

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,
Mörlenbach. 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 Stremlinger, *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); Brief 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 Zielfeuier 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 Notwendigkeit 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 Notwendigkeit 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.

DAVID HUME

Eine Untersuchung über die
Prinzipien der Moral

ABSCHNITT I
Von den allgemeinen Prinzipien der Moral

Streitgespräche mit Menschen, die einen hartnäckigen Eigensinn in ihren Prinzipien beweisen, sind besonders ärgerlich, ausgenommen vielleicht solche mit vollkommen unaufrichtigen Personen, die eigentlich die Meinungen, die sie verteidigen, nicht selber vertreten, sondern an der Kontroverse aus einem bloß vorgegebenen Interesse, einem Geist des Widerspruchs oder einem Verlangen teilnehmen, Witz und Einfallsreichtum zu demonstrieren, welche den Rest der Menschheit übertreffen. Das gleiche blinde Beharren auf ihren eigenen Argumenten, dieselbe Geringschätzung der Kontrahenten und dieselbe leidenschaftliche Vehemenz im Kampf für Sophisterei und Unwahrheit darf in beiden Fällen erwartet werden. Und da Argumente nicht die Quellen sind, aus denen diese Disputanten ihre Lehren schöpfen, erwartet man vergeblich, daß eine Logik, die nicht die Neigungen anspricht, sie dazu bewegen wird, bessere Prinzipien anzunehmen.

Diejenigen, welche die Realität von moralischen Unterscheidungen verneint haben, dürfen unter die unaufrichtig Streitenden gezählt werden. Auch ist es nicht vorstellbar, daß ein menschliches Geschöpf jemals ernsthaft glauben könnte, daß alle Charaktere und Handlungen gleichermaßen die Zuneigung und die Achtung eines jeden verdienten. Der Unterschied, den die Natur zwischen zwei verschiedenen Menschen gesetzt hat, ist so groß und außerdem durch Erziehung, Beispiel und Gewohnheit noch so vergrößert worden, daß, wenn die entgegengesetzten Extreme einmal zusammengesehen werden, keine Skepsis so kleinlich und keine Überzeugung so stark sein kann, jeden Unterschied zwischen ihnen vollkommen zu leugnen. Mag jemand auch noch so unempfindlich sein, so muß er dennoch oft von Beispielen des Richtigen und des Falschen berührt

werden. Auch wenn seine Vorurteile äußerst hartnäckig sind, muß er zumindest bemerken, daß andere solche Eindrücke empfinden können. Der einzige Weg, einen Antagonisten dieser Art zu überzeugen, ist darum, ihn sich selbst zu überlassen. Denn wenn er bemerkt, daß niemand mehr mit ihm streiten will, so ist es wahrscheinlich, daß er letztendlich aus bloßer Erschöpfung auf die Seite des gesunden Menschenverstandes und der Vernunft übertritt.

In den letzten Jahren hat eine Kontroverse begonnen, deren Untersuchung sehr viel lohnender ist, nämlich die über das allgemeine Fundament der Moral: Ob sie auf der Vernunft oder auf dem Gefühl beruht, ob wir sie durch eine Kette von Argumenten und Induktion erkennen oder durch ein unmittelbares Gefühl und einen feineren inneren Sinn; ob die Moral, wie alle verlässlichen Urteile über Wahrheit und Falschheit, für jedes rationale und intelligente Wesen dieselbe sein soll, oder ob sie, wie die Wahrnehmungen von Schönheit und Häßlichkeit, voll und ganz auf der besonderen Struktur und Konstitution der menschlichen Gattung beruht. 1

Obwohl die Philosophen der Antike oft behaupten, daß die Tugend in nichts als einer Übereinstimmung mit der Vernunft besteht, scheinen sie doch im allgemeinen zu glauben, daß die Moral dem Geschmack und dem Gefühl ihr Dasein verdankt. 2 Auf der anderen Seite haben unsere modernen Forscher, obwohl auch sie viel von der Schönheit der Tugend und der Häßlichkeit des Lasters reden, meistens versucht, diese Unterscheidungen durch metaphysische Argumente und Deduktionen aus den abstraktesten Prinzipien des Verstandes abzuleiten. Die Verwirrung bei diesen Themen ist so groß, daß zwischen diesen verschiedenen Systemen und sogar den Teilen der meisten Systeme selbst ein Gegensatz von größter Tragweite bestehen konnte, der bis vor kurzer Zeit noch von niemandem als solcher bemerkt worden ist. Selbst der elegante Lord Shaftesbury, der den ersten Anlaß gab, diesen Unterschied zu bemerken, und der im allgemeinen den Prinzipien der Antike anhing, war von dieser Verwirrung nicht ganz frei.

Man muß zugeben, daß beide Antworten auf diese Frage

trügerische Argumente erlauben. Man könnte sagen, daß moralische Unterscheidungen durch die reine *Vernunft* erkennbar sind. Woher sonst sollen die vielen Streitigkeiten über dieses Thema kommen, die im täglichen Leben wie in der Philosophie vorherrschen, und woher die lange Kette von Argumenten, die oft von beiden Seiten vorgebracht werden, die angeführten Beispiele, die Autoritäten, auf die man sich beruft, die Analogien, die man benutzt, die Trugschlüsse, die man aufdeckt, die Schlüsse, die man zieht, und die Zahl der Schlußfolgerungen, die den richtigen Prinzipien angepaßt werden? Über die Wahrheit kann gestritten werden, nicht über den Geschmack. Was in der Natur der Dinge liegt, ist der Maßstab unserer Urteile; was ein jeder Mensch in sich fühlt, ist der Maßstab der Empfindung. Sätze der Geometrie können bewiesen werden, Systeme der Physik können angefochten werden, aber die Harmonie eines Verses, die Zärtlichkeit einer Leidenschaft, die Brillanz des Witzes müssen unmittelbares Vergnügen hervorrufen. Kein Mensch argumentiert über des anderen Schönheit, oft aber über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit seiner Handlungen. In jeder Strafverhandlung versucht der Gefangene zunächst die Tatsachen, die als gegen ihn sprechend vorgebracht werden, zu bestreiten und die Taten, die ihm vorgeworfen werden, zu verneinen. Als zweites versucht er zu beweisen, daß diese Taten, selbst wenn er sie begangen hätte, begründet, harmlos und dem Gesetz gemäß wären. Der erste Punkt wird zugegebenermaßen durch Deduktionen des Verstandes entschieden. Wie können wir annehmen, daß ein anderes Vermögen des Geistes bei der Festsetzung des zweiten Punktes beschäftigt ist?

Auf der anderen Seite könnten diejenigen, die alle moralischen Bestimmungen auf das *Gefühl* reduzieren wollen, versuchen zu zeigen, daß die Vernunft niemals Schlußfolgerungen dieser Art ziehen kann. Sie sagen, es gehöre zur Tugend, *liebenswert*, und zum Laster, *hassenswert* zu sein. Dies macht ihre eigentliche Natur oder ihr eigentliches Wesen aus. Können die Vernunft oder irgendein Beweis diese verschiedenen Namen jedoch irgendwelchen Gegenständen zuschreiben und im voraus festlegen, daß der eine Liebe und der andere Haß hervorbringen

müsse? Oder welchen anderen Grund können wir jemals für diese Neigungen angeben, als die ursprüngliche Struktur und Einrichtung des menschlichen Geistes, der von Natur aus so eingerichtet ist, sie zu empfangen.

Das Ziel aller moralischen Spekulationen ist es, uns unsere Pflicht zu lehren, durch angemessene Darstellung der Häßlichkeit des Lasters und der Schönheit der Tugend die korrespondierenden Gewohnheiten hervorzubringen und uns dazu zu bringen, das eine zu meiden und das andere anzunehmen. Können wir dies aber jemals von Schlüssen und Folgerungen des Verstandes erwarten, die selbst keinen Einfluß auf die Gefühle haben und die aktiven Kräfte der Menschen nicht in Bewegung setzen können? Sie entdecken Wahrheiten. Wenn aber diese Wahrheiten, die sie entdecken, gleichgültig sind und weder Verlangen noch Abneigung hervorrufen, dann können sie keinen Einfluß auf das Handeln und Verhalten haben. Was ehrenhaft, schön oder angemessen, edel und großmütig ist, nimmt von unseren Herzen Besitz und bringt uns dazu, es anzunehmen und zu erhalten. Was einsichtig, evident, wahrscheinlich oder wahr ist, bewirkt nur die kühle Zustimmung des Verstandes und beendet unsere Forschungen, indem es eine spekulative Neugier befriedigt.

Lösche alle herzlichen Gefühle und Vorurteile für die Tugend und allen Ekel und Abscheu gegen das Laster aus. Mache die Menschen vollkommen gleichgültig gegen diese Unterschiede, dann ist die Moral kein praktisches Studium mehr und hat keine Tendenz, unser Leben und unsere Handlungen zu regulieren.

Diese Argumente für jede Seite (und viele weitere könnten angeführt werden) sind so plausibel, daß ich geneigt bin zu vermuten, daß beide, die einen sowohl wie die anderen, richtig und befriedigend sind, und 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. Einige Formen der Schönheit, besonders die natürlichen, wecken unsere Zuneigung und Billigung, sobald sie erscheinen; und wenn sie diese Wirkung nicht haben, ist es dem Denken unmöglich, sie zu ändern oder sie unserem Geschmack und Gefühl besser anzupassen. Aber bei vielen Arten der Schönheit, besonders bei denen der höheren Künste, ist es notwendig, viele Argumente anzuführen, um die angemessene Empfindung hervorzurufen; und ein falscher Geschmack kann oft durch Argument und Reflexion berichtigt werden. Es gibt gute Gründe für den Schluß, daß die moralische Schönheit viel von dieser letzteren Art hat, und daß sie der Unterstützung durch unsere intellektuellen Fähigkeiten bedarf, um einen geeigneten Einfluß auf das menschliche Gemüt zu erlangen.

Obgleich diese Frage nach den allgemeinen Prinzipien der Moral interessant und wichtig ist, müssen wir uns jetzt nicht weiter mit Untersuchungen über sie aufhalten. Denn sollten wir so glücklich sein, im Fortgang dieser Untersuchung den wahren Ursprung der Moral zu entdecken, dann wird es leicht sein festzustellen, inwieweit entweder Gefühl oder Vernunft in alle Entscheidungen dieser Art einfließt.¹ Um dieses Ziel zu erreichen, werden wir versuchen, einer sehr einfachen Methode zu folgen. Wir werden den Sachverhalt von geistigen Eigenschaften untersuchen, der das ausmacht, was wir im täglichen Leben

¹ Siehe Anhang 1.

persönliches Verdienst nennen. Wir werden jede Eigenschaft des Gemüts untersuchen, die einen Menschen zum Gegenstand von Hochachtung und Zuneigung oder von Haß und Verachtung macht, jede Gewohnheit, Empfindung oder Fähigkeit, die, wenn sie auf eine Person angewandt werden, entweder Lob oder Tadel einschließen, und so Teil eines Lobliedes oder einer Satire seines Charakters und seines Benehmens werden können. Die spontane Einfühlung, die in dieser Hinsicht so allgemein unter den Menschen verbreitet ist, gibt dem Philosophen hinreichende Sicherheit, nie einen gänzlich falschen Katalog zu erstellen oder der Gefahr zu erliegen, die Gegenstände seiner Kontemplation aus dem Blick zu verlieren: Er muß nur für einen Augenblick in sein Herz schauen und überlegen, ob er möchte, daß ihm diese oder jene Eigenschaft zugeschrieben wird, und ob eine solche Zuweisung von einem Freund oder Feind ausginge. Die Natur der Sprache selbst führt uns nahezu unfehlbar, wenn wir ein Urteil dieser Art formulieren; und so wie jede Sprache über eine Gruppe von Worten verfügt, die in einem guten Sinn, und eine andere, die in einem gegenteiligen Sinn verstanden wird, so genügt die geringste Vertrautheit mit diesem Sprachgebrauch, uns ohne jedes Denken in der Sammlung von schätzens- oder tadelnswerten Eigenschaften der Menschen zu leiten. Das einzige Ziel des Denkens ist, die Umstände auf beiden Seiten zu entdecken, die diesen Eigenschaften gemein sind, und das Besondere zu erkennen, das allen liebenswerten Eigenschaften auf der einen und allen tadelnswerten auf der anderen Seite zukommt, um von hier das Fundament der Ethik und die universellen Prinzipien zu erreichen, von denen sich alle Zensur und Billigung ableitet. Da dies eine Frage von Tatsachen, nicht von abstrakter Wissenschaft ist, können wir nur dann Erfolg erwarten, wenn wir die experimentelle Methode befolgen und allgemeine Maximen aus einem Vergleich besonderer Beispiele erschließen. Die andere Methode der Wissenschaft, 3 bei der zuerst ein abstraktes Prinzip aufgestellt und dieses dann nachher durch verschiedene Schlüsse und Schlußfolgerungen aufgegliedert wird, ist vielleicht an sich vollkommener, aber sie paßt weniger zu den Unvollkommenheiten der menschlichen

Natur und ist eine häufige Quelle von Illusion und Irrtum bei diesen und anderen Themen. Die Menschen sind jetzt von ihrer Leidenschaft für Hypothesen und Systeme in der Naturphilosophie kuriert und vertrauen nur Argumenten, die auf Erfahrung beruhen. Es ist wirklich an der Zeit, daß sie eine ähnliche Reform bei allen moralischen Untersuchungen anstreben und jedes ethische System verwerfen, das nicht auf Tatsachen und Beobachtungen beruht, gleichgültig wie subtil und einfallsreich es sein mag.

Wir werden unsere Untersuchungen über dieses Thema mit der Betrachtung der sozialen Tugenden von Wohlwollen und Gerechtigkeit beginnen. Ihre Erklärung wird uns wahrscheinlich einen Weg zeigen, durch den die anderen erklärt werden können.