

Meiner

Philosophische Bibliothek

David Hume

Eine Untersuchung über die
Prinzipien der Moral





DAVID HUME

Eine Untersuchung über die
Prinzipien der Moral

Übersetzt, mit einer Einleitung
und Anmerkungen herausgegeben von

MANFRED KÜHN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über
<<http://dnb.ddb.de>>. - ISBN 3-7873-1355-9

© Felix Meiner Verlag 2003. Alle Rechte vorbehalten. Dies
betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner
Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Über-
tragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich
gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss,
Mörtenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Schaumann, Darm-
stadt. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem
Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. <i>Von Manfred Kühn</i>	VII
1. Leben und Schriften	VII
2. Humes philosophische Intentionen	XII
3. Humes Ethik	XVIII
4. Die Geschichte des Textes	XXIX
5. Deutsche Übersetzungen	XXXI

DAVID HUME

Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral

<i>Abschnitt 1</i>	
Von den allgemeinen Prinzipien der Moral	3
<i>Abschnitt 2</i>	
Von dem Wohlwollen	10
<i>Abschnitt 3</i>	
Von der Gerechtigkeit	17
<i>Abschnitt 4</i>	
Von der bürgerlichen Gesellschaft	41
<i>Abschnitt 5</i>	
Warum Nützlichkeit gefällt	48
<i>Abschnitt 6</i>	
Von Eigenschaften, die uns selbst nützlich sind	70
<i>Abschnitt 7</i>	
Von Eigenschaften, die uns selbst unmittelbar angenehm sind	88
<i>Abschnitt 8</i>	
Von Eigenschaften, die anderen unmittelbar angenehm sind	99

<i>Abschnitt 9</i>	
Schluß	107
<i>Anhang 1</i>	
Von dem moralischen Gefühl	124
<i>Anhang 2</i>	
Von der Selbstliebe	135
<i>Anhang 3</i>	
Einige weitere Überlegungen über die Gerechtigkeit	144
<i>Anhang 4</i>	
Über einige Wortstreitigkeiten	153
<i>Ein Dialog</i>	165
Anmerkungen des Herausgebers	187
Bibliographie	197
Namenregister	210
Sachregister	213

EINLEITUNG

David Hume war mit Sicherheit einer der wichtigsten Philosophen der westlichen Welt. Lange verkannt als ein rein negativer Skeptiker, der lediglich die falschen Annahmen des sogenannten »Britischen Empirismus« *ad absurdum* geführt und damit John Locke (1632–1704) und George Berkeley (1685–1753) widerlegt habe, wird er heute vor allem von Philosophen des englischen Sprachraums als ein origineller Denker gewürdigt, der nicht nur dem Positivismus und der analytischen Philosophie wichtige Impulse vermittelt habe, sondern auch noch für die heutige systematische Diskussion von großer Relevanz ist. Dies gilt nicht nur für seine theoretische Philosophie, wie er sie in seinem *Treatise of Human Nature* (1739/40) und seiner *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) entwickelt hat, sondern vor allem auch für seine praktische Philosophie. Die *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* stellt Humes reifste Diskussion moralischer Probleme dar. Er selbst bezeichnete sie als das »unvergleichlich beste« aller seiner Werke.¹ Es ist darum nicht verwunderlich, daß sie noch die ethische Diskussion unserer Gegenwart beeinflusst. Humes *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* gehört nicht umsonst neben Immanuel Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und John Stuart Mills *Utilitarismus* (1861) nach wie vor zu den meistgelesenen Werken der neuzeitlichen Moralphilosophie.

1. Leben und Schriften

Hume wurde am 26. April 1711 (7. Mai nach unserer Zeitrechnung) in Edinburgh geboren.² Sein Vater, Joseph Home of Ninewells, starb 1713. Da der ältere Bruder nach geltendem

¹ Hume, »My Own Life«, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 Bde. (Oxford 1932), Bd. 1: 3, 7.

² Die Standardquelle für Humes Biographie ist »My own Life«, das

Recht Haupterbe wurde und der Vater außerdem noch Schulden hinterließ, erhielt David Hume nur eine jährliche Leibrente von 50 Pfund, einen Betrag, mit dem er seinen Lebensunterhalt keinesfalls bestreiten konnte. Darum sollte er, wie schon sein Vater, Rechtsanwalt werden. 1723 begann er seine Studien an der Universität Edinburgh. Neben Latein, Griechisch, Logik und Metaphysik belegte er auch Veranstaltungen in der Naturphilosophie und lernte so die Werke Isaac Newtons und John Lockes kennen. Nach drei Jahren verließ er die Universität, und zwar ohne einen Abschluß – obwohl er die gewöhnliche Ausbildung erfolgreich durchlaufen hatte. 1726 kehrte er an die Universität Edinburgh zurück, um sich auf den Beruf des Rechtsanwaltes vorzubereiten, und blieb dort bis zum Frühjahr 1729. Nach einem kurzen Versuch, sich in die Jurisprudenz einzuarbeiten, ging Hume schließlich doch seiner Leidenschaft für Literatur, Geschichte und Philosophie nach, die seiner eigenen Auskunft zufolge nicht nur sein Leben beherrschte, sondern auch die Quelle des größten Vergnügens für ihn wurde. Cicero und Vergil zählten schon in dieser Zeit zu seinen Lieblingsautoren.

Seit Beginn des Jahres 1729 setzte sich Hume mit neuerer Philosophie auseinander, was jedoch nach anfänglicher Begei-

Hume für eine geplante Ausgabe seiner philosophischen Werke im April 1776 verfaßte; diese Edition letzter Hand erschien 1777. Ein Vorabdruck dieser autobiographischen Skizze erschien aber schon im Januar 1777 in *The Scots Magazine*, Bd. 39, 1–7. Eine erste deutsche Übersetzung ließ nicht lange auf sich warten. Das *Brittische Museum für die Deutschen* publizierte noch im selben Jahr [1 (1777), 83–107] eine Übersetzung mit dem Titel *Leben David Hume's von ihm selbst beschrieben*. (Siehe auch Christian Wilhelm Franz Walch, *Neueste Religionsgeschichte*, Bd. XIII, Lemgo 1781, 213–226.) Eine neuere Übersetzung findet sich bei Jens Kulenkampff in: David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt von Raoul Richter. Mit einer Einleitung hrsg. v. Jens Kulenkampff und den Beilagen *David Hume: Mein Leben, Brief von Adam Smith an William Strahan* übers. v. Jens Kulenkampff (Hamburg 1995). Als Hume-Biographie unübertroffen bleibt trotz zahlreicher Mängel noch immer Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume* (Edinburgh 1954; 2nd ed., Oxford 1980). Eine sehr gute deutsche Biographie bietet Gerhard Streminger, *David Hume. Sein Leben und sein Werk* (Paderborn et. al. 1995).

sterung zu einer existentiellen Krise geführt zu haben scheint, die durchaus Zeichen eines geistigen Zusammenbruchs trug. Hume beschreibt eine derartige Erfahrung im Schlußkapitel des ersten Buches des *Treatise of Human Nature* (1739/1740).³ Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß er in diesem Werk der Öffentlichkeit in anonymer Form die Ergebnisse seiner Auseinandersetzung mit der »new scene of thought« mitteilen wollte, die ihn zwischen 1729 und 1739 beschäftigt hatte. Das Werk trägt sehr persönliche Züge, und insbesondere das letzte Kapitel des ersten Buches hat einen ausgesprochen autobiographischen Charakter.

Der *Traktat* hatte jedoch nicht den gewünschten Erfolg – Hume nennt ihn eine Totgeburt, die nicht einmal ein Murren unter den religiösen Fanatikern hervorrief. Er gab jedoch nicht ohne Kampf auf, das Publikum von der Wichtigkeit seiner Ideen zu überzeugen. 1740 veröffentlichte er einen Abriß des *Traktats*, der die Grundlinien seiner Position klären sollte. Doch auch dieser Versuch blieb erfolglos.⁴ Er mußte erkennen, daß ihm sein Erstlingswerk als literarischer Versuch mißlungen war, hielt aber zugleich an seiner philosophischen Position fest; und viele Philosophen betrachten den *Traktat* heute als sein stärkstes Buch. 1741 publizierte er die *Essays: Moral and Political*, die

³ Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I: *Über den Verstand*. Übersetzt, mit Anmerkungen und Register versehen von Theodor Lipps. Mit neuer Einführung hrsg. v. Reinhard Brandt (Hamburg 1989), 341–352. Eine sehr schöne Übersetzung dieses Kapitels wurde von Johann Georg Hamann 1771 unter dem Titel »Nachtgedanken eines Zweiflers« veröffentlicht. Diese erschienen zunächst in den *Königsbergischen gelehrten Anzeigen* und dürften einen nicht unerheblichen Einfluß auf Kant gehabt haben. Siehe Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Josef Nadler (Wien 1949–1953), Bd. IV, 364–370. Da Hamann den wahren Autoren des Textes nicht angibt und statt dessen die feinen Spuren verwischt, die auf ihn verweisen, wird er noch heute von vielen als Hamanns eigenes Werk gelesen und von manchen so ediert. Siehe z. B. *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann Brevier*, hrsg. v. Stefan Majetschak (München 1988), 183–188.

⁴ David Hume, *Abriß eines neuen Buches. Ein Traktat über die menschliche Natur, etc. (1740)*; *Briefe eines Edelmannes an seinen Freund (1745)*, übers. und hrsg. v. Jens Kulenkampff (Hamburg 1980).

in mehreren Auflagen erschienen und sehr erfolgreich wurden.⁵ Nachdem er die Essayform für sich entdeckt hatte, entschloß sich Hume, auch die wichtigsten Resultate seines *Traktats* noch einmal in einigen Bänden von eleganten Essays vorzulegen. So veröffentlichte er 1748 nicht nur drei weitere Essays unter dem Titel *Three Essays: Moral and Political* – das erste Buch, das seinen Namen trug –, sondern auch einen Band, den er *Philosophical Essays concerning Human Understanding* nannte. Es handelt sich dabei um eine Überarbeitung des ersten Buches des *Traktats*. Später, d. h. ab 1758, betitelte er diese philosophischen Essays *An Enquiry concerning Human Understanding*, nachdem er schon im Jahr 1751 eine systematischer angeordnete Serie von Essays als *Enquiry concerning the Principles of Morals* geschrieben hatte, die Buch III des *Traktats* ersetzen sollten. Diese Werke werden heute oft »erste« und »zweite *Enquiry*« genannt.⁶ Beide erfuhren zahlreiche Auflagen als integrale Teile von Sammelausgaben der Werke Humes, die zunächst *Essays and Treatises on Several Subjects* (1753/54) hießen. Hume blieb in dieser Zeit der Essayform treu. So publizierte er 1752 die *Political Discourses*, die wiederum eine Anzahl neuer Essays enthielten. Gleichzeitig übte er sich jedoch auch an der Form des Dialogs, von der er in der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* schon eine Probe geliefert hatte. Da er aber wegen religiöser Ansichten in das Zielfeuer der Kritik geraten war, unterließ er eine Veröffentlichung der *Dialogues concerning Natural Religion*, die er zu dieser Zeit ausgearbeitet hatte.⁷

Wie sehr sich Hume um das weitere publikatorische Schicksal der *Essays* und *Enquiries* sorgte, zeigen die vielen und gründlichen Überarbeitungen und Revisionen, die er für die verschiedenen Editionen vornahm. Während er mit den *Essays* eine gewisse Berühmtheit erlangte, machte ihn der *Treatise*, der zu seinen

⁵ Siehe David Hume, *Politische und ökonomische Essays*, übers. v. S. Fischer, hrsg. v. U. Bermbach, Teilbände 1 u. 2 (Hamburg 1988).

⁶ Buch II des *Traktats* erschien in überarbeiteter Form 1757 als *Dissertation on the Passions*.

⁷ Hume, *Dialoge über natürliche Religion*. Neu bearbeitet und hrsg. v. Günter Gawlick (Hamburg 1993), XI.

Lebzeiten hauptsächlich von seinen Feinden gelesen wurde, eher berüchtigt. Als 1757 die *Natural History of Religion* erschien, in der er zu zeigen versuchte, daß Religion auf nichts anderem als Ignoranz, Furcht und Hoffnung basiere, und daß daher eine berechtigte Hoffnung auf ihr Absterben durch Aufklärung bestehe, wurde sein Ruf als Atheist nur noch verstärkt.⁸ Schon seit der Veröffentlichung seines *Treatises* verdächtigte man ihn der Häresie, des Deismus, des Skeptizismus, des Atheismus und fast jeder anderen erdenklichen Untugend. Die Kleriker der Presbyterianischen Kirche Schottlands, die großteils einem strikten Calvinismus verpflichtet waren, konnten in Hume nur ihren Feind sehen. Schon allein aus diesem Grund kam er für bestimmte Ämter, wie z. B. für eine Professur der Ethik und pneumatischen Philosophie in Edinburgh, nicht in Frage.⁹ Außerdem mußte er wegen seiner religiösen Überzeugungen und seiner skeptischen Grundeinstellung von Klerikern und gläubigen Philosophen heftige Attacken erleiden. Als friedliebender Mensch, der persönliche Kontroversen eher mied, scheint er unter der Kritik gelitten zu haben – auch wenn nur wenige seiner Gegner philosophisch ernstzunehmen waren. Eine der großen Ausnahmen unter diesen Kritikern stellte Thomas Reid (1710–1796) dar, dessen Einwände allerdings nicht so sehr religiös als vielmehr epistemologisch begründet waren.¹⁰ Neben Reid war in dieser Hinsicht auch George Campbell (1719–1796) von Bedeutung. Aber schon James Beattie (1735–1803) und James Oswald (1703–1793), die oft mit Reid in einem Atemzug genannt werden, lohnen heute kaum die Lektüre.

⁸ Hume, *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerie. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*, übers. und hrsg. v. Lothar Kreimendahl (Hamburg 2000).

⁹ In diesem Zusammenhang schrieb er den *Brief eines Edelmannes an seinen Freund*.

¹⁰ Siehe Manfred Kühn und Heiner F. Klemme, »Die schottische Common Sense Philosophie«, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 3: *Großbritannien – Nordamerika – Niederlande*. Hrsg. v. Helmut Holzhey (Basel 2003, im Erscheinen). Siehe auch Heiner F. Klemme, »Scepticism and Common Sense«, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*.

Humes Ruhm zu seinen Lebzeiten beruhte jedoch mehr auf der *History of England*, die zwischen 1754 und 1762 erschien. Diese Geschichte Englands, die schließlich auch zu vielen Kontroversen Anlaß bot, brachte ihm nicht nur den Titel »Hume, der Historiker« ein, sondern legte auch den Grundstein zu einem Vermögen, das es ihm erlaubte, in der Gesellschaft seiner Freunde in Edinburgh zu leben. Hume starb 1776 in Edinburgh, jedoch nicht ohne kurz vor dem Tod von James Boswell (1740–1795) belästigt worden zu sein, der gern gesehen hätte, wie Hume im Angesicht des Todes seine Zweifel an einem Weiterleben nach dem Tod aufgeben würde. Hume enttäuschte ihn aber und ließ ihn wissen, daß kein wahrhaft religiöser Mensch in seinen Augen moralisch sein könne. Zunächst ginge er nämlich immer davon aus, daß ein religiöser Mann ein Schurke sei, auch wenn die Erfahrung ihm gezeigt habe, daß es Ausnahmen gäbe.

2. Humes philosophische Intentionen

Nach der Standardauffassung des sogenannten »Britischen Empirismus« soll dieser alle Erkenntnis auf sinnliche Erfahrung reduzieren und gegenüber sogenannten Rationalisten in der Nachfolge Descartes' (1596–1650) dahingehend argumentieren, daß rationales Denken keine eigenständige Quelle der Erkenntnis ist. Hume wird als der Vollstrecker des Empirismus angesehen oder als derjenige, der diese Ansicht am konsequentesten vertrat und sie gerade dadurch *ad absurdum* führte. Locke ging von der Voraussetzung aus, daß wir Dinge nicht direkt, sondern nur indirekt über »Ideen« oder »Vorstellungen« erfahren, die selbst wiederum nur mentale Gegenstände sind und dennoch in gewisser Weise Eigenschaften der weltlichen Dinge abbilden können. Diese Position wurde von Berkeley mit guten Argumenten in Frage gestellt, insbesondere in Hinsicht auf den

ment, ed. Alexander Broadie (Cambridge 2003), 117–135. Für die Auswirkungen dieser Kritik in Deutschland siehe Manfred Kühn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800* (Montreal und Kingston 1987).

Unterschied zwischen Primär- und Sekundäreigenschaften, der ein wichtiger Bestandteil der Lockeschen Erkenntnistheorie ist. Farbe und Geschmack, zum Beispiel, repräsentieren die Dinge nicht so sehr wie diese selbst sind, sondern nur deren Einfluß auf uns. Raum oder Ausdehnung hingegen repräsentieren die Dinge so wie sie sind. Darum ist es wichtig, sekundäre Eigenschaften wie Farbe und Geschmack auf die Ausdehnung, eine primäre Eigenschaft, zu reduzieren. Berkeley nun zeigte mit großer Schlüssigkeit, daß die Unterscheidung zwischen Ideen, die primäre Eigenschaften von Dingen repräsentieren, und Ideen, die sich nur auf sekundäre Eigenschaften beziehen, auf der Grundlage der Lockeschen Auffassung von »Materie« und »Idee« nicht getroffen werden kann, denn einen von den Ideen unabhängigen Standpunkt einzunehmen ist uns Menschen unmöglich. Er kommt daher zu dem Schluß, daß kein konsistenter Begriff von geistesunabhängiger Materie möglich sei und ihr Begriff daher erkenntnistheoretisch auf Ideen reduziert werden müsse. Diese Auffassung kennzeichnet Berkeleys Idealismus bzw. Immaterialismus. Hume geht noch einen Schritt weiter. Er zweifelt nicht nur an der Existenz materieller Dinge, sondern auch an der Existenz Gottes und der Realität eines geistigen Selbst. Wir können ihm zufolge letztlich weder unsere Ideen des Selbst, noch der Substanz oder der Kausalität rechtfertigen. Wir *glauben* an diese Ideen, aber sie machen keine Erkenntnis der Realität aus. Deswegen müssen nicht nur religiöse Glaubensinhalte wie die Wiederauferstehung und die Wunder bezweifelt werden, sondern sogar die Wahrheit der Naturwissenschaften. Doch da nach dieser philosophiehistorischen Lesart des Empirismus der Skeptizismus Humes ebenso wie der Idealismus Berkeleys auf der Lockeschen Ideentheorie basiert, kann Hume eigentlich nur zeigen, daß die Ideentheorie falsch ist.

Es sollte klar sein, daß ein derart schematisches Verständnis der Geschichte der neueren Philosophie im allgemeinen und der Rolle Humes darin im besonderen mehr als fragwürdig ist. Es beruht letztlich auf einem Schema, das von Karl Leonhard Reinhold (1758–1823) in der Nachfolge Immanuel Kants (1724–1804) entworfen wurde, um zu zeigen, warum die große

Kant-Reinholdische Synthese des Rationalismus und des Empirismus auch historisch notwendig war. Da diese Ansicht auch von Hegel, den Hegelianern und den hegelianisierenden Philosophiehistorikern des späten neunzehnten Jahrhunderts übernommen wurde, besaß sie lange Zeit erheblichen Einfluß.¹¹ Norman Kemp Smith zeigte jedoch schließlich 1941, daß dieses Bild von Humes Philosophie mindestens unausgewogen ist.¹² In Wahrheit war Hume mehr daran interessiert, ein Fundament für die Moralphilosophie zu legen. Er versuchte zu zeigen, daß sowohl unsere theoretischen wie auch unsere moralischen Überzeugungen auf bestimmten natürlichen Glaubenssätzen (*natural beliefs*) beruhen, die eher der Ausdruck des Gefühls und der Sinne sind, als Sätze des Verstandes oder der Vernunft. Kemp Smith identifizierte diese Theorie als Humes »Naturalismus« und vertrat damit die Ansicht, daß Hume eigentlich nicht den Begriff der Kausalität schlechthin oder die Wahrheiten der Naturwissenschaft in Frage stellen, sondern lediglich aufweisen wollte, worin diese Wahrheiten für uns bestünden. Eine Pointe dieser Hume-Interpretation besteht darin, daß der Intellektualismus oder Rationalismus, wie er sich in Restbeständen auch noch bei Locke und Berkeley findet, nicht aufrechterhalten werden kann.

Eine zentrale Rolle in Humes theoretischer Philosophie spielt seine Auffassung von der Kausalität, denn seines Erachtens setzen alle Erfahrungssätze das Kausalprinzip voraus. Wenn Hume aber darin Recht hat, daß dieses Kausalprinzip nichts anderes bedeutet als eine bestimmte Erwartungshaltung, die durch wiederholte Erfahrungszusammenhänge modifiziert

¹¹ Dieses Verständnis beruht letztlich auf Argumenten, wie sie von Reid vorgetragen worden waren, fand jedoch seine größte Verbreitung durch T. H. Greens Einleitung zu Humes *Philosophical Works*, 4 Bde., hrsg. v. Thomas Hill Green und Thomas Hodge Grose (London 1886) Bd. 1, 1–299. Green war in seiner Auffassung Humes durch Hegel beeinflusst. Siehe auch Kühn und Klemme, »Die schottische Common Sense Philosophie«.

¹² Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (London 1941).

wird, dann können wir nie sicher sein, ob wir die Welt so erkennen, wie sie ist, oder ob wir nur bestimmte Regelmäßigkeiten in der Abfolge unserer Ideen erkennen, die nicht unbedingt etwas mit der Beschaffenheit der realen Welt zu tun haben müssen (wie unsere Träume beweisen). Wenn die Philosophen erkennen wollen, was die Welt im Innersten zusammenhält, so besteht Humes Skeptizismus darin zu zeigen, daß eine solche Erkenntnis unmöglich ist. Es wäre aber falsch anzunehmen, er bezweifle die Zuverlässigkeit oder Gültigkeit unserer Erfahrung in alltäglichen und wissenschaftlichen Zusammenhängen. Dieses Hume-Verständnis hatte sich auch Kant zu eigen gemacht, als er schrieb: »Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniß unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori*, gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innre Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete Hume Eröffnung.«¹³

Humes Herausforderung an die Philosophen bestand also darin, daß er der Vernunft keine fundamentale Rolle in der Entwicklung dieses und anderer zentraler Begriffe zuweisen wollte. Mit Blick auf den Kausalitätsbegriff räumte Kant ein: Hume »bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse.« Aber er konnte die Schlußfolgerung, die Hume daraus zog, nicht akzeptieren, »daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard der Einbildungs-

¹³ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* [Akademieausgabe] (Berlin 1900 ff.), Bd. IV, 259.

kraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective, aus Einsicht, unterschiebt.«¹⁴ Kant versuchte darum diese objektive Nothwendigkeit der Begriffe gegen Hume zu beweisen, der ihn, wie er selbst bekannte, aus seinem »dogmatischen Schlummer« geweckt hatte. Vermutlich hätte allerdings Hume gegen Kant argumentiert, daß jeder Versuch, die objektive Nothwendigkeit der Kausalität zu beweisen, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist und Kant damit auch weiterhin seinen dogmatischen Träumen nachhing.

Ob und inwieweit Humes Kontrastprogramm zum Rationalismus jedoch »Naturalismus« im Sinne Kemp Smiths ist oder eine Art von Skeptizismus bleibt, soll hier nicht entschieden werden. Ein großer Teil der gegenwärtigen Diskussion um Humes theoretische Philosophie befaßt sich genau mit dieser Frage.¹⁵ So argumentiert David Fate Norton gegen diese Assimilation der Humeschen Position an den Naturalismus der schottischen Schule: bei Hume fehle jeglicher Versuch, die natürlichen Glaubenssätze durch eine Berufung auf Gott zu legitimieren. Weiterhin verweist Norton auf einen Unterschied zwischen Humes metaphysischer und moralischer Position. Wie schon der Titel seines Buches zum Ausdruck bringt, versteht Norton Hume als einen Skeptiker in metaphysischen Angelegenheiten und als einen »common-sense«-Moralisten, einen Moralphilosophen also, der dem gemeinen Menschenverstand oder der allgemeinen Menschenvernunft folgt.¹⁶ Norton hat zumindest insoweit Recht, daß Humes Moralphilosophie nicht aus seiner Metaphysik abgeleitet werden kann. Auf der anderen

¹⁴ Kant, *Schriften*, Bd. IV, 258.

¹⁵ Siehe z. B. H. O. Mounce, *Hume's Naturalism* (London 1999). Interessant in diesem Zusammenhang ist auch P. F. Strawson, *Scepticism and Naturalism: Some Varieties* (London 1985). Deutsch: *Skeptizismus und Naturalismus*, übers. v. M. N. Istase und Renate Soskey (Frankfurt/M. 1987).

¹⁶ David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton 1982). Siehe auch *The Cambridge Companion to Hume*, hrsg. v. D. F. Norton (Cambridge 1993).

Seite gehen viele, die Hume eine Art von Naturalismus zuschreiben, von einem moderneren Verständnis von »Naturalismus« aus, das z. B. mehr durch die Ansichten Ludwig Wittgensteins oder Willard Van Orman Quines bestimmt ist. Nach diesem (anachronistischen) Verständnis des Begriffs kann man Hume sicher auch als Naturalisten bezeichnen. Es bleibt jedoch die Frage, ob diese Art von Naturalismus eine Antwort auf Humes skeptische Vorbehalte sein kann oder ob sie nicht letztlich eine Variante seines gemäßigten Skeptizismus ist.

Humes Interesse an der Philosophie konzentriert sich ähnlich stark auf die Grenzen des Philosophierens wie beispielsweise dasjenige Kants. Philosophie ist für ihn wichtig, aber sie ist nicht das einzige, was für uns wichtig sein sollte. Sie ist nicht einmal das Wichtigste im menschlichen Leben, denn das Leben selbst ist von größerer Bedeutung. Die Philosophie kann einen schädlichen oder aber einen heilsamen Einfluß auf unser Leben haben, doch die größten Probleme resultieren daraus, daß wir die Philosophie als zu wichtig erachten. Skeptische oder vielleicht besser: Sokratische Bescheidenheit steht dem Philosophen nicht nur besser zu Gesicht, sondern vermeidet auch die Gefahren, die in einem Dogmatismus, wie er auch von der christlichen Religion gefördert wird, lauern. Mit Blick auf seine eigene Person schreibt Hume, »daß ich geneigt bin, alle meine Bücher und Papiere ins Feuer zu werfen, daß ich [in jedem Falle] den Entschluß fasse, niemals um des Denkens und der Philosophie willen auf die Vergnügungen des Lebens zu verzichten.«¹⁷

Es ist auf jeden Fall besser, zu bekennen, daß man etwas nicht weiß (und vielleicht nicht wissen kann), als andere vorschnell wegen ihrer philosophischen oder religiösen Ansichten anzugreifen und zu verfolgen. Diese Auffassung verteidigt Hume vor allem in seinen theoretischen und religionsphilosophischen Schriften. Aber sie bildet gleichzeitig auch den Hintergrund seiner Ethik.

¹⁷ Hume, *Traktat*, Bd. 1, 347.

3. *Humes Ethik*

Es wäre ein Fehler anzunehmen, daß es zwischen Humes theoretischer und seiner praktischen Philosophie überhaupt keine engeren Zusammenhänge gibt. Beide sind durch Humes ausgeprägten Newtonianismus gekennzeichnet: Hypothesen zählen nicht, sondern nur die Untersuchung der Wirkungen und Ursachen, wobei dieselben Wirkungen immer durch dieselben Ursachen erklärt werden müssen. Worin unsere moralischen Prinzipien bestehen, ob sie auf der Vernunft oder auf unserer Sinnlichkeit basieren, muß durch Experimente entschieden werden. Es geht also stets um Beobachtung und Argumente, die sich auf diese Beobachtung gründen. Diese Beobachtungen betreffen zwar in erster Linie uns selbst und unsere Zeitgenossen, sie können aber auch unsere Vorfahren und Vorgänger betreffen, die uns aus Literatur und Geschichte bekannt sind. Humes Moralphilosophie muß darum auch im Zusammenhang mit seinen geschichtlichen Forschungen gesehen werden. Da die menschliche Natur für ihn im wesentlichen unveränderlich ist, ist das Studium der Geschichte auch für die Moralphilosophie relevant. Hume ist, wie nahezu alle Aufklärungsphilosophen, ein Optimist. Wenn man die relevanten Umstände verändert, dann werden die Menschen moralisch urteilen und handeln.

Gleichzeitig besteht Hume jedoch darauf, daß nicht alle geschichtlichen Phänomene von gleicher Bedeutung sind. Der Philosoph beschreibt nicht nur das menschliche Verhalten, sondern versucht, aus dieser Beschreibung die Prinzipien zu gewinnen, die dem Menschen wesentlich oder natürlich sind. So haben die Prinzipien der Moral nichts mit Religion zu tun, auch wenn die Religion, geschichtlich gesehen, großen Einfluß auf die moralischen Überzeugungen gehabt hat. Mit dieser Ansicht steht Hume in Opposition zu vielen Philosophen und Theologen vor und nach ihm.¹⁸ Man müsse einen großen Unterschied

¹⁸ Siehe Manfred Kühn, »Kant's Critique of Hume's Theory of Faith«, *Hume and Hume's Connexions*, hrsg. v. M. A. Stewart und J. P. Wright. (Edinburgh 1994), 239–255. Siehe auch Christopher Bernard,

machen zwischen dem, was faktisch der Fall *ist*, und dem, was der Fall sein *sollte*. Der religiöse Mensch lebe kein natürliches Leben, sondern ein künstliches,¹⁹ was jedoch nicht heißen soll, daß dies ein Leben ist, das von bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen unabhängig ist, denn jedes menschliche Leben findet in bestimmten sozialen Kontexten statt. Hume meint vielmehr, daß das religiöse Leben gegen gewisse fundamentale moralische Prinzipien verstößt, die er in seiner ethischen Theorie beschreibt. Einer der wichtigsten Widersprüche der christlichen Lehre gegen fundamentale moralische Prinzipien betrifft zum Beispiel die Erbsünde. Nach Hume ist es Unsinn zu behaupten, daß der Mensch von Natur aus dem Bösen verfallen ist. Der Mensch als Mensch ist weder gut noch schlecht, denn »gut« und »schlecht« sind Begriffe, die aus der menschlichen Natur selbst zu erklären sind. Es gibt keinen unabhängigen Standpunkt, von dem aus man die Menschheit oder *den* Menschen als »schlecht« oder »verdorben« beurteilen könnte.

Humes Ethik kann darum auch als ein expliziter Versuch verstanden werden, eine vollkommen säkulare oder nicht-religiöse Moral zu begründen. Dies zeigt sich vor allem an seinen Ergebnissen. Calvin, dessen Lehre zu Humes Zeiten einen großen Einfluß auf die geistige Situation in Schottland ausübte, hatte darauf bestanden, daß Christen sich in der Verachtung des gegenwärtigen Lebens einüben und ihr Heil nur im nächsten Leben suchen sollten. Hume hingegen beschränkt sich in seinen Überlegungen zur Moral auf das gegenwärtige, diesseitige Leben. Für die moralische Motivation benötigen wir kein Versprechen einer jenseitigen Belohnung. Während Calvinisten jedes bewußte Streben nach menschlichem Glück nur um des Glücks willen als unchristlich verdächtigten, geht Hume davon aus, daß das Glück geradezu des Menschen höchstes Gut ist und daß wir es zu unserem wichtigsten Ziel machen sollten. Der Calvinismus und vielleicht sogar das Christentum als Ganzes

»Hume and the Madness of Religion« in derselben Aufsatzsammlung, 224–238.

¹⁹ Siehe »Ein Dialog« in diesem Band, 165–185.

bestehen ferner darauf, daß ein wichtiger Unterschied zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen existiere und daß letztlich nur der innere Mensch und dessen Seelenheil von Wichtigkeit seien. Für Hume hat im Gegensatz dazu das moralische Leben mit den Handlungen der Menschen in der realen weltlichen Gesellschaft zu tun. Dazu gehören sowohl innere als auch äußere Merkmale.²⁰ Der ›innere Mensch‹ ist weder wichtiger noch unwichtiger als der ›äußere Mensch‹. Mönchische Tugenden (*monkish virtues*) sind überhaupt keine Tugenden. Damit kehrt Hume explizit zur Tugendlehre der Antike zurück: Cicero und Epikur stehen ihm wesentlich näher als Augustinus, Luther oder Calvin. Und aufgrund dieses Standpunkts ist Hume vielleicht auch für die Moralphilosophie einer pluralistischen Demokratie von größerer Bedeutung als diese und andere Philosophen in deren Tradition.

Gleichzeitig wendet sich Hume jedoch auch gegen einen Rationalismus in der Moral, wie er z. B. von Ralph Cudworth (1617–1688), Samuel Clarke (1675–1729) oder William Wollaston (1660–1724) vertreten wurde.²¹ Nach deren Auffassung gibt es so etwas wie rationale Wahrheiten in der Moral, die sogar noch logische Priorität vor dem Willen Gottes besitzen. In Abgrenzung davon argumentiert Hume, daß die Prinzipien der Moral nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Gefühl beruhen. Die Moral hat es nicht primär mit Wahrheiten zu tun, sondern mit Handlungsdirektiven oder besser, mit Beurteilungskriterien für Handlungen und Charaktereigenschaften. Und diese letzteren basieren nach Hume auf Gefühlen. Wenn wir eine Handlung oder Charaktereigenschaft als »gut« oder »schlecht« qualifizieren, dann ist diese Einschätzung angemessen oder unangemessen, aber nicht wahr oder falsch. Wahrheit und Falschheit haben mit Urteilen über Fakten zu tun, und es ist die Vernunft, die diese Fakten und Wahrheiten beur-

²⁰ Vergleiche J. B. Schneewind, »Introduction«. In: David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, hrsg. v. J. B. Schneewind (Indianapolis 1983), 2–5.

²¹ Hume nennt Clarke und Wollaston als Adressaten seiner Kritik im *Briefe eines Edelmannes an seinen Freund*.

teilt. Wie wir aber eine Handlung oder Charaktereigenschaft beurteilen, ist nicht nur eine Frage von Fakten, sondern auch eine Frage unserer eigenen Einstellung zu ihnen. Wie Hume in seiner *Untersuchung* zeigt, besteht ein großer »Unterschied zwischen einem *faktischen* und einem *rechtlichen* Irrtum, und dies ist der Grund, warum der eine normalerweise ein Vergehen ist, der andere nicht. Als Ödipus den Laios tötete, wußte er nichts über ihre Verwandtschaft und faßte unschuldig und unwillentlich eine falsche Meinung über die Handlung, die er beging. Als Nero jedoch die Agrippina tötete, kannte er alle Verhältnisse, die zwischen ihm und dieser Person bestanden, alle Tatumstände waren ihm bekannt.«²²

Die Unwissenheit des Ödipus darüber, daß die Person, die er erschlug, sein Vater war, macht einen großen Unterschied für unser moralisches Urteil. Wir beurteilen Ödipus mit größerer Milde als Nero, der wissentlich und willentlich seine Mutter umbrachte. Aber dies heißt nicht, daß die Moralität der Handlung selbst in einem Faktum oder einer Relation besteht. Und dies müßte nach Hume der Fall sein, wenn die Moral allein auf der Vernunft basierte. Hume ist weiterhin der Auffassung, daß die Vernunft allein keine menschliche Handlung motivieren kann. Wenn wir etwas tun oder etwas nicht tun, ist dies eher in unserem Wollen oder Wünschen begründet.

Unsere Reaktionen auf bestimmte Fakten können durch die menschliche Natur und ihre Entwicklung erklärt werden, aber sie können nicht durch Vernunft gerechtfertigt werden. So wie bestimmte Dinge für uns wohlschmeckend sind und andere nicht, oder uns das Gras grün und der Himmel blau erscheinen, so sind auch bestimmte Dinge moralisch zu befürworten und andere nicht. Unsere moralischen Urteile sind begründet in dem Wohlgefallen (Vergnügen), das Handlungen oder Charaktereigenschaften hervorrufen, die den Menschen zuträglich sind, und dem Mißfallen an Handlungen und Charaktereigenschaften, die den Menschen schaden. Beides hat weniger mit Prinzipien der Vernunft zu tun als mit unserer körperlichen Konsti-

²² Siehe in diesem Band, 130.

tution. Das heißt aber nicht, daß die Vernunft unwichtig wäre. In Abschnitt 1, der »Von den allgemeinen Prinzipien der Moral« handelt, betont er sogar, daß er geneigt ist »zu vermuten, daß [...] die *Vernunft* und das *Gefühl* in fast allen moralischen Bestimmungen und Schlüssen übereinstimmen. Es ist wahrscheinlich, daß das endgültige Urteil, das Charaktere und Handlungen als liebens- oder hassenswert, lobens- oder tadelnswert erklärt, das ihnen die Prägung von Ehre oder Niederträchtigkeit, Billigung oder Tadel verleiht, welches die Moralität zu einem Handlungsprinzip und die Tugend zu unserem Glück und das Laster zu unserem Unglück macht, es ist wahrscheinlich, sage ich, daß dieses endgültige Urteil von einem inneren Sinn oder Gefühl abhängt, das die Natur dem ganzen menschlichen Geschlecht verliehen hat. Denn was sonst kann einen Einfluß dieser Art haben? Um aber den Weg für ein derartiges Gefühl zu bahnen und eine richtige Einschätzung seines Gegenstandes zu erhalten, finden wir, daß oft viel Denken vorausgehen muß, daß feine Unterscheidungen gemacht, richtige Schlußfolgerungen gezogen, entfernte Vergleiche aufgestellt, komplizierte Verhältnisse untersucht, allgemeine Tatsachen festgestellt und bestimmt werden müssen.«²³

Die Vernunft ist notwendig, um unserem inneren Sinn und unserem Gefühl den Weg zu bahnen. Sie kann auch – wie in der Ästhetik – die Bedeutung der ersten Eindrücke berichtigen oder verändern.²⁴ Das heißt jedoch nur, daß moralische Urteile, genau wie ästhetische Urteile, die auch letztlich auf dem Gefühl beruhen, Reflexion und Denken voraussetzen, die mit in das Urteil einfließen. Hume spricht daher auch lieber von einem moralischen »Sentiment« als von einem moralischen »Sinn«. Das Wort »Sentiment« impliziert neben Reflexion auch gewisse kulturelle Praxen und Einflüsse.

In der Auffassung, daß die moralischen Urteile auf dem Gefühl oder einem inneren Sinn basieren, folgt Hume wie sein Freund Adam Smith (1723–1790) der Philosophie Francis

²³ Siehe in diesem Band, 6f.

²⁴ Vgl. dazu in diesem Band, 7.

Hutchesons (1694–1746). Er gehört damit zu der *moral sense*-Tradition in der Philosophie, als deren Begründer Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, 1671–1713) angesehen wird. Hume bleibt jedoch in seiner Auffassung näher an Hutcheson als Smith. Er stimmt mit Hutcheson darin überein, daß unsere moralischen Urteile auf affektiven Grundlagen beruhen, die Zeichen für wirkliche Eigenschaften der Dinge sind. Moralische Urteile verweisen somit auf objektiv, oder vielleicht besser, intersubjektiv gültige moralische Prinzipien. Weder Hutcheson noch Hume befürwortet daher einen konsequenten Subjektivismus. Doch während Hutcheson die Ansicht vertritt, daß diese Übereinstimmung zwischen unseren Gefühlen und den moralischen Eigenschaften der Dinge aufgrund einer Art von Harmonie besteht, die von Gott vorherbestimmt ist, reduziert Hume sie auf die menschliche Natur. Man sollte aber beachten, daß auch er den moralischen Sinn ähnlich wie den Gesichtssinn als einen kognitiven Sinn betrachtet.²⁵ Es ist auch interessant, daß Hume im Gegensatz zu Hutcheson auf der Reflexion als Bahnbrecher für das moralische Gefühl insistiert. Adam Smith, der mit seiner Betonung der Sympathie und des unparteiischen Beobachters noch weiter als Hume über Hutcheson hinausgeht, akzentuiert die Rolle des Verstandes und der Reflexion noch stärker als Hume. Für ihn gibt es schließlich keinen Sinn, den »die Natur dem ganzen menschlichen Geschlecht verliehen hat« und der moralische Urteile begründen könnte. Für Smith ist »Sympathie« nicht dasselbe wie »Wohllollen«, sondern unsere Fähigkeit, mit anderen Menschen zu fühlen: Wir können uns in andere Menschen hineinversetzen, und, was noch wichtiger ist, wir können uns aus dem Gesichtspunkt anderer betrachten und unser eigenes Verhalten von diesem Standpunkt aus beurteilen. Dies ist die Bedeutung des »unparteiischen Beobachters« bei

²⁵ Das Verhältnis von Hutcheson und Hume wird dadurch kompliziert, daß Hume Hutcheson als einen Subjektivistenauffaßt. Siehe Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, 55–151; siehe auch James Moore, »Hume and Hutcheson«, *Hume and Hume's Connexions*, 23–57, und J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London 1980), 7–43.

Smith, die, bei aller Verwandtschaft, von der Humes sehr verschieden ist.²⁶

Hutcheson, Hume und Smith wenden sich in bezug auf Moralphilosophie aber nicht nur gegen religiöse Momente auf der einen und den Rationalismus auf der anderen Seite, sondern auch gegen den Egoismus bzw. die egoistische Grundlegung der Ethik, wie sie vor allem durch Thomas Hobbes (1588–1679) und Bernard de Mandeville (1670–1733) vertreten wurde. Nach dieser Theorie ist der Mensch eigentlich immer nur an seinem eigenen Wohlbefinden und Nutzen interessiert und die Moral mit ihren vermeintlich altruistischen Prinzipien muß und kann aus egoistischen Überlegungen erklärt werden. Hume nennt diese Position den moralischen Skeptizismus und versucht ihn im fünften Teil seiner Untersuchung mit dem Argument zu entkräften, daß wir moralische Urteile auch dann fällen, wenn unser eigenes Interesse in keiner Weise tangiert ist. Unsere Äußerungen des Lobes und des Tadels sind somit zu einem gewissen Grade unabhängig von egoistischen Überlegungen. Das heißt aber auch, daß sie nicht auf derartige egoistische Überlegungen reduziert werden können.

Die moralischen Reaktionen der Menschen sind in einem moralischen Sinn begründet, der dem menschlichen Geschlecht genauso eigen ist wie der Gesichts- oder der Gehörsinn. Aber ebenso wie die Farbwahrnehmung allen Menschen eigen und damit universell ist, ohne die Dinge so zu repräsentieren wie sie sind, erkennt auch der moralische Sinn keine ewigen oder universellen Eigenschaften des Universums. Er zeichnet uns als soziale Wesen aus, für die bestimmte Verhaltensformen nützlich und andere schädlich sind. Wären wir anders konstituiert, hätten wir mit Sicherheit auch einen anderen moralischen

²⁶ Zum Verhältnis von Hume und Smith, siehe William Leslie Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*. (Durham 1965) and Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. (Cambridge 1999). Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist auch Walther Ecksteins »Einleitung« in seine Übersetzung von Adam Smith *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. v. W. Eckstein, mit einer Bibliographie von Günter Gawlick (Hamburg 1994), XI–LXXI.