf einem Empfinden oder Gefühl beruht. »Haben wir daher den Verdacht, daß ein philosophischer Ausdruck ohne irgendeinen Sinn oder Vorstellung gebraucht werde, was nur zu häufig ist, so brauchen wir nur nachzuforschen, *von welchem Eindruck stammt diese angebliche Vorstellung her*. Und läßt sich durchaus keine solche aufzeigen, so wird dies zur Bestätigung unseres Verdachts dienen« (23). Das *copy principle* ist somit ein sensualistisches Sinnkriterium, nach dem letztlich jeder sinnvolle Ausdruck auf einen (physiologischen) Reiz zurückgeführt werden kann.

Der dritte Abschnitt »Über die Assoziation der Vorstellungen« setzt die Analyse des ersten Abschnitts fort und versucht aufzuzeigen, wie komplexe Gedanken entstehen und wie man sie deshalb zu analysieren hat. Es gibt nach Hume drei Prinzipien, das der Ähnlichkeit, das der Berührung in Raum und Zeit und das von Ursache und Wirkung. Diese Assoziationsgesetze erklären jegliche Komplexität. Sie sind Gesetze, nach denen sich Vorstellungen natürlicherweise anordnen oder arrangieren. Sie ähneln also dem Newtonschen Prinzip der Gravitation, das beschreibt, wie Körper sich zueinander verhalten und verhalten müssen. Es ist hier wichtig zu betonen, daß Humes Assoziationen keine Leistung des menschlichen Geistes bedeuten oder eine geistige Aktivität implizieren, wie dies leider oft behauptet wird. Die Gesetze der Assoziation sind Prinzipien oder Gesetze, denen die Vorstellungen unterliegen, nach denen sie sich in unserem Geist anordnen, nicht die Regeln, nach denen *wir* sie anordnen.<sup>18</sup> Ein eher kantianisches Verständnis von »Assoziationen« als Akten des Denkens verzerrt Humes Position. Denkakte kommen später ins Spiel.

<sup>18</sup> Der Ausdruck »Verknüpfung«, den Richter für »connection« gewählt hat, ist deshalb eher unglücklich. »Verbindung« oder »sich verbinden« wäre besser gewesen.

Im vierten Abschnitt »Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten« führt Hume ein zweites wichtiges Prinzip seiner Erkenntnislehre ein, nämlich den Unterschied zwischen Beziehungen von Vorstellungen (relations of ideas) und Tatsachen (matters of fact). Beziehungen von Vorstellungen sind intuitiv oder demonstrativ. Sie können nicht falsch sein. Das Gegenteil einer jeden Tatsache »bleibt jedoch immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch in sich schließen und wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt, als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte« (35). Wenn wir nun die Denkakte untersuchen, die auf Tatsachen abzielen, so finden wir, daß sie alle auf die Beziehung von Ursache und Wirkung aufgebaut sind, oder vielleicht besser, daß sie alle die Beziehung von Ursache und Wirkung voraussetzen. Dies heißt, daß die Erfahrung die Beziehung von Ursache und Wirkung voraussetzt. Aber die Beziehung von Ursache und Wirkung ist nach Hume immer auch schon ein Resultat der Erfahrung. Kausale Verbindungen können nicht a priori festgestellt werden. Unser Denken über Erfahrung involviert kausale Verbindungen, die aber selbst Resultat von Erfahrung sind. Die Frage ist nun: Auf was beruhen die weiteren Schlüsse, die wir aus der Erfahrung ziehen? Hume antwortet, daß auch sie auf keinen Fall »auf einem Denkakte oder irgendeinem Verstandesvorgang beruhen« (42).

Im fünften Abschnitt versucht Hume uns »Eine skeptische Lösung dieser Zweifel« zu geben, die er im vierten Abschnitt über die Tätigkeiten des Verstandes formuliert hatte. Sie heißt, die Schlußfolgerung des Verstandes beruht »auf *Gewohnheit* oder Übung« (52). Die »Gewohnheit ist die große Führerin im menschlichen Leben« (54). »Aller Glaube an Tatsachen oder wirkliches Sein stammt lediglich von irgendeinem Gegenstand, der dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtig ist, und von einem gewohnheitsmäßigen Zusammenhang zwischen diesem und einem anderen Gegenstand« (56). Glaube besteht in dem Gefühl (Empfinden oder Eindruck), das durch diesen gewohnheitsmäßigen Zusammenhang erzeugt wird. Den Zusammenhang dieser Erkenntnis mit der Wahrscheinlichkeit stellt Hume

dann im sechsten Abschnitt »Über die Wahrscheinlichkeit« dar. Der siebte Abschnitt »Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung« soll dann zeigen, daß alle empirischen Notwendigkeiten letztlich probabilistisch aufzufassen sind. Sie kommen nicht an die Notwendigkeit der Verhältnisse von Vorstellungen heran, sondern bleiben immer Wahrscheinlichkeiten. Er versucht außerdem zu zeigen, daß diese Auffassung von Notwendigkeit die Auffassung ausschließt, daß wir irgendetwas über die »*Macht, Kraft, Energie* oder d[ie] *notwendige* [ ] *Verknüpfung*« der Dinge unabhängig von unseren Vorstellungen wissen können (72). »Der Geist hat keinen *inneren* Eindruck von dieser Folge der Gegenstände« selbst (73). Der innere Eindruck betrifft nur die Folge der Vorstellungen. Deshalb können wir »Ursache definieren als: *einen Gegenstand, dem ein anderer folgt. Wobei allen Gegenständen, die dem ersten gleichartig sind, Gegenstände folgen, die dem zweiten gleichartig sind*« (87). Kausalität besagt nichts über die innere Natur unabhängig von unseren Vorstellungen. Sie besagt nur etwas über unsere Erfahrung.

Aus diesem Grunde widerspricht die Kausalität und deren Notwendigkeit auch nicht unserer legitimen Auffassung von Freiheit, wie Hume im achten Abschnitt über »Kausalität und Erfahrung« zu zeigen versucht. Freiheit und Notwendigkeit sind kompatibel. Kausalität ist außerdem selbst notwendig für die Wissenschaft vom Menschen: »Wie könnte die *Politik* eine Wissenschaft sein, wenn die Gesetze und Regierungsformen nicht einen gleichförmigen Einfluß auf die Gesellschaft übten? Wo bliebe die Grundlage der *Moral*, wenn bestimmte Charaktere nicht eine sichere, unabänderlich Kraft besäßen, Gefühle zu erzeugen, und wenn diese Gefühle nicht eine eindeutige Wirksamkeit auf die Handlungen ausübten?« (101). Freiheit bedeutet aber nur eine Macht, nach unserem Willen zu handeln, dies besagt jedoch nichts darüber, warum wir gerade eine bestimmte Sache wollen. Dies kann aber durch die Wissenschaft vom Menschen erklärt werden.

Der neunte Abschnitt »Von der Vernunft der Tiere« zieht dann das Fazit. Unsere Vernunft ist nicht fundamental von der Vernunft der Tiere unterschieden. Sie ist letztlich nichts als eine Art

von Instinkt oder mechanischer Kraft [...], die, uns selbst unbekannt, in uns wirkt« (120). Die Vernunft kann also, wie der Verstand, aus mehr oder weniger mechanischen Prinzipien erklärt werden. Hume gibt vor, seine Theorie werde durch den Umstand gestärkt, daß sie »die gleichen Erscheinungen bei allen anderen Lebewesen erklärt« (116). Und dies mag uns auch so erscheinen. Die Mehrheit von Humes Zeitgenossen wird sich jedoch darüber empört haben, da sie den Menschen als die Krone der Schöpfung ansah und deshalb als in seinem Vernunftvermögen radikal von Tieren unterschieden. Hume, so glaubten sie, erniedrige damit den Menschen.

Wenn der neunte Abschnitt dem theologischen Selbstverständnis der Zeit widersprach, so wird dies im zehnten und elften Abschnitt forciert (»Über Wunder« und »Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein«). Dabei will Hume gar nicht die Religion widerlegen, sondern nur zeigen, daß ein bestimmtes rationalistisches Verständnis von Religion falsch ist, das zu allen Zeiten eine gewisse Popularität besaß, aber im England und Schottland des achtzehnten Jahrhunderts sich eines besonderen Erfolgs erfreute. Die Religion ist nicht rational. Wunder können von der Vernunft nicht zugelassen werden, und über die weiteren Dogmen der Religion kann die Philosophie nur feststellen, daß sie über jedes menschliche Wissen hinausgehen. Hume glaubt, alles in allem schließen zu dürfen, »daß die *christliche Religion* nicht nur im Anfange von Wundern begleitet war, sondern noch in heutigen Tagen von keinem verständigen Menschen ohne die Annahme eines solchen geglaubt werden kann. Bloße Vernunft ist ungenügend, um uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Wen der *Glaube* bewegt, ihr zuzustimmen, der ist sich eines Wunders in seiner eigenen Person bewußt, das alle Prinzipien seines Verstandes umkehrt und ihn bestimmt, das zu glauben, was dem Gewohnten und der Erfahrung am meisten widerstreitet« (146).

Dies ist in einer Hinsicht tiefste Orthodoxie, in einer anderen Hinsicht weist es hin auf Søren Kierkegaards »Sprung in den Glauben«, aber auf jeden Fall widerspricht es im wesentlichen nicht der christlichen Religion als solcher. Daß Hume selbst die-

ser Religion nicht das »Opfer des Verstandes« zugestehen wollte, sollte allerdings klar sein.

Im zwölften Abschnitt wird jedoch deutlich, warum Hume diese Behauptung als selbst inkonsistent zurückgewiesen hätte. In »Über akademische oder skeptische Philosophie« zieht Hume die letzten Schlußfolgerungen aus seiner Position. Er weist den radikalen oder Pyrrhonischen Skeptizismus zurück und befürwortet einen akademischen oder gemäßigten Skeptizismus. Dabei gibt er durchaus zu, daß der radikale Skeptizismus, der aller philosophischen Forschung vorhergehen muß, einen gewissen Nutzen hat, wenn er »in gemäßigter Form, in einem sehr vernünftigen Sinne aufgefaßt werden kann, und eine notwendige Vorbereitung für das Studium der Philosophie bedeutet« (165). Aber in seiner radikalen Form ist er unmöglich, und wäre er möglich, dann wäre er unheilbar. Der gemäßigte Skeptizismus kann sowohl »von Dauer als von Nutzen« sein (188). Er ist nichts anderes als die andere Seite der wissenschaftlichen Philosophie des Naturalismus und bedeutet »Bescheidenheit und Zurückhaltung« (176). Er bedeutet die Einsicht, daß »die einzigen Gegenstände der abstrakten Wissenschaften oder der Demonstration Größe und Zahl sind und daß alle Versuche, diese vollkommeneren Wissensarten über diese Grenzen hinaus zu erstrecken, nur Blendwerk und Täuschung bedeuten« (190). Schon allein deshalb müssen wir über jeden Band in einer Bibliothek fragen: »Enthält er irgendeinen abstrakten Gedankengang über Größe und Zahl? Nein. Enthält er irgendeinen auf Erfahrung gestützten Gedankengang über Tatsachen und Dasein? Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten« (181). Man hat gefragt, ob diese letzten Sätze bedeuten, daß Humes *Versuch* selbst ins Feuer geworfen werden muß. Die Antwort für Hume kann natürlich nur »nein« sein, denn der *Versuch* ist nichts anderes als ein auf »Erfahrung gestützter Gedankengang über Tatsachen und Dasein«. Daß diese Tatsachen von der philosophischen Untersuchung selbst gebildet werden, tut dabei nichts zur Sache. Es wäre auch verfehlt, diese Aussage so zu verstehen, daß sie im wesentlichen dasselbe sagt wie Wittgensteins metaphorische Bemerkung im *Tractatus*, nach

der seine Theoreme letztlich wie die Sprossen ein Leiter zu verstehen seien, die es ihm erlaubt haben, eine bestimmte Lebensansicht zu erreichen, und die dann ungestraft weggestoßen werden darf. Nach Hume ist eine andere Metapher angebracht: die skeptische Lebensauffassung ist nichts anderes als die andere Seite der Medaille der wissenschaftlichen Philosophie.

### *Der philosophische Einfluß der Untersuchungen*

Hegel behauptet in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: Hume »geht in seiner *Philosophie* vom Standpunkt der Erfahrung [aus] ... [oder] von dem Locke-Baconischen Standpunkt der Philosophie, Erfahrungsphilosophie. Diese hat sich an einen Stoff zu halten, der durch äußerliche Anschauung oder Empfindung des Innern gegeben ist; dahin gehört das Rechtliche, Sittliche, Religiöse. Die angeborenen Ideen verwirft Hume. Die Erfahrung besteht in dem Wahrnehmen.«<sup>19</sup>

Hume ist für Hegel außerdem Skeptiker, und der »Humesche Skeptizismus hat unmittelbar die Lockesche Philosophie zu seinem Gegenstande, wie den Berkeleyyschen Idealismus. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley läßt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und schärfer ausgesprochen, – das Sinnliche ist als leer an Allgemeinheit bestimmt.«<sup>20</sup>

Auf diese Weise »vollendete [er] den Lockeanismus, indem er konsequent darauf aufmerksam gemacht hat, daß, wenn man sich auf diesen Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiß, die Wahrnehmung selbst alles enthält, was geschieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten sind, uns nicht gegeben würden die Bestimmungen von Allgemeinheit und Notwendigkeit. [...] Es gibt daher keine Erkenntnis außer der Erfahrung, keine Metaphysik.«<sup>21</sup>

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1970) Band 20, S. 274 f.

<sup>20</sup> Ebd., S. 275 f.

<sup>21</sup> Ebd., S. 277.



Dies zeige sich insbesondere in Humes Analyse der Kausalität. Hegels Beschreibung der Humeschen Position ist abhängig von der Auffassung Humes durch seine Vorgänger und insbesondere von der Immanuel Kants, der im Hinblick auf seine *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 nicht nur »gestand«, daß »die Erinnerung des David Hume [...] eben dasjenige [war], was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab«, sondern sie auch als »Ausführung des Humischen Problems in seiner möglichst größten Erweiterung« beschrieb.<sup>22</sup> Hume war also von größter Wichtigkeit für Kant. Was diese Behauptung aber genau bedeutet, war und ist kontrovers. Die Aufsätze über »Hume und Kant« sind Legion.<sup>23</sup> Karl Leonhard Reinhold, Kants Nachfolger und »Weiterentwickler«, charakterisierte Hume als den konsequentesten Philosophen, der den Skeptizismus auf die größte Höhe entwickelt hatte und es so Kant erlaubte, den Skeptizismus per se zu widerlegen, so wie Leibniz, der konsequenteste Rationalist, und Locke, der konsequenteste Empirist, es Kant erlaubten, den Rationalismus und den Empirismus zu widerlegen.<sup>24</sup> Er selbst glaubte, die Kantische Revolution durch seinen bekannten »Satz vom Bewußtsein« zu vollenden. Andere Philosophen, wie Friedrich Heinrich Jacobi und Gottlob Ernst Schulze, schätzten den Erfolg Kants und der Kantianer gegen Hume nicht so hoch ein und versuchten zu zeigen, daß Humes Problem und der Skeptizismus in der Kantischen Philosophie weiterlebten. Dies eröff-

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften* (de Gruyter, Berlin 1900 ff.) Band IV, S. 260 f.

<sup>23</sup> Siehe Henri Lauener, *Hume und Kant* (Francke, Bern 1969). Siehe auch Manfred Kühn, »Kant's Conception of Hume's Problem«. *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), S. 175 – 93. [Reprint in *David Hume: Critical Assessments* (Thoemmes, Bristol 1995) [Reprint in *Kant's Prolegomena*, ed. Beryl Logan (Routledge, London 1996)] und »Hume's Antimonies«, *Hume Studies* 9 (April 9, 1983), S. 25 – 45.

<sup>24</sup> Siehe z. B. Karl Leonhard Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens / Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978), S. 55 – 66.

nete den Weg für Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel und andere der sog. deutschen Idealisten, einen neuen Ansatz in der Philosophie zu entwickeln, der weit über Kant hinausgehen sollte. Der Humesche Ansatz wurde dabei mehr oder weniger irrelevant.

Erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts änderte sich diese Einstellung, so daß Hume heute in Großbritannien, Australien und den Vereinigten Staaten und vielen anderen Ländern als einer der bedeutendsten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts betrachtet wird. Man hat vor allem positive Aspekte in seiner Epistemologie und Moralphilosophie entdeckt, die als philosophisch fruchtbar erscheinen. Humes Naturalismus wird von vielen seiner neueren Ausleger nicht so sehr als eine Art von Skeptizismus, sondern als eine Philosophie verstanden, die eine subtile Antwort auf den Skeptizismus erlaubt.<sup>25</sup> Einige Philosophen plädieren für einen »New Hume«, der sehr wenig mit dem traditionellen Hume zu tun hat. Galen Strawson argumentiert zum Beispiel, daß Hume als kausaler Realist verstanden werden muß, der tiefe kausale Verbindungen in der Natur voraussetzt und nur deren Nicht-Erkennbarkeit verneint.<sup>26</sup> Auch in deutschsprachigen Ländern gibt es Zeichen eines erneuten Interesses an Humes Philosophie, die von der traditionellen Kantischen Interpretation abweichen.<sup>27</sup>

Gilles Deleuze sieht Hume als seinen Vorläufer an. Er argumentiert in *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature Humain selon Hume*,<sup>28</sup> daß Hume ein rhizomatisches Verständnis von Philosophie im Gegensatz zur »arborescierenden« Betonung von

<sup>25</sup> Siehe u.a. auch Gilbert Ryle, »Hume«, in: *David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hrsg. v. J. Kulenkampff, S. 27 ff.

<sup>26</sup> Galen Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume* (Clarendon Press, Oxford 1989). Siehe auch ders., *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity* (Oxford University Press, Oxford 2011).

<sup>27</sup> Kulenkampffs *David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* ist ein Anzeichen für diese veränderte Situation. Leider wird Hume in Deutschland aber immer noch hauptsächlich unter dem Vorzeichen Kants diskutiert.

<sup>28</sup> Presses Universitaires, Paris 1953.

Hierarchien vertritt. Menschliches Denken soll durch komplexe Beziehungsgeflechte charakterisiert sein, die sich nicht auf hierarchische Strukturen und binäre Oppositionspaare reduzieren lassen. Mannigfaltigkeit soll Einheit, und Prozesse, die sich immer weiterschreiben, sollen statische Objekte ersetzen.

Deleuzes Interpretation Humes ist nicht unrichtig, aber Hume war nicht so sehr daran interessiert, die Tugenden der rhizomatischen Auffassung zu demonstrieren, als er Rhizomsperren einrichten wollte. So wie Gärtner es notwendig finden, Rhizome zu begrenzen, so glaubte Hume, daß die Welt unserer Ideen begrenzt werden muß.

### *Editorische Notiz*

Raoul Richter legte seiner Übersetzung die englische Ausgabe von Green and Grose zugrunde und hat, ihr entsprechend, die wichtigsten Textvarianten zwischen der Ausgabe letzter Hand von 1777 und den früheren Originalausgaben in Fußnoten angegeben. Da er ein recht undurchsichtiges Verfahren zur Benennung der Originalausgaben gewählt hat (so bezeichnet bei ihm Ausgabe E nicht, wie man annehmen könnte, die fünfte Auflage, sondern die erste), schien hier eine Korrektur angebracht, die nach Maßgabe folgender Liste vorgenommen wurde:

Ausgabe A = (1. Aufl.) 1748

Ausgabe B = 1751

Ausgabe C = 1756

Ausgabe D = 1758

Ausgabe E = 1760

Ausgabe F = 1764

Ausgabe G = 1768

Ausgabe H = 1770

Ausgabe I = 1777

## AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE

Diese Bibliographie soll nur die wichtigsten Basistexte und weiterführende Arbeiten zu der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* verzeichnen. Die folgenden Bibliographien sollten zur Vervollständigung konsultiert werden:

- Brandt, R.: »David Hume: Neuere Bücher, Vorträge, Aufsätze«, *Philosophische Rundschau* 26 (1979), S. 187 – 197.
- Jessop, T. E.: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. London 1938.
- Kulenkampff, J.: »Auswahlbibliographie«. In: ders. (Hg.), *David Hume über den menschlichen Verstand*. Berlin 1997, S. 253 – 265.
- Hall, R.: *Fifty Years of Hume Scholarship. A Bibliographical Guide*. Edinburgh 1978.
- Metz, R.: »Bibliographie der Hume-Literatur«. *Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie*, Heft 15/16 (1928), S. 39 – 50.
- Yaldon-Thomson, D. C.: »Recent Works on Hume«. *American Philosophical Quarterly* 20 (1983), S. 1 – 22.
- Hume-Studies* informiert seit 1975 über die Literatur zu Hume.

### A. Primärtexte

Raoul Richter übersetzte *An Enquiry concerning Human Understanding* auf der Grundlage der *Philosophical Works of David Hume* von Green und Grose. Die von ihm angegebenen Varianten beziehen sich auf diese Ausgabe. Der edierte Text repräsentiert die posthume Edition von 1777.

*The Philosophical Works of David Hume*, edited by T. H. Green and T. H. Grose, 4 Bde. London 1874/75 u. Neudruck der Ausgabe von 1886, Aalen 1964.

*A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford 1888, 2nd Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, 1978.

- David Hume: A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton, Mary J. Norton. Oxford und New York 2011.
- Essays, Moral, Political, and Literary* (1741–83), edited by Eugene F. Miller, 2nd Edition, Indianapolis 1987.
- Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford 1894, <sup>2</sup>1902, <sup>3</sup>1975, revised by P. H. Nidditch.
- David Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), edited by Tom L. Beauchamp. Oxford und New York 1998.
- An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740), edited by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge 1938, Neudruck Hamden, Conn. 1965.
- A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745), edited by E. C. Mossner and J. V. Price. Edinburgh 1967.
- The Natural History of Religion*, edited by A. W. Colver – *Dialogues concerning Natural Religion*, edited by J. V. Price. Oxford 1976.
- The Letters of David Hume*, edited by J. Y. T. Greig. Oxford 1932.
- New Letters of David Hume*, edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford 1954.
- The History of England* (1754–62), edited by William Todd. Indianapolis 1983.
- Dialogues concerning Natural Religion*, edited by Dorothy Coleman. Cambridge 2007.

#### B. Deutsche Ausgaben

- Ein Traktat über die menschliche Natur*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Theodor Lipps neu hrsg. v. Horst D. Brandt, mit einer Einführung von Reinhard Brandt. Hamburg 2013.
- Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt und hrsg. v. Herbert Herring. Stuttgart 1967.
- Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Übersetzt u. hrsg. v. Gerhard Stremming. Stuttgart 1984.
- Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Übersetzt, mit Einleitung und Register versehen von Carl Winckler. Hamburg 1962 (Nachdruck 1972).
- Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. Manfred Kühn. Hamburg 2003.

- Die Naturgeschichte der Religion.* Übersetzt und eingeleitet von Alphons J. Subnitzki. Frankfurt/M. 1911.
- Abriß eines neuen Buches: Ein Traktat über die menschliche Natur etc.* (1740) – *Brief eines Edelmannes an seinen Freund* (1745). Übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. v. Jens Kulenkampff. Hamburg 1980.
- Dialoge über natürliche Religion.* Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimendahl. Hamburg 2016.

### C. Weiterführende Literatur

#### 1. Abhandlungen

- Allison, H. E.: *Custom and Reason in Hume.* Oxford 2008.
- Anderson, R. F.: *Hume's First Principles.* Lincoln (Nebraska) 1966.
- Ayer, A. J.: *Hume.* Oxford 1980.
- Baier, A. C.: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's »Treatise«.* Cambridge (MA) 1991.
- Basson, A. H.: *David Hume – A simple introduction to the great 18th-century Scottish thinker whose opinions changed the course of Philosophy.* Harmondsworth 1958.
- Baxter, D. L. M.: *Hume's Difficulty.* London 2008.
- Beauchamp, T. L. and Rosenberg, A.: *Hume and the Problem of Causation.* New York 1981.
- Beauchamp, T. L.: »Hume's Two Theories of Causation«. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 1973, S. 281 – 300.
- Bennett, J.: *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes.* Oxford 1971.
- Bricke, J.: *Hume's Philosophy of Mind.* Edinburgh 1980.
- Burton, J. H.: *Life and Correspondence of David Hume.* Edinburgh 1865.
- Butts, R. E.: *Husserl's criticism of Hume's theory of knowledge.* Ann Arbor/London 1976.
- Capaldi, N.: *David Hume: The Newtonian Philosopher.* Boston 1975.
- Chakraborty, T. K.: *Hume's Theory of Causality.* Kalkutta 1979.
- Church, A. W.: *Hume's Theory of the Understanding.* London 1935 (Hamden, Conn. <sup>2</sup>1968).
- Craig, E.: *David Hume: Eine Einführung in seine Philosophie.* Frankfurt 1979.

- Dicker, G.: *Hume's Epistemology & Metaphysics*. London/New York 1998.
- Earman, J.: *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. New York 2000.
- Edmonds, D. und Eidinow, J.: *Rousseau's Dog*. London 2006.
- Flew, A.: *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Enquiry*. London/New York 1961 (<sup>3</sup>1969).
- Fogelin, R.J.: *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*. London 1985.
- : *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton 2003.
- : *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford 2009.
- Garrett, D.: *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford/New York 1996.
- Gaskin, J. C.A.: *Hume's Philosophy of Religion*. London 1978.
- Gawlick, G. und Kreimendahl, L.: *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Graham, R.: *Great Infidel: A Life of David Hume*. Edinburgh 2005.
- Greig, J. Y. T.: *David Hume*. London 1931, <sup>2</sup>1954.
- Hendel, C. W.: *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton 1925, New York 1963.
- Heruday, J. C.: *David Hume's Theory of Human Assent*. Rom 1950.
- Hoppe, H. H.: *Handeln und Erkennen. Zur Kritik des Empirismus am Beispiel der Philosophie David Humes*. Bern/Frankfurt 1976.
- Jenkins, J.: *Understanding Hume*. Edinburgh 1992.
- Kemp Smith, N.: *The Philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines*. London 1941.
- Kreimendahl, L.: *Humes verborgener Rationalismus*. Berlin 1982.
- Kulenkampff, J.: *David Hume*. München 1989.
- Kuypers, M. S.: *Studies in the Eighteenth-Century, Background of Hume's Empiricism*. Minneapolis 1930 (Neudruck New York 1966).
- Laird, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*. London 1932 (Hamden, Conn. <sup>3</sup>1967).
- Lauener, H.: *Hume und Kant: Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*. Bern/München 1969.
- MacNabb, D. G. C.: *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, London 1951 (Oxford <sup>2</sup>1966).



- Mall, R. A.: *Experience and Reason: The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*. Den Haag 1973.
- Metz, R.: *David Hume. Leben und Philosophie*. Stuttgart 1929.
- Mossner, E. G.: *The Life of David Hume*, Edinburgh 1954 (Oxford <sup>2</sup>1980).
- Noonan, H. W.: *Hume on Knowledge*. London und New York 1999.
- Norton, D. F.: *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*. Princeton 1982.
- Noxon, J.: *Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods*. Oxford 1973.
- Owen, D.: *Hume's Reason*. Oxford 2000.
- Passmore, J.: *Hume's Intentions*. Cambridge 1952 (London <sup>2</sup>1968).
- Pears, D.: *Hume's System. An Examination of the First Book of His Treatise*. Oxford 1990.
- Penelhum, T.: *Hume*. London 1975.
- : *Themes in Hume: The Will, the Self, Religion*. Oxford 2000.
- Price, H. H.: *Hume's Theory of the External World*. Oxford 1940.
- Quast, O.: *Der Begriff des Belief bei David Hume*. Halle 1903 (Neudruck Hildesheim/New York 1980).
- Stove, D. C.: *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford 1973.
- Strawson, G.: *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*. Oxford 1989.
- Streminger, G.: *David Hume. Sein Leben und Werk*. Paderborn 1994.
- : *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Ein einführender Kommentar*. Paderborn 1995.
- Stroud, B.: *Hume*. London 1977.
- Talmor, E.: *Descartes and Hume*. Oxford 1980.
- Topitsch, E. und Streminger, G.: *Hume, Erträge der Forschung*, Bd. 151. Darmstadt 1981.
- Weber, M. A.: *David Hume und Edward Gibbon*. Frankfurt/M. 1990.
- Willbanks, J.: *Hume's Theory of Imagination*. Den Haag 1968.
- Wilson, F.: *Hume's Defence of Causal Inference*. Toronto, Buffalo und London 1997.
- Wright, J. P.: *The sceptical realism of David Hume*. Manchester 1983.
- Zabech, F.: *Hume, Precursor of Modern Empiricism*. The Hague 1960.

## 2. Aufsätze

- Aschenbrenner, K.: »Psychologism in Hume«, *The Philosophic Quarterly* 11 (1961), S. 28 – 38.
- Beauchamp, T. L.: »Hume on Causal Contiguity and Causal Succession«, *Dialogue* 13 (1974), S. 271 – 282.
- Bell, M. und McGinn, M.: »Naturalism and Scepticism«, *Philosophy* 65 (1990), S. 399 – 418.
- Berger, G.: »Husserl et Hume«, *Revue internationale de Philosophie* 1 (1938/39), S. 342 – 353.
- Bjelke, J. F.: »Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsimagination bei Hume«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), S. 23 – 39.
- Buckle, S.: »Hume's Biography and Hume's Philosophy«, *Australasian Journal of Philosophy* 77 (1999), S. 1 – 25.
- Butts, R. E.: »Hume's Scepticism«, *Journal of the History of Ideas* 20, 1959, S. 13 – 419.
- Cohen, E. D.: »Hume's Fork«, *Southern Journal of Philosophy* 15 (1977), S. 443 – 455.
- Church, R. W.: »Malebranche and Hume«, *Revue internationale de Philosophie* 1 (1938), S. 143 – 161.
- : »Hume's Theory of Philosophical Relations«, *The Philosophical Review* 50, 1941, S. 353 – 367.
- Dauer, F. W.: »Hume's Skeptical Solution and the Causal Theory of Knowledge«, *The Philosophical Review* 89 (1980), S. 357 – 378.
- Doxsee, C. W.: »Hume's Relation to Malebranche«, *The Philosophical Review* 25 (1916), S. 692 – 710.
- Falkenstein, L.: »Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief«, *Hume Studies* 23 (1997), S. 29 – 72.
- Furlong, E. J.: »Imagination in Hume's *Treatise and Enquiry Concerning the Human Understanding*«, *Philosophy* 36 (1961), S. 62 – 70.
- Gasking, D.: »Causation and Recipes«, *Mind* 64 (1955), S. 479 – 487.
- Gotterbarn, D.: »Kant, Hume and Analyticity«, *Kant-Studien* 65 (1974), S. 274 – 283.
- Hanfling, O.: »Hume's Idea of Necessary Connexion«, *Philosophy* 54 (1979), S. 501 – 514.

- Imlay, R. A.: »Hume's *Of Scepticism with Regard to Reason*: A Study in Contrasting Themes«, *Hume Studies* 7 (1981), S. 121 – 136.
- Kemp Smith, N.: »The Naturalism of Hume«, *Mind* 14 (1935), S. 149 – 173 und 335 – 347.
- Kuehn, M.: »Hume's Antimonies«, *Hume Studies* 9 (1983), S. 25 – 45.  
–: »Hume in the Göttingsche Anzeigen, 1739 – 1800«, *Hume Studies* 13 (1987), S. 46 – 73.
- Laird, J.: »Hume's Account of Sensitive Belief«, *Mind* 48 (1939), S. 342 – 353.  
–: »Impressions and Ideas. A Note on Hume«, *Mind* 52 (1943), S. 171 – 177.
- Lennon, T. M.: »Hume's Ontological Ambivalence and the Missing Shade of Blue«, *Southern Journal of Philosophy* 17 (1979), S. 77 – 84.
- Lenz, J. W.: »Hume's Defense of Causal Inference«, *Journal of the History of Ideas* 19 (1958), S. 559 – 567.
- Leshner, J. H.: »Hume's Analysis of ›Cause‹ and the ›Two-Definitions‹ Dispute«, *Journal of the History of Ideas* 33 (1973), S. 387 – 392.
- Linke, P.: »Hume's Lehre vom Wissen«, *Philosophische Studien* 17 (1901), S. 624 – 673.
- Loeb, L. E.: »Hume on Stability, Justification, and Unphilosophical Probability«, *Journal of the History of Philosophy* 33 (1995), S. 101 – 132.
- Mace, C. A.: »Hume's Doctrine of Causality«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 32 (1932), S. 301 – 328.
- MacNabb, D. G. C.: »Hume on Induction«, *Revue internationale de Philosophie* 6 (1952), S. 184 – 198.
- McCormick, M.: »A Change in Manner: Hume's Scepticism in the Treatise and the first Enquiry«. In: *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999), S. 431 – 447.
- Meinong, A.: »Hume-Studien I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus« (1877). In: Meinong, *Gesamtausgabe*, Bd. I. Graz 1969.  
–: »Hume-Studien II; Zur Relationstheorie« (1882). In: Meinong, *Gesamtausgabe*, Bd. II. Graz 1971.
- Metz, R.: »Berkeley und Hume. 2. Teil: Hume«, *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, Heft 11/12 (1926), S. 24 – 29.

- : »Eine neuentdeckte Schrift Humes«, *Blätter für deutsche Philosophie* 12, 1938/39, S. 405–415.
- Mossner, E. C.: »Philosophy and Biography: The Case of David Hume«, *Philosophical Review* 59 (1950), S. 184–201.
- Pappas, G. S.: »Hume and Abstract General Ideas«, *Hume Studies* 3 (1977), S. 17–31.
- Parush, A.: »Is Hume a Sceptic about Induction?«, *Hume Studies* 3 (1977), S. 1–16.
- Popkin, R.: »David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism«, *The Philosophical Quarterly* 1 (1951), S. 385–407.
- : »David Hume and the Pyrrhonian Controversy«, *Review of Metaphysics* 6 (1952), S. 65–81.
- Price, H. H.: »The Permanent Significance of Hume's Philosophy«, *Philosophy* 15 (1940), S. 7–37.
- Reininger, R.: Locke, Berkeley, Hume, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen* Bd. 22/23. München 1922.
- Richards, R. J.: »Hume's Two Definitions of ›Cause‹«, *The Philosophical Quarterly* 15 (1965), S. 247–253.
- Robison, W. L.: »Hume's Scepticism«, *Dialogue* 12 (1973), S. 87–99.
- : »On the Consequential Claim that Hume is a Pragmatist«. *Journal of Critical Analysis* 4 (1973), S. 141–153.
- : »David Hume: Naturalist and Meta-sceptic«. In: Livingston und King: *Hume: a Re-evaluation*, S. 23–49.
- Robinson, J. A.: »Hume's Two Definitions of Cause«, *The Philosophical Quarterly* 12 (1962), S. 162–171.
- Russow, L.-M.: »Simple Ideas and Resemblance«, *The Philosophical Quarterly* 30 (1980), S. 342–350.
- Stegmüller, W. »Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten«. In: H. Lenk, *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie* (Braunschweig 1971), S. 13–74.
- Stove, D.: »Hume, Probability, and Induction«, *The Philosophical Review* 74 (1965) S. 160–177.
- Streminger, G.: »Hume's Theory of Imagination«, *Hume Studies* 6 (1980), S. 91–118.
- Stroud, B.: »Hume and the Idea of Causal Necessity«, *Philosophical Studies* 33 (1978), S. 39–59.

- Suchting, W. A.: »Hume and Necessary Truth«, *Dialogue* 5 (1966), S. 47 – 60.
- Wolff, R. P.: »Hume's Theory of Mental Activity«, *The Philosophical Review* 69 (1960), S. 289 – 310.
- Wright, J. P.: »Hume's Academic Scepticism: A Reappraisal of His Philosophy of Human Understanding«, *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1986), S. 407 – 435.
- Yolton, J. W.: »Hume's Ideas«, *Hume Studies* 6 (1980), S. 1 – 25.

### 3. Aufsatzsammlungen

- Beauchamp, T. L.: *Philosophical Problems of Causation, part 1: Historical Background in Hume and Kant*. Belmont (California) 1974.
- Chappell, V. C.: *Hume. A Collection of Critical Essays*. New York 1966.
- Farr, W.: *Hume und Kant, Interpretation und Diskussion, Texte*. Hrsg. v. W. Farr. Freiburg/München 1982.
- Frasca-Spada, M. und Kail, P. J. E. (Ed.): *Impressions of Hume*. Oxford 2005.
- Kulenkampff, J. (Hg.): *David Hume über den menschlichen Verstand*. Berlin 1997.
- Livingston, D. W. und King, J. T.: *Hume: A Re-evaluation*. New York 1976.
- Merrill, K. R. und Shahan, R. S.: »David Hume: Many-sided Genius«, *South-Western Journal of Philosophy* 7, 2 (1976).
- Millican, P. (Ed.): *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford 2002.
- Morice, G. P.: *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh 1977.
- Norton, David Fate (Ed.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge 1993.
- Norton, D. F., Capaldi, N. und Robison, W.: *McGill Hume Studies*. San Diego 1979.
- Owen, David W. D. (Ed.): *Hume: General Philosophy*. Vermont 2000.
- Pears, D. F.: *David Hume: A Symposium*. London 1963.
- Radcliffe, E. S. (Ed.): *A Companion to Hume*. Oxford 2008.
- Read, R. und Richman, K. A. (Ed.): *The New Hume Debate*. New York/London 2000.

- Sesonske, A. und Fleming, N.: *Human Understanding. Studies in the Philosophy of David Hume*. Belmont (California) 1965.
- Stewart, M. A. und Wright, John P. (Ed.): *Hume and Hume's Connexions*. Edinburgh 1994.
- Todd, W. B.: *Hume and the Enlightenment. Essays Presented to E. C. Mossner*. Edinburgh/Austin (Texas) 1974.
- Traiger, S. (Ed.): *The Blackwell Guide to Hume's »Treatise«*. Oxford 2006.
- Tweyman, Stanley (Ed.): *David Hume: Critical Assessments*. London/New York 1995.

## DAVID HUME: MEIN LEBEN

Es ist schwer für einen Mann, des längeren, doch ohne Eitelkeit über sich selbst zu sprechen; deshalb werde ich mich kurz fassen. Daß ich mir überhaupt herausnehme, meine Biographie zu schreiben, wird man vielleicht schon für ein Zeichen von Eitelkeit halten. Allein, dieser Bericht wird wenig mehr als die Chronik meiner Schriften enthalten, da mein Leben in der Tat fast ausschließlich literarischen Geschäften und Unternehmungen gewidmet war. Der Erfolg meiner Schriften war anfangs selten geeignet, um daraus einen Gegenstand der Eitelkeit zu machen.

Ich wurde, nach altem Kalender, am 26. April 1711 in Edinburgh geboren und stamme sowohl nach der Seite meines Vaters wie nach der meiner Mutter aus guter Familie: Meine väterliche Familie ist ein Zweig der Grafen von Home oder Hume, und meinen Vorfahren haben generationenlang die Ländereien gehört, die heute mein Bruder besitzt. Meine Mutter war Tochter von Sir David Falconer, dem Präsidenten des Justizkollegiums; den Titel eines Lord Halkerton erhielt, der Erbfolge gemäß, ihr Bruder.

Meine Familie war allerdings nicht reich. Und mir als jüngerm Bruder stand nach der Sitte meines Landes nur ein sehr schmales väterliches Erbteil zu. Mein Vater, der als ein fähiger Mann galt, starb, als ich noch ein Kind war, und ließ mich zusammen mit einem älteren Bruder und einer Schwester in der Obhut unserer Mutter zurück. Obwohl noch jung und schön, widmete sich diese höchst verdienstvolle Frau ausschließlich der Aufzucht und Erziehung ihrer Kinder. Ich durchlief mit Erfolg die Bahn gewöhnlicher Schulbildung, und schon sehr früh erfaßte mich eine Passion für die Literatur, die dann die beherrschende Leidenschaft meines Lebens und große Quelle meiner Freuden geblieben ist. Meine Neigung zum Studium, meine Ernsthaftigkeit und mein Fleiß ließen meine Familie zu der Ansicht kommen, daß die Rechte das geeignete Fach für mich wären. Doch ich fand in mir eine unüberwindliche Abneigung gegen alles außer gegen Philosophie und allgemeine Gelehrsam-

keit. Und während sie sich einbildeten, ich würde über Voetius und Vinnius<sup>1</sup> grübeln, sind Cicero und Vergil die Autoren gewesen, die ich heimlich verschlang.

Da aber mein sehr geringes Vermögen einem solchen Leben keine Grundlage bot und da ferner meine Gesundheit durch den glühenden Eifer, mit dem ich mich den Studien widmete, ein wenig angegriffen war, so war ich zu dem allerdings nur sehr halberzigen Versuch geneigt oder vielmehr gezwungen, in einen tätigeren Lebensbereich einzutreten. 1734 ging ich nach Bristol, ausgestattet mit Empfehlungsschreiben an angesehene Kaufleute. Doch schon innerhalb von wenigen Monaten merkte ich, daß dieses Leben für mich überhaupt nicht das Rechte war. In der Absicht, zurückgezogen irgendwo auf dem Lande meine Studien fortzusetzen, ging ich nach Frankreich. Und dort entwarf ich mir den Lebensplan, an den ich mich ständig und mit Erfolg gehalten habe. Ich faßte den Beschluß, durch strengste Sparsamkeit auszugleichen, was mir an Vermögen abging, mir meine Unabhängigkeit uneingeschränkt zu erhalten und auf nichts zu achten als auf die Förderung meiner literarischen Talente.

In der Zeit meiner Zurückgezogenheit in Frankreich, zuerst in Reims, aber dann hauptsächlich in La Flèche, Anjou, verfaßte ich meinen *Traktat über die menschliche Natur*. Nachdem ich drei sehr angenehme Jahre in jenem Lande zugebracht hatte, ging ich 1737 nach London. Ende 1738 veröffentlichte ich meinen Traktat<sup>2</sup> und reiste unmittelbar darauf zu meiner Mutter und meinem Bruder, der auf seinem Landsitz lebte und sich mit Umsicht und Erfolg der Mehrung seines Vermögens widmete.

Nie ist es einem literarischen Unternehmen unglücklicher ergangen als meinem *Traktat über die menschliche Natur*: Als *Totgeburt* fiel er aus der Presse und fand nicht einmal so viel Beachtung, um wenigstens unter den Eiferern ein leises Murren zu erregen. Aber da ich von Natur aus frohgemut und von sanguinischem Temperament bin, erholte ich mich rasch von diesem Schlag und

<sup>1</sup> Gisbertus Voetius, eigentlich Gijsbert Voet (1589–1676), calvinistischer, anticartesianischer Theologe, lehrte in Utrecht; Arnoldus Vinnius, eigentlich Arnold Vinnen (1588–1657), Jurist, lehrte in Leiden.

<sup>2</sup> Die Bände I und II erschienen 1739, Band III 1740.



DAVID HUME

Eine Untersuchung über den  
menschlichen Verstand

ESSAYS  
AND  
TREATISES  
ON  
SEVERAL SUBJECTS.

By DAVID HUME, Esq;

VOL. II.

CONTAINING

An ENQUIRY concerning HUMAN  
UNDERSTANDING;

A DISSERTATION on the PASSIONS;

An ENQUIRY concerning the PRINCIPLES  
of MORALS;

AND

The NATURAL HISTORY of RELIGION.

---

A NEW EDITION.

---

LONDON:

Printed for T. CADELL, in the Strand: and  
A. DONALDSON, and W. CREECH, at Edinburgh.

MDCCLXXVII.

## VORBEMERKUNG<sup>1</sup>

Die meisten Prinzipien und Gedankengänge, welche dieser Band enthält, sind bereits in einem dreibändigen Werk unter dem Titel: *Eine Abhandlung über die menschliche Natur* veröffentlicht worden, das der Verfasser schon vor seinem Abgang von der Universität geplant hatte und das er nicht lange danach niederschrieb und veröffentlichte. Da er den Erfolg ausbleiben sah, erkannte er seinen Irrtum, zu früh zur Veröffentlichung geschritten zu sein; er formte das Ganze zu den folgenden Aufsätzen neu um, in denen hoffentlich einige Nachlässigkeiten seines früheren Gedankengangs und noch mehr des Ausdrucks verbessert worden sind. Dennoch haben verschiedene Schriftsteller, welche die Philosophie des Verfassers einer Erwiderung gewürdigt haben, geflissentlich all ihr Geschütz gegen jene Jugendarbeit gerichtet, welche der Verfasser durchaus nicht anerkannte; so haben sie sich den Sieg angemaßt auf Grund von Vorteilen, die sie angeblich über sie errungen haben wollten – ein Verfahren, das allen Regeln der Wahrhaftigkeit und des Anstands in hohem Grade widerspricht, und zugleich ein schlagendes Beispiel jener Kniffe der Polemik, zu deren Anwendung bigotter Eifer sich für befugt erachtet. Der Verfasser wünscht, daß in Zukunft die folgenden Aufsätze allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden mögen.

<sup>1</sup> Diese Vorbemerkung (vgl. GG III, S.V, Selby-Bigge, S.2) schickte Hume dem zweiten Band seiner *Essays and Treatises on Several Subjects* voraus, die nach seinem Tode 1777 erschienen. Der Band enthielt neben der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* eine *Dissertation on the Passions*, die *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* und die *Naturgeschichte der Religion* (vgl. das gegenüber wiedergegebene Titelblatt).

## ERSTER ABSCHNITT

### *Über die verschiedenen Arten der Philosophie*

- [1] Die Philosophie des Geistes oder die Wissenschaft von der menschlichen Natur läßt sich auf zwei verschiedene Weisen behandeln, von denen jede ihr besonderes Verdienst hat und zur Unterhaltung, Belehrung und Besserung der Menschheit beitragen kann. Die eine betrachtet den Menschen hauptsächlich als zum Handeln geboren, in diesem Handeln durch Geschmack und Gefühl beeinflußt, einem Gegenstand nachstrebend und den anderen vermeidend, je nach dem Wert, den diese Gegenstände zu haben scheinen, und der Beleuchtung, in der sie sich darstellen. Nun ist von allen Gegenständen die Tugend der wertvollste, und so malen die Philosophen dieser Gattung sie in den anmutigsten Farben, entlehnen dazu die Hilfsmittel der Dicht- und Redekunst und behandeln ihren Vorwurf in einer leichten und einleuchtenden Weise, wie sie der Einbildung am wohlgefälligsten ist und die Neigungen fesselt. Sie wählen die schlagendsten Beobachtungen und Beispiele aus dem täglichen Leben, stellen einander entgegengesetzte Charaktere in geeigneten Kontrast, und nachdem sie uns durch die Aussichten von Ruhm und Glück auf die Pfade der Tugend gelockt haben, lenken sie unsere ferneren Schritte durch höchst gesunde Vorschriften und leuchtende Beispiele. Sie lassen uns den Unterschied zwischen Laster und Tugend *empfinden*; sie erwecken und regeln unsere Gefühle, und können sie nur unsere Herzen für die Liebe zu Rechtschaffenheit und wahrer Ehre gewinnen, so glauben sie den Endzweck ihrer Anstrengungen voll erreicht zu haben.
- [2] Die Philosophen der zweiten Gattung betrachten den Menschen mehr im Lichte eines vernünftigen als eines tätigen Wesens und bemühen sich mehr, seinen Verstand zu bilden, als seine Sitten zu veredeln. Sie betrachten die menschliche Natur als einen Gegenstand spekulativen Nachdenkens und prüfen sie aufs

genaueste, um diejenigen Prinzipien aufzufinden, welche unseren Verstand regeln, unsere Gefühle erregen und uns veranlassen, ein bestimmtes Ding, eine Handlung oder ein Betragen zu billigen oder zu tadeln. Nach ihnen gereicht es aller Wissenschaft zum Vorwurf, daß die Philosophie noch immer nicht über jeden Streit erhaben die Grundlage der Moral, der Vernunfttätigkeit und der Geschmacksurteile festgelegt hat; daß sie fortwährend über Wahrheit und Unwahrheit, Laster und Tugend, Schönheit und Häßlichkeit redet, ohne die Quelle dieser Unterschiede bestimmen zu können. Sie nehmen diese mühevollen Aufgabe in Angriff und lassen sich dabei durch keine Schwierigkeiten abschrecken; sondern von Einzelfällen zu allgemeinen Prinzipien aufsteigend, dehnen sie ihre Forschungen auf noch allgemeinere aus und gönnen sich keine Ruhe, bis sie zu jenen Prinzipien gelangen, welche in jeder Wissenschaft den menschlichen Erkenntnistrieb beschränken müssen. Mögen auch ihre Spekulationen dem gewöhnlichen Leser abstrakt, ja unverständlich erscheinen – sie erstreben die Billigung des Gelehrten und des Weisen und halten sich für die Anstrengungen ihres ganzen Lebens genugsam entschädigt, wenn sie einige verborgene Wahrheiten entdecken können, die vielleicht zur Belehrung der Nachwelt beitragen.

- [3] Sicherlich wird die leichte und einleuchtende Philosophie stets bei der Mehrzahl aller Menschen den Vorzug vor der genauen und unzugänglichen behaupten, und viele werden sie nicht nur als angenehmer, sondern auch als nützlicher der anderen gegenüber empfehlen. Sie findet leichter Fühlung mit dem täglichen Leben, formt Herz und Gemüt, und durch Berührung jener Prinzipien, welche das Handeln des Menschen auslösen, bessert sie dessen Lebensführung und nähert ihn dem von ihr aufgestellten Muster der Vollkommenheit an. Die unzugängliche Philosophie dagegen beruht auf einer Geistesrichtung, welche nicht ins praktische Leben eingehen kann; daher entschwindet sie, wenn der Philosoph das Dunkel verläßt und ins Tageslicht tritt; auch können ihre Prinzipien nicht leicht nachhaltigen Einfluß auf unsere Führung und unser Verhalten ausüben. Vor den Empfindungen unseres Herzens, den Stürmen unserer Lei-

denkschaften, der Heftigkeit unserer Neigungen zerstreuen alle ihre Schlüsse, und vom tiefsinnigen Philosophen bleibt nichts als der gewöhnliche Sterbliche.

- [4] Auch muß anerkannt werden, daß die leichte Philosophie den dauerhaftesten sowie rechtmäßigsten Ruhm errungen hat; dagegen scheinen abstrakte Denker bisher, wohl wegen der Laune und Unwissenheit ihres eigenen Zeitalters, sich nur eines vorübergehenden Ansehens erfreut zu haben, ohne bei der billiger denkenden Nachwelt ihren Ruf behaupten zu können. Leicht kann einem tiefsinnigen Philosophen in seinen überfeinen Gedankengängen ein Versehen unterlaufen – das eine Versehen wird aber notwendig zum Erzeuger eines zweiten. Inzwischen geht der Philosoph in seinen Folgerungen weiter, ohne vor irgendeinem Schluß zurückzuschrecken, mag dieser auch ungewöhnlich erscheinen oder der Volksmeinung widersprechen. Begeht aber ein Philosoph, der nur den gemeinen Menschenverstand in schöneren und gewinnenderen Farben wiedergeben möchte, zufällig ein Versehen, so führt ihn das nicht weiter; sondern er kehrt von neuem zu dem gemeinen Verstand und den natürlichen Gefühlen des Geistes zurück, kommt dadurch wieder auf die rechte Bahn und sichert sich vor jeder gefährlichen Täuschung. Der Ruhm Ciceros blüht noch heute; der des Aristoteles \* welkte völlig dahin. La Bruyère dringt über die Meere und behauptet seinen Ruf auch dort; aber der Glanz des Malebranche ist auf sein eigenes Volk und seine eigene Zeit beschränkt; und Addison wird vielleicht mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke völlig vergessen sein wird.<sup>1</sup>

- [5] Der reine Philosoph ist eine Person, die der Welt meist nicht genehm ist, weil er angeblich weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft irgend beiträgt. Denn er lebt fern vom Verkehr mit den Menschen, eingesponnen in Prinzipien und Begriffe, die ihrem Verständnis gleichfalls fernstehen. Andererseits

<sup>1</sup> Ausgaben A und B haben hier die Anmerkung: Dies soll in keiner Weise dem Verdienst des Herrn Locke Abbruch tun, der in Wahrheit ein großer Philosoph und ein folgerichtiger und bescheidener Denker war. Es soll nur das allgemeine Schicksal solcher abstrakten Philosophie zeigen.

wird der völlig Unwissende noch mehr verachtet; und nichts gilt in einer Zeit und bei einem Volke, wo die Wissenschaften blühen, für ein so sicheres Zeichen eines kulturlosen Geistes, als jeden Geschmacks an dieser edlen Beschäftigung bar zu sein. Die vollkommenste Persönlichkeit wird meist zwischen jenen Extremen gesucht; für Bücher, Gesellschaft und Geschäfte soll sie gleich geschickt und genußfähig bleiben; soll in der Unterhaltung jene Feinheit und jenen Takt bewahren, die aus den schönen Wissenschaften gewonnen werden, und in Geschäften jene genaue Rechtlichkeit, die das natürliche Ergebnis einer richtigen Weltanschauung ist. Um so vollendete Persönlichkeiten zu fördern und zu pflegen, sind Schriften in der gefälligen Manier die allerdienlichsten. Sie ziehen nicht zu sehr vom Leben ab, erfordern für ihr Verständnis keine ernste Anspannung oder Zurückgezogenheit und geben ihren Schüler erfüllt von edlen Gefühlen und weisen Vorschriften, die jedem Anspruch des menschlichen Lebens genügen, seinen Mitmenschen wieder. Dank solchen Schriften wird die Tugend liebenswürdig, die Wissenschaft angenehm, Geselligkeit belehrend und Einsamkeit unterhaltend.

- [6] Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen und empfängt als solches seine eigentümliche Speise und Nahrung von der Wissenschaft. Aber so eng sind die Schranken des menschlichen Verstandes, daß weder von der Ausdehnung noch von der Sicherheit seiner Errungenschaften auf diesem Gebiet viel Befriedigung erhofft werden kann. Der Mensch ist auch ein geselliges und nicht nur ein vernünftiges Wesen; aber er kann sich nicht immer angenehm unterhaltenden Umgangs erfreuen, noch sich die rechte Genußfähigkeit dafür bewahren. Der Mensch ist endlich ein tätiges Wesen und muß wegen dieser Anlage sowie wegen der mannigfachen Bedürfnisse des menschlichen Lebens sich den Geschäften und der Arbeit unterziehen; aber bisweilen verlangt der Geist nach Erholung und kann nicht fortwährend die Last der Sorge und Arbeit ertragen. Die Natur scheint daher dem Menschengeschlecht eine gemischte Lebensweise als die geeignetste angewiesen und es im geheimen gewarnt zu haben, sich hier keiner Voreingenommenheit allzusehr hinzugeben und dadurch die Fähigkeit für andere Arbeiten und Vergnügungen ein-

zubüßen. Fröhne deiner Liebe zur Wissenschaft, spricht sie, aber deine Wissenschaft sei menschlich und lasse sich in unmittelbare Beziehung zum tätigen und geselligen Leben setzen. Unzugängliche Gedanken und tiefbohrende Forschungen untersage ich; ihre strenge Strafe sei grübelnde Schwermut, zu der sie dich führen, endlose Ungewißheit, in die sie dich verstricken, und die kalte Aufnahme, welche die Mitteilung deiner angeblichen Entdeckungen erfahren wird. Sei ein Philosoph; aber inmitten all deiner Philosophie bleibe Mensch!

[7] Begnügte sich die Mehrzahl der Menschen damit, die leichte Philosophie der abstrakten und tiefsinnigen vorzuziehen, ohne auf letztere Tadel und Verachtung zu häufen, so wäre es vielleicht am richtigsten, sich dieser allgemeinen Ansicht anzuschließen und jedermann den Genuß seines eigenen Geschmacks und Gefühls ohne Widerrede zu gönnen. Aber da man oft weitergeht und schlechthin alle tieferen Gedankengänge oder das, was man gewöhnlich *Metaphysik* nennt, verwirft, so wollen wir nun im folgenden in Betracht ziehen, was vernünftigerweise zu ihren Gunsten angeführt werden kann.

[8] Zunächst ließe sich bemerken, daß aus der genauen und abstrakten Philosophie als ein beträchtlicher Vorteil sich die Förderung der leichten und menschlichen ergibt; diese nämlich kann ohne jene niemals einen genügenden Grad von Bestimmtheit in ihren Ansichten, Vorschriften oder Gedankengängen erlangen. Alle schönen Wissenschaften bestehen nur aus Schilderungen des menschlichen Lebens in seinen mannigfachen Lagen und Zuständen; sie erwecken in uns verschiedene Gefühle, Lob oder Tadel, Bewunderung oder Spott, je nach der Beschaffenheit des uns vorgeführten Gegenstandes. Ein Künstler wird dieser Aufgabe erfolgreicher gewachsen sein, wenn er nicht nur einen feinen Geschmack und rasche Aufnahmefähigkeit besitzt, sondern auch eine genaue Kenntnis des inneren Baues, der Verstandesvorgänge, des Spiels der Affekte und der vielfachen Arten von Gefühlen, durch die wir Laster von Tugend unterscheiden. Wie mühsam auch diese nach innen gekehrte Forschung und Untersuchung erscheinen mag, so ist sie doch für diejenigen gewissermaßen unentbehrlich, welche mit Erfolg die sichtbaren und



äußeren Erscheinungen des Lebens und der Sitten beschreiben wollen. Der Anatom zeigt dem Auge die abschreckendsten und widerwärtigsten Gegenstände; aber seine Wissenschaft ist dem Maler selbst beim Entwurf einer Venus oder Helena von Nutzen. Während dieser die üppigsten Farben seiner Kunst anwendet und seinen Gestalten den zierlichsten und reizvollsten Anstand verleiht, muß er doch dabei die innere Struktur des menschlichen Körpers, die Stellung der Muskeln, den Bau der Knochen und Gebrauch wie Gestalt jedes Teils und Organs aufmerksam beobachten. Genauigkeit kommt immer der Schönheit zugute, und richtiges Denken dem zarten Gefühl. Es ist vergeblich, das eine auf Kosten des anderen erheben zu wollen.

- [9] Außerdem zeigt sich in jeder Kunst und jedem Beruf, selbst in solchen, die dem Handeln und Leben am nächsten stehen, daß ein Geist der Genauigkeit, wie immer erworben, sie alle der Vollkommenheit näher bringt und den Interessen der Gesellschaft dienlicher macht. Und mag auch ein Philosoph fern von Geschäften leben, so muß doch der Geist der Philosophie, wenn er von Lehrern sorgsam gepflegt wird, allmählich die ganze Gesellschaft durchdringen und jeder Kunst wie jedem Beruf eine ähnliche Genauigkeit verleihen. Der Staatsmann wird mehr Voraussicht und Scharfblick in der Verteilung und Ausgleichung der Gewalten gewinnen; der Rechtsgelehrte mehr Methode und reinere Prinzipien für seine Gedankengänge, der Feldherr größere Pünktlichkeit im Dienst und mehr Vorsicht in seinen Plänen und Unternehmungen. Die Beständigkeit der neueren Staatsformen gegenüber den alten und die Genauigkeit der neueren Philosophie sind im gleichen Verhältnis gewachsen und werden es vermutlich auch weiterhin tun.
- [10] Ließe sich aber auch außer der Befriedigung einer unschuldigen Wißbegierde kein Vorteil aus diesen Studien ziehen, so wäre selbst das als ein Zuwachs an jenen wenigen ungefährlichen und harmlosen Freuden, welche dem Menschengeschlecht zugeteilt sind, nicht zu verachten. Der angenehmste und unschädlichste Lebensweg führt durch die Pfade der Wissenschaft und Gelehrsamkeit; und jeder, der ein Hindernis von diesem Wege zu räumen oder eine neue Aussicht zu eröffnen vermag, sollte insofern

## ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

von Jens Kulenkampff

S.5: »Für moral philosophy« benutzt Richter (vgl. sein *Englisch-deutsches Register*) die Ausdrücke »Philosophie des Geistes« oder »Geisteswissenschaft«. Was Hume meint, sagt seine Erläuterung: »or the science of human nature«. »Moral philosophy« (im Gegensatz zu »natural philosophy«, das ist »Naturwissenschaft«) bezeichnet die Wissenschaften vom Menschen, die alles umfassen, außer was den Menschen rein als Naturwesen ausmacht.

S.7: Cicero (106–43 v.Chr.) galt den Philosophen der Aufklärung als Muster eines lebensnahen Philosophen und Politikers sowie als stilistisches Vorbild (vgl. auch Humes Autobiographie, oben S.XL), demgegenüber der durch den scholastischen Aristotelismus vermittelte Aristoteles (384–322 v.Chr.) als Inbegriff abgezogener Spekulation erscheinen konnte. Nach demselben Muster hat Hume die anderen Autoren einander gegenübergestellt: Jean de La Bruyère (1645–1696) übte durch seine *Caractères* (1688), scharf beobachtete gesellschaftspsychologische Zeitstudien, eine große Wirkung aus. Nicolas Malebranche (1638–1715) ist in die Philosophiegeschichte als Hauptvertreter des Okkasionalismus eingegangen; das ist die Lehre, daß die gewöhnliche Ursache eines Ereignisses nicht wirklich dasjenige ist, was das Ereignis bewirkt, sondern lediglich die Gelegenheit zur Intervention einer (meist Gottes) Macht, die etwas bewirken kann (Hauptwerk: *La recherche de la vérité*, 1674/75, deutsch: *Von der Erforschung der Wahrheit*, Philosophische Bibliothek Band 272). Joseph Addison (1672–1719), englischer Schriftsteller und Politiker, war Mitherausgeber der berühmten Zeitschrift *Spectator*; in dieser Zeitschrift erschienen 1712 Addisons Abhandlungen über die *Pleasures of Imagination*, durch die er für die Geschichte der Ästhetik bedeutsam wurde. John Locke (1632–1704), Philosoph und Arzt, war der Hauptvertreter des Empirismus; sein Hauptwerk, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690, beste englische Ausgabe herausgegeben von P.H. Nidditch, Oxford, 1975; deutsch: *Über den menschlichen Verstand*, Philosophische Bibliothek Bände 75/76) ist in vieler Hinsicht das Vorbild für Humes *Traktat über die menschliche Natur*. Anspielun-

gen auf Lockes Essay finden sich auch an vielen Stellen der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* (vgl. dazu Nidditchs Anmerkungen in der 3. Auflage von Selby-Biggies Ausgabe der *Enquiry concerning Human Understanding*, S. 352 ff.).

S. 14: Francis Hutcheson (1694–1746), bedeutender Moralphilosoph und Ästhetiker, lehrte, daß moralische Urteile nicht durch ein abstraktes Raisonement des Verstandes, sondern durch einen moralischen Sinn gefällt werden; wichtigste Schriften: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections and Illustrations on the Moral Sense* (1728). (Zu Hutchesons Einfluß auf Hume vgl. N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*.)

S. 15: Gemeint ist Isaac Newton (1642–1727), dessen *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* 1687 erschienen.

S. 28: Zu deutsch: »Die Einheit der Handlung besteht nicht, wie manche meinen, darin, daß sie sich nur um einen Menschen dreht. Denn es stoßen einem Menschen ja unendlich viele Dinge zu, von denen manches nicht zu einer Einheit gebracht werden kann. Und ebenso tut ein Mensch viele Dinge, die nicht nur eine einzige Handlung bilden.«

S. 35: Euklid (um 300 v. Chr.) gab eine axiomatische Darstellung der Geometrie; seine *Elemente* sind das Muster für jenen *mos geometricus* gewesen, der vielen Philosophen als ideale Methode strenger, das heißt: die Wahrheit ihrer Lehrsätze demonstrierender Wissenschaft galt. – Im übrigen ist dies die Stelle, an der Hume ein sogenanntes Dogma des Empirismus formuliert haben soll, nämlich die Auffassung, es gäbe eine grundsätzliche Scheidung zwischen analytischen Sätzen, deren Wahrheit nicht von der Beschaffenheit der Welt, sondern allein von der Bedeutung ihrer Termini abhängig ist, und synthetischen Sätzen, deren Wahrheit von Fakten, die die Welt, nicht die Wörter betreffen, abhängt; zur Kritik dieser Auffassung vgl. W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 1953, <sup>2</sup>1961.

S. 50, Z. 11: Epiktet lebte zwischen 50 und 140 n. Chr. und war ein Vertreter der stoischen Ethik. Er hat keine eigenhändigen Schriften hinterlassen; das berühmte *Handbüchlein der Moral* und, was sonst von seinen *Unterredungen* erhalten geblieben ist, hat Epiktets Schüler Arrian aufgezeichnet.