

David Hume (1711–1776)

Von Eilert Herms

„Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhaltes der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde“.¹ Es ist diese „unendlich wichtige Bestimmung“ gewesen, die das Prinzip Erfahrung zum Fundament des neuzeitlichen Bewußtseins gemacht hat: Was gültig ist und daß es gültig ist, ergibt sich nicht mehr aus der Tradition und ihrer Autorität, sondern aus der Erfahrung und ihrer Evidenz, die selber zum Medium und Kriterium des Phänomens der Tradition werden. Keimstätte dieses neuen Geistes und Geburtsort der von ihm inspirierten bürgerlichen und schließlich industriellen Gesellschaft sind die Britischen Inseln gewesen. Zunächst hatte Francis Bacon (1561–1626) Erfahrung zum Fundament einer von Menschen technisch (gewerblich) verwertbaren Erkenntnis der äußeren Natur (Physik) erklärt, die dann in den Werken Isaak Newtons (1643–1727) ihre Triumphe feierte. Damit hatte sich das neue Denken in einem Bereich etabliert, in dem es noch nicht zum offenen Konflikt mit der auf die Metaphysik und die Bestimmung des menschlichen Lebens konzentrierten Tradition kommen mußte. Nachdem aber durch Descartes (1596–1650) die Geltung traditioneller *Metaphysik* kraft bloßer Autorität einmal in Zweifel gezogen war, hatten dann John Locke (1632–1704) und George Berkeley (1685–1735) auch hier Erfahrung als Wahrheitsquelle und -kriterium zur Geltung gebracht. Und schließlich hatte das Jahrhundert der religiösen und politischen Wirren das Bewußtsein dafür geschärft, daß – wie es Alexander Pope (1688–1744) in seinem „*Essay of Man*“ (1733/34) programmatisch und zündend formulierte – der Mensch selber, seine Stellung im Kosmos und die Bedingungen seines sozialen Lebens, in diesem Sinne also die *Ethik*, das eigentliche und umfassendste Thema menschlicher Erkenntnis sei. Auch dieses umfassendste Thema nach den Grundsätzen der Erfahrungserkenntnis durchzuführen und damit auch die Anthropologie zu demselben Rang einer auf Erfahrung begründeten Wissenschaft zu erheben, den die Physik schon durch Newton erhalten hatte, das wurde zum erklärten Ziel der wissenschaftlichen Lebensarbeit David Humes (1711–1776).

Mit dieser „*Science of Man*“, die er *methodisch* analog zur Newtonschen

¹ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (1830) § 7.

Physik und *inhaltlich* als für Physik und Metaphysik grundlegend, beide umfassend, konzipierte, meinte Hume zu einem in sich geschlossenen Ganzen² von empirischer Welterkenntnis überhaupt vorstoßen zu können. Tatsächlich war mit seinen Schriften dann die Summe der Grundsätze empirischer Wissenschaft gezogen. Mit A. Smith (1723–1790), dem persönlichen Freund Humes, setzt die über J. Bentham (1748–1832), J. St. Mill (1806–1873) und Ch. Darwin (1809–1882) bis zu H. Spencer (1820–1903) reichende Reihe klassischer Autoren ein, die in ihren Schriften diese empirischen Grundsätze auf die Gebiete der Ökonomie, Politik (Jurisprudenz), Biologie und Soziologie anwenden und damit den noch zu Lebzeiten Humes einsetzenden, sich im Geiste des Empirizismus vollziehenden Wandel der bürgerlichen zur industriellen Gesellschaft³ begleiten.

Die literarische Hinterlassenschaft Humes zerfällt sachlich in vier Komplexe: *Erstens* in die biographischen⁴ Zeugnisse: Briefe⁵ und die von Hume selbst vier Monate vor seinem Tode verfaßte Kurzbiographie „My own life.“⁶ *Zweitens* in die Systematischen Hauptschriften, die ihrerseits zwei parallele Gruppen bilden: nämlich „A Treatise of Human Nature“ in drei Büchern: „Of the Understanding“, „Of the Passions“ und „Of Morals“ (1739/40)⁷ und die drei späteren, jeweils das Thema eines dieser drei Bücher neu behandelnden Schriften: „Philosophical Essays concerning Human Understanding“ (1748),⁸ „An Inquiry concerning the Principles of Morals“ (1751),⁹ „A Dissertation on the Passions“ (1757).¹⁰ *Drittens* in die sechsbändige

² Im „Abstract“ (vgl. u. Anm. 7) heißt es im Blick auf den „Treatise“ ausdrücklich: „This treatise, therefore, of human nature seems intended for a system of the sciences“, Tr I (vgl. u. Anm. 7) 338.

³ Vgl. David S. Landes, *Der entfesselte Prometheus* (1969), dt. Köln 1973, 52 ff.

⁴ Dieser Aufsatz verdankt viel der großen, materialreichen Biographie von Ernest Campbell Mossner: *The Life of David Hume*, Oxford 1954, 2. Aufl. Oxford 1980 (im folgenden: Mossner).

⁵ J. Y. T. Greig (Hg.), *The Letters of David Hume*, 2 Bde., Oxford 1932; R. Klibansky/E. C. Mossner (Hg.), *New Letters of David Hume*, Oxford 1954.

⁶ In: Th. H. Green/Th. H. Grose (Hg.): *David Hume. The Philosophical Works*, 4 Bde., London 1874 f. (im folgenden: PhW); Bd. 3, 1–8. Auch im EMPL (s. u. Anm. 13) 607–616.

⁷ In: PhW 1. – Wichtig ist die hierzu von Hume nachträglich veröffentlichte kleine Schrift: „An Abstract of a late philosophical performance, entitled A Treatise of Human Nature etc.“ London 1740. Neuauflage durch J. M. Keynes/P. Sraffa, Cambridge 1938. – *Treatise* und *Abstract* werden hier zitiert nach: David Hume. *A Treatise of Human Nature*, Book I, hg. von D. G. C. Macnabb, London 1962 (3. Aufl. 1970), im folgenden: Tr I; Books II und III, hg. von Páll Árdal, London 1972, im folgenden: Tr II.

⁸ Seit dem Erscheinen in der Sammelausgabe: *Essays and Treatises on several Subjects by David Hume*, London 1758, trägt diese Schrift den Titel: *An Inquiry concerning Human Understanding*; jetzt in: PhW 4, 3–135.

⁹ PhW 4, 169–288. – Diese und die in der vorigen Anmerkung genannten Schrift jetzt am leichtesten zugänglich in der Ausgabe durch L. A. Selby-Bigge: *Enquiries Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals by David Hume*, Oxford 1902; anastatischer Neudruck Oxford 1972 (im folgenden: SB).

¹⁰ PhW 4, 49–166.

„History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688“ (1754–1762),¹¹ die Hume wie alle Geschichte als Hilfswissenschaft der „Science of Human Nature“ betrachtete; ihre „records of wars, intrigues, factions and revolutions“ sah er als Quelle von Materialien an, „from which we may form our observations and become acquainted with the regular springs of human action and behaviour“; als „so many collections of experiments, by which the politician or moral philosopher fixes the principles of his science“ in derselben Art, wie sich der „natural philosopher“ auf Naturbeobachtungen stützt.¹² *Viertens* in Studien, die einzelne Teilbereiche der „science of man“ betreffen, insbesondere Ästhetik, Entwicklung der Kultur und Wissenschaft, Politik, Ökonomie und Religion.¹³ Mit diesem zuletzt genannten, uns hier besonders interessierenden Gebiet befaßt sich Hume in folgenden Schriften: „Of Superstition and Enthusiasm“,¹⁴ „A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh, Containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintaind in a Book lately publish'd intituled, A Treatise of Human Nature“,¹⁵ „Of Miracles“,¹⁶ „Of a particular Providence and of a future State“,¹⁷ „Of National Characters“,¹⁸ „The Natural History of Religion“,¹⁹ „Dialogues concerning natural Religion“,²⁰ „Of Suicide“²¹ und „Of the Immortality of the Soul“.²²

1. D. Hume wurde am 26. April (o.s.) 1711 in Edinburgh als drittes und jüngstes Kind des Advokaten und Landbesitzers Joseph Home²³ of Nine-wells und seiner Frau Katherine, geb. Falconer, geboren. Die Homes of

¹¹ Neuauflage in acht Bänden, Edinburgh 1792. Jetzt: Abridged and with an Introduction by R. W. Wilcup, Chicago/London 1975.

¹² SB 83 f.

¹³ Hume veröffentlichte drei Essay-Sammlungen, davon die erste in mehreren Auflagen, die in Umfang und Zusammenstellung voneinander abweichen: a) *Essays Moral and Political*, 2 Bd., Edinburgh 1741/42, b) *Political Discourses*, Edinburgh 1752, c) *Four Dissertations*, London 1757. Alle diese Arbeiten erschienen erstmals 1758 gesammelt: *Essays and Treatises on several Subjects by David Hume*, London 1758. Diese vollständige Sammlung ist dann mehrfach neu aufgelegt worden, zuletzt posthum 1777. Alle diese Arbeiten Humes sind jetzt am leichtesten zugänglich in: PhW 3 und 4 oder in der von der Oxford-University-Press veranstalteten Ausgabe: *D. Hume, Essays. Moral, Political and Literary*, 1903, 1963, danach noch mehrfach (im folgenden: EMPL).

¹⁴ EMPL 75 ff.

¹⁵ Hg. von E. C. Mossner/J. V. Price, Edinburgh 1967.

¹⁶ SB 109–131.

¹⁷ SB 132–148.

¹⁸ EMPL 202 ff.

¹⁹ PhW 4, 309–363.

²⁰ PhW 2, 377–468. – Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von F. Paulsen, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 36, Leipzig 1894.

²¹ EMPL 585 ff.

²² EMPL 597 ff.

²³ Hume war der erste, der seinen Familiennamen der Aussprache entsprechend „Hume“ schrieb.

Ninewells, so benannt nach dem Landgut Ninewells in der Gemeinde Chirnside in der Grafschaft Berwickshire, waren einer der Seitenzweige der Familie des Earl of Home, die in Berwickshire bis ins 12. Jahrhundert hinein nachweisbar ist. Ebenso gehört die Familie der Mutter zu einem alteingesessenen Geschlecht. In beiden Familien war der Advokatenberuf Tradition; in der fernerer Verwandtschaft finden sich auch Geistliche. Politisch gehört die Familie zu den Whigs, zu den Befürwortern der Revolution von 1688, der Union Schottlands mit England von 1707 und der Thronnachfolge des Hauses Hannover (1714). Das religiöse Leben richtet sich ohne Überschwang nach den Regeln der presbyterianischen Church of Scotland. – 1722 bezog David zusammen mit seinem Bruder John die Universität Edinburgh und absolvierte dort den vierjährigen Grundkurs (Alte Sprachen, Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik), der gewöhnlich mit dem Magistergrad abschloß. Hume verließ aber 1725/26 – vermutlich aus familiären Gründen – die Universität schon vor dem Erwerb dieses Grades. Jahre des privaten Studiums schlossen sich an. Sie waren vor allem durch den Konflikt geprägt zwischen der Notwendigkeit, sich für eine berufliche Stellung zu qualifizieren, die ihm seinen Lebensunterhalt sicherte, und der schon auf der Universität entwickelten Neigung zu einem ganz den Wissenschaften gewidmeten Leben. Zunächst versuchte Hume, sich in der zeitüblichen Verbindung von privater Lektüre und dem Sammeln praktischer Erfahrungen in einem Lehrverhältnis auf eine juristische Karriere vorzubereiten. Er eignete sich auch soviel juristische Kompetenz an, daß ihm später (1746) im Gefolge des Generals St. Clair die offizielle Stellung des „Judge-Advocate“ in einem Expeditionscorps übertragen werden konnte. Aber schon während dieser juristischen Ausbildungszeit setzte er seine auf der Universität begonnenen philosophischen und literarischen Studien fort, und zu ihren Gunsten gab er 1729 – vermutlich bestimmt und unterstützt durch seinen väterlichen Freund, den Advokaten und Landbesitzer Henry Homes of Kames – das juristische Fach auf und widmete sich jetzt ausschließlich philosophischen Untersuchungen: der Grundlegung eines neuen Systems, dessen Umrisse ihm schon seit den Universitätsjahren vorgeschwebt hatten.²⁴ Aber die einseitige Lebensführung dieser Phase ungeduldiger Arbeit war bald von Beschwerden teils körperlicher, teils psychischer Art begleitet. Insbesondere stellte sich eine quälende Artikulationshemmung ein: „I had no hope of delivering my opinion with such Elegance and Neatness as to draw to the Attention of the World“.²⁵ Damit wird eines der fundamentalen Arbeitsziele Humes sichtbar: die Herausführung der Philosophie aus der Abgeschlossenheit der Schule durch ihre Verbindung mit der Literatur. Es zeigt sich, daß das Bemühen, Philosophie zum literarischen Ereignis zu machen, ursprüng-

²⁴ In dem für die posthume Ausgabe seiner Philosophischen Schriften bestimmten „Advertisement“ sagt Hume über seinen Treatise: „ . . . a work which the Author had projected before he left College, and which he wrote and published not long after“, SB 2.

²⁵ Mossner 66.

lich nicht Erleichterung, sondern Erschwerung war. Die Schwierigkeiten ließen den Gedanken an „something more effectual, than I had hitherto try'd“²⁶ aufkommen und führten zu dem Entschluß, in ein Handelshaus in Bristol einzutreten. Aber schon die Reise über London bot Gelegenheit zu gründlicher, befreiender Selbstbesinnung²⁷ und so begab sich Hume schon nach wenigen Monaten – die Beschäftigung in Bristol hatte sich schnell als völlig „unpassend“²⁸ erwiesen – nach Frankreich, mit der Absicht, in Zurückgezogenheit seine Studien fortzusetzen und abzuschließen.²⁹ Nach Aufenthalt in Paris und Reims fand Hume in La Flèche (Anjou) den Ort, der diejenige Verbindung von Ruhe, Wohlfeilheit und besten wissenschaftlichen Arbeitsbedingungen (in Gestalt der Bibliothek des örtlichen Jesuitenkollegs)³⁰ bot, die es ihm ermöglichte, bei sparsamster Lebensführung und konzentrierter Arbeit den langgeplanten „Treatise of Human Nature“ niederzuschreiben.³¹ – 1737 kehrte Hume nach England zurück. Zunächst nach London, um den Druck der beiden ersten Bücher des Treatise zu überwachen, und dann Anfang 1739 nach Edinburg bzw. Ninewells. Die folgenden sechs Jahre in Schottland bescherten Hume zwei Enttäuschungen und eine Genugtuung: Die erste Enttäuschung bestand in dem literarischen Mißerfolg des Treatise. Im Untertitel hatte Hume sein Werk als Durchführung der jüngst von Pope mit erheblicher Resonanz erhobenen Forderung „account for moral, as for natural things“³² empfohlen und im Blick auf die hitzige Debatte zwischen Deisten³³ und Verteidigern der offenbarten Religion³⁴ hatte Hume den Eindruck gehabt: „My Principles are . . . so remote from all the vulgar Sentiments on this Subject, that were they to take place, they would produce almost a total Alternation in Philosophy . . .“³⁵ Tatsächlich aber löste die Veröffentlichung nur das allergeringste und überwiegend negative Echo aus, obwohl – oder weil? – Hume den anstößigen Abschnitt „Of Miracles“ zurückbehalten hatte.³⁶ „Never literary attempt was more unfortu-

²⁶ Mossner 80.

²⁷ Mossner, 81 ff., nimmt an, daß Hume die Krise durch eine Art Selbstanalyse überwunden habe.

²⁸ EMPL 608.

²⁹ EMPL 608.

³⁰ In ihm war Descartes erzogen worden.

³¹ EMPL 608 f.

³² Mossner 76.

³³ Besonders: Matthew Tindale, *Christianity as old as the Creation: Or, The Gospel a Republication of the Religion of Nature*, London 1731.

³⁴ Besonders Joseph Butler, *The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature*, London 1736 – Hume versuchte, in London Butler vorgestellt zu werden und ihm ein Exemplar des Treatise zuzuschicken, und bewahrte eine lebenslange Hochschätzung der Schriften Butlers. Es ist Butlers Position, die in Humes „Dialogues concerning Natural Religion“ von Cleanthes vertreten wird; Philo vertritt Humes eigene Position (vgl. Mossner 112 ff.).

³⁵ Mossner 113. – Im Abstract sagt Hume über den Treatise: „Throughout of this whole book, there are great pretensions to new discoveries in philosophy“ (Tr I 352).

³⁶ Mossner 112 ff., 117 ff.

nate than my Treatise of Human Nature. It fell *dead-born from the press*, without reaching such distinction as ever to excite a murmur among the zealots“.³⁷ Das Ziel einer zehnjährigen Anstrengung war fürs erste verfehlt. – Die Schrift erregte aber immerhin so viel Aufmerksamkeit, daß auch ein zweiter Versuch Humes bzw. seiner Freunde, ihm zu einer literarischen Existenzgrundlage zu verhelfen, fehlschlug: Die Kandidatur für den Lehrstuhl „of Ethics and Pneumatical Philosophy“ (Metaphysik) an der Universität Edinburg.³⁸ Gegen eine vom rechten Flügel der Edinburger Geistlichkeit in Umlauf gebrachte Verdächtigung Humes wegen „Heresy, Deism, Scepticism, Atheism etc. etc.“³⁹ versuchte dieser sich zwar durch eine Flugschrift selber zu verteidigen,⁴⁰ sah sich dann aber doch im Juni 1745 zum Rückzug seiner Kandidatur gezwungen. – Die große Genugtuung dieser Jahre bestand in dem eindeutigen buchhändlerischen Erfolg der 1741/42 veröffentlichten „Essays Moral and Political“. Hume sah sich dadurch in dem Urteil bestätigt, daß der Mißerfolg des Treatise „had proceeded more from the manner than the matter“.⁴¹ Die Erfahrung, einen das Publikum erreichenden Stil gefunden zu haben, führte zu dem Plan einer möglichen Neuformulierung der Philosophie des Treatise. Diese hat Hume dann in den 50er Jahren vorgelegt. Zunächst war aber die Sicherung der materiellen Existenz noch nicht gefunden. Dieses Problem führte Hume zwischen 1745 und 1749 in eine Reihe von Stellungen, in denen er – abgesehen von Erfahrungen der großen Welt und lebenslangen Freundschaften – die finanziellen Mittel erwarb, die ihm 1749 die Erfüllung seines Jugendwunsches nach einem einigermaßen auskömmlichen unabhängigen Leben im Dienste der Literatur und Wissenschaft ermöglichten: 1745 übernahm Hume eine Tutorenstelle bei dem Herzog von Anandale, die aber wegen persönlicher Unstimmigkeiten schon nach einem Jahr wieder aufgegeben wurde. Im Frühjahr 1746 trat er in die Stellung eines Sekretärs, später zugleich eines auch vom Staat besoldeten „Judge-Advocate“ beim General St. Clair ein, der zunächst den Auftrag hatte, mit einem Expeditions-corps den nordamerikanischen Siedlern gegen die Franzosen zu Hilfe zu kommen, als aber dieser Plan sich zerschlug, im Spätsommer 1746 zu einem Angriff auf Lorient in der Normandie beordert wurde. An diesem kurzen Feldzug nahm Hume teil. Im Herbst des kommenden Jahres nahm Hume auf Einladung des Generals abermals als sein Sekretär an einer militärischen Gesandtschaft nach Wien und Turin teil.⁴²

³⁷ EMPL 608.

³⁸ Mossner 153 ff.

³⁹ Mossner 156 f.

⁴⁰ S. o. Anm. 15.

⁴¹ Mossner 140.

⁴² Die Reise führte über die Niederlande, Köln, Frankfurt, Regensburg, donauabwärts nach Wien und von dort über die Steiermark, Kärnten, Tirol, die Lombardei nach Mantua, Mailand und Turin, dann über Lyon und Paris zurück nach London. Über Deutschland heißt es in Humes Reisetagebuch: „Germany is undoubtedly a very fine Country, full of industrious honest People, and were it united, would be the greatest Power ever was in the World. The common People are here almost everywhere much

Während dieser Reise las Hume die soeben erschienene Schrift Montesquiens „L'Esprit des Loix“. Umgekehrt beeindruckten Montesquieu die 1748 in der 3. Auflage erschienen Essays Humes so sehr, daß er einen Schriftwechsel mit Hume eröffnete.⁴³ Nach Beendigung seiner Dienste bei St. Clair konnte Hume feststellen: „My Appointments, with my Frugality, had made me reach a Fortune, which I called independent, though most of my Friends were inclined to smile, when I said so: In short I was now Master of near a thousand Pounds.“⁴⁴ Von 1749 bis 1763 lebte Hume in Schottland; seit 1751 – dem Jahr der Verheiratung seines Bruders – nicht mehr in Ninewells, sondern in Edinburgh: „I removed from the country to the town, the true scene for a man of letters“.⁴⁵ Sich selbst so zu bezeichnen, hatte Hume nun mehrere Gründe: *Einmal* war er durch den Erfolg seiner Essays zu nationalem und internationalem Ansehen gelangt.⁴⁶ 1748 veröffentlichte er die „Philosophical Essays concerning Human Understanding“ (Neufassung des ersten Buches des Treatise), zuversichtlich auf Anonymität verzichtend und unter Ein-schluß des Abschnittes „Of Miracels“. 1751 folgte die Neufassung des dritten Buches des Treatise: „Inquiry concerning the Principles of Morals“ (das Hume rückblickend für sein bestes Werk hielt)⁴⁷, und 1752 die „Political Essays“, durch deren ökonomische Beiträge Hume zu einem der ersten Fürsprecher einer Ersetzung des merkantilistischen durch das liberale, auf Freihandel bestehende Wirtschaftssystem wurde.⁴⁸ Der buchhändlerische Erfolg gab seiner Selbsteinschätzung recht: Schon 1753 konnte Hume erstmals eine gesammelte Ausgabe seiner bisherigen Schriften auf den Markt bringen.⁴⁹ – *Zum anderen* war Hume auch insofern „men of letters“, als er die Jahre 1752–62 dem umfangreichsten literarischen Unternehmen seines Lebens widmete: der Abfassung der „History of England“. Die schon lange gesuchte Gelegenheit zu dieser historischen Arbeit fand er durch die 1752 erfolgte Übertragung der Bibliothekarsstelle an der „Advocates Library“ in Edin-

better treated and more at their Ease, than in France; and not very much inferior to the English, notwithstanding all the Airs the latter give themselves. There are great advantages in Travelling and nothing serves more to remove Prejudices: For I confess I had entertained no such advantageous Idea of Germany: And it gives a Man of Humanity Pleasure, to see, that so considerable a Part of Mankind as the Germans are in so tolerable a condition“ (Mossner 210).

⁴³ Vgl. Mossner 218, 229, 267, 423.

⁴⁴ EMPL 609.

⁴⁵ EMPL 611.

⁴⁶ 1748 war die erste Essay-Sammlung, etwas verändert, in dritter Auflage erschienen.

⁴⁷ EMPL 611.

⁴⁸ Um den in der Sammlung enthaltenen Essay „Of the Populousness of Ancient Nations“ kam es mit dem Rev. R. Wallace, der zur gemäßigten Partei des schottischen Klerus gehörte, zu einer wissenschaftlichen Kontroverse, die auch außerhalb Englands bekannt und berühmt wurde, vor allem wegen des höflichen und zuvorkommenden Stiles, in dem sie geführt wurde (vgl. Mossner 260–268).

⁴⁹ Zur Geschichte der verschiedenen Sammelausgaben der Essays vgl. Th. H. Grose, History of the Editions, in: PhW 3, 15–86.

burg, einer der größten und berühmtesten Bibliotheken der Britischen Inseln. — *Schließlich* war Hume aber auch insofern „men of letters“, als er inmitten eines Kreises befreundeter, gleichfalls der Förderung von Literatur und Wissenschaft hingebener Intellektueller — teils aus dem Juristenstand, überwiegend aber aus den Reihen des liberalen Flügels der Edinburger Geistlichkeit — das Zentrum des literarischen Lebens Edinburgs und Schottlands bildete.⁵⁰ Diese Freundschaften litten nicht im geringsten unter den Differenzen in „spekulativen“ Fragen (insbesondere das Verhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion betreffend):⁵¹ Nach einer Abendgesellschaft bei dem Rev. Dr. John Jardine lehnte Hume es höflich ab, daß ihm jemand die Treppe hinableuchtete. Prompt stürzte er. Jardine eilte Hume zu Hilfe mit dem schlaun Kommentar: „Davie, I have often told ye that ‚natural licht‘ is no sufficient“.⁵² Freilich wurde Hume auch Zentrum des öffentlichen Streites und Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung von Befürwortern und Gegnern der Aufklärung, die die Church of Scotland im 18. Jahrhundert erschütterte.⁵³ Bei seinen Freunden und Bekannten wegen seines Talents zur Freundschaft, seiner Aufrichtigkeit und tätigen Nächstenliebe⁵⁴ als „le bon David“ und später „St. David“ bekannt,⁵⁵ war er seit den Ereignissen der Jahre 1744/45 gleichzeitig in der Öffentlichkeit, soweit sie unter dem Einfluß des evangelikalen Flügels der Geistlichkeit stand, als „the great Infidel“⁵⁶ zum Sprichwort geworden. Hatten dem die Veröffentlichungen seit 1748 Vorschub geleistet, so erreichte der Kampf seinen Höhepunkt in dem 1755 und 1756 unternommenen Versuch, Hume aufgrund seiner Irrlehren, seiner Angriffe gegen die Prinzipien der geoffenbarten Religion und seines angeblichen Atheismus durch die „General Assembly“ öffentlich verurteilen und exkommunizieren zu lassen.⁵⁷ Beidemal schlug der Versuch fehl. Es setzten sich die Argumente der gemäßigten Laien und Geistlichen durch, die Kirchenzucht müsse in einer den Bedingungen der Zeit angemessenen Weise und so ausgeübt werden, daß der Nutzen größer als der Schaden sei.⁵⁸ So ermöglichten es Hume seine geistlichen Freunde aus dem liberalen Lager zwar, in Edinburg zu bleiben, aber die Rücksichtnahme auf die Opposition veranlaßte ihn doch, im folgenden Jahr bei der Veröffentlichung der „Four Dissertations“ im letzten Augenblick die beiden Essays

⁵⁰ Vgl. Mossner 272 ff.

⁵¹ Vgl. die an den Rev. John Home gerichtete Widmung der „Four Dissertations“, in: PhW 4, 439 ff.

⁵² Mossner 277.

⁵³ Vgl. M. Chibnall, Art.: Schottland, Kirchengeschichte, RGG³ V Sp. 1502–1508, bes. 1505 f.

⁵⁴ Hume kapitalisierte sein Bibliothekarsgehalt und ließ die Zinsen dem blinden Dichter Thomas Blacklock zukommen (Mossner 253 ff.); 1755 resignierte er zugunsten des dringend eines Unterhalts bedürftigen F. Ferguson (Mossner 254).

⁵⁵ Vgl. Mossner 4, 318, 529, 367, 487, 566.

⁵⁶ Mossner 588.

⁵⁷ Mossner 336 ff.; bes. 342 ff., 345 f. (die gegen Hume vorgebrachten Anklagen).

⁵⁸ Zu diesen Argumenten der gemäßigten Partei vgl. Mossner 348 f.

„On Suicide“ und „On the Immortality of the Soul“ zurückzuziehen,⁵⁹ und vor allem zu dem –widerstrebenden – Verzicht auf Veröffentlichung der „Dialogues concerning Natural Religion“. ⁶⁰ – In einen Streit ganz anderer Art geriet Hume in denselben Jahren aufgrund seines ersten Bandes seiner „History of England“; insbesondere wegen seiner unparteiischen Darstellung der Ereignisse, die zur Hinrichtung Charles I. (1669) geführt hatten. Man war allseits entsetzt über einen Historiker, der es gewagt hatte „to shed a generous tear for the fate of Charles I.“ ⁶¹ Trotz aller Anfechtungen, die dieses Werk anfangs für Hume mit sich brachte,⁶² und obwohl er am eigenen Leibe erleben mußte, daß die Whig-Partei Macht über die Besetzung aller Stellen in „Staat und Literatur“ besaß,⁶³ gab Hume nicht nach, sah sich bei späteren Überarbeitungen des Werkes vielmehr in allen Fällen zu Änderungen zugunsten der Tory-Partei veranlaßt.⁶⁴

1763, nach Beendigung des Siebenjährigen Krieges, erreichte Hume eine Einladung des Duke of Hertford, ihn als Sekretär auf den Botschaftsposten nach Paris zu begleiten. Hume nahm das Angebot, zunächst widerstrebend, an. Er lebte in Paris im Gefolge des Botschafters vom Herbst 1763 bis zum Sommer 1765, zuletzt als offizieller Botschaftssekretär. Nach der Ernennung Hertfords zum Gouverneur von Irland blieb Hume als „chargé d'affaires“ bis zur Ankunft des neuen Botschafters zurück. Im Januar 1766 kehrte er heim nach England. – Diese zweieinhalb Jahre gestalteten sich zum glänzenden äußeren Höhepunkt in Humes Leben. Mit dem Erscheinen der „History of England“ war sein literarisches Schaffen abgeschlossen. Nach den mancherlei Zurücksetzungen in Schottland und England wurde ihm jetzt in Paris die Genugtuung zuteil, von den Großen der Welt als europäische Berühmtheit umworben und geehrt zu werden: „They consider me as one of the greatest geniusses“ ⁶⁵ Hume verkehrte bei Hofe, in den Salons und in den Haushaltungen der höchsten Pariser Gesellschaft. Von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung war die Beziehung zur Comtess des Boufflers, die zuerst brieflich von letzterer mit dem noch in Edinburg lebenden Philosophen und Historiker angesprochen worden war und sich dann zu einem engen persön-

⁵⁹ Vgl. Mossner 319 ff.

⁶⁰ Bis 1763 lehnte sich Hume gegen den Rat wohlmeinender Freunde auf, die Dialoge nicht zu Lebzeiten zu veröffentlichen (Mossner 319 ff.). Eine seiner letzten Sorgen vor seinem Tode war es, einen Herausgeber zu finden: A. Smith lehnte ab, der Verleger Strahan kam der Aufgabe innerhalb der testamentarisch festgesetzten Frist von 2 Jahren nicht nach. Erst Humes Neffe David Hume erfüllte den letzten Willen seines Onkels.

⁶¹ EMPL 611.

⁶² EMPL 611 f. – Aufgrund eines Buchhändlerkomplotts, das ein bemerkenswertes Beispiel frühliberaler Marktmanipulation darstellt, war zunächst auch der Verkauf schleppend (vgl. Mossner 312 ff.).

⁶³ EMPL 612. – Nicht Hume, sondern der Rev. W. Robertson, einer der Führer der gemäßigten Partei des schottischen Klerus und Verfasser der „History of Scotland“ (bei deren Drucklegung 1759 Hume Hilfe leistete, Mossner 346) erhielt 1763 Stellung und Gehalt eines „Historiographer Royal for Scotland“ (Mossner 421).

⁶⁴ EMPL 612 f.

⁶⁵ Mossner 441 ff.

lichen Verhältnis vertiefte, das Hume zu bemerkenswerten Äußerungen von Liebe und Hochachtung veranlaßte.⁶⁶ Der persönliche Verkehr mit den führenden Intellektuellen der französischen Hauptstadt – d'Alembert, Diderot, Helvétius, Duclos, d'Holbach, Turgot⁶⁷ – dürfte freilich an Bedeutung für Hume nicht an den früheren brieflichen Verkehr mit Montesquieu herangereicht haben: Weder der dogmatische Atheismus des Kreises um d'Holbach, noch der Materialismus Helvétius', noch auch die ökonomische Theorie der Physiokraten fanden seine Zustimmung. Aber eine negative Auswirkung hatte Humes Bekanntschaft mit den Pariser Intellektuellen auf sein persönliches Verhalten zu J. J. Rousseau, das kurz vor Humes Abreise aus Frankreich im Dezember 1765 zustande kam:⁶⁸ Hume hatte seine Hand zu dem Bemühen verschiedener Freunde und Bewunderer Rousseaus gereicht, dem unter elenden Bedingungen im Schweizer Exil lebenden Schriftsteller im liberalen England eine Arbeits- und Lebensmöglichkeit zu verschaffen, ohne dabei dem Unabhängigkeits- und Freiheitsgefühl Rousseaus zu nahe zu treten. Hume sollte Rousseau mit nach England nehmen, ihm in der Umgebung Londons und in der Nähe der Buchhändler eine Wohnung suchen und sich um eine Pension des englischen Königs für Rousseau bemühen. Der Plan mißlang völlig: Zwar ging Rousseau im Januar 1766 mit Hume nach England und wurde in London mit einer aus Achtung und Neugierde vermischten Aufmerksamkeit empfangen. Aber eine geeignete Wohnung ließ sich lange nicht finden und schließlich nahm Rousseau das Angebot eines Hauses weit außerhalb auf dem Lande an. Hier nährte er – auch aufgrund von Sprachschwierigkeiten – von allem Verkehr abgeschnitten den schon in Paris und auf der Reise an skurrilen Zufälligkeiten entzündeten Verdacht, von Hume in Absprache mit der Pariser Intelligenzia auf raffinierte Weise entführt und seiner Freiheit beraubt worden zu sein, wies eine angebotene Pension schroff zurück und brach schließlich in öffentliche Verdächtigungen Humes aus, so daß dieser sich zu öffentlicher Gegendarstellung veranlaßt sah. Der Bruch war unheilbar. Rousseau, der sich schließlich als Staatsgefangener wählte, verließ das Land fluchtartig im März 1767.⁶⁹ Die Rousseau-Affäre hatte Hume in Kontakt mit dem Secretary of State, Northern Department, General S. Conway, Bruder des Duke of Hertford, gebracht. Der General bot Hume im Frühjahr 1767 die Stelle eines Under-Secretary of State in seinem Department an. Hume nahm sie aus dem Gefühl der Verpflichtung gegenüber der Hertford-Familie heraus an.⁷⁰ Seine Amtsgeschäfte endeten im Juni 1768 mit der Demission Conways. Verbindungen mit der Londoner

⁶⁶ Vgl. Mossner 456 ff. – Mossner vermutet mit nicht von der Hand zu weisenden Gründen, daß die Comtesse auch letztlich für die unvermutete Einladung des Duke of Hertford an Hume und damit für den ganzen Frankreichaufenthalt Humes verantwortlich gewesen sei: l. c. 425 ff.

⁶⁷ Mossner 475 f.

⁶⁸ Zur ganzen Rousseau-Affäre vgl. Mossner 507 ff.

⁶⁹ Mossner 535 f.

⁷⁰ Mossner 533 ff.

Gesellschaft und die Korrekturen einer Neuauflage seiner „History of England“ hielten Hume in London fest bis zu seinem endgültigen Rückzug nach Edinburg im Spätsommer 1769: „I returned to Edinburgh . . . very opulent (for I possessed a revenue of £ 1000 a year) with the prospect of enjoying long my ease, and of seeing the increase of my reputation“.⁷¹

Diese letzte Hoffnung wurde für Hume nur durch den bemerkenswerten buchhändlerischen und gesellschaftlichen Erfolg des von dem Aberdeener Philosophen James Beattie 1770 veröffentlichten „Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism“ gestört, der heftige Angriffe auf Hume enthielt.⁷² Die andere Hoffnung erfüllte sich in den ersten Jahren aufs schönste: Hume baute ein großes Haus in der Edinburger New-Town, genoß das Leben im Kreise seiner Freunde und der Familie seines Bruders und trat augenblicksweise sogar dem Gedanken an eine späte Heirat nahe. Eine im Frühjahr 1775 manifest auftretende Darmerkrankung erwies sich als unheilbar. Hume sah seinem Tod als der endgültigen Auflösung seiner Person ruhig entgegen und benutzte die Zeit zum bewußten Abschied von allen Freunden. Adam Smith berichtet⁷³ von einem Gespräch mit dem todkranken Hume über Lucians Totengespräche: Hume habe nach Argumenten gesucht, mit denen er selbst vom Fährmann Charon einen Aufschub erlangen könne und schließlich gesagt: „I might still urge ‚Have a little patience good Charon; I have been endeavoring to open the eyes of the Public. If I live a few years longer, I may have the satisfaction of seeing the downfall of some of the prevailing systems of superstition‘. But Charon would then loose all temper and decency. ‚You loitering rogue, that will not happen these many hundred years. So you fancy I will grant you a lease for so lang a term? Get into the boat this instant, you lazy loitering rogue“.

– Am Sonntag, den 25. August 1776, starb Hume, am 29. wurde er beigesetzt. Als der Sarg aus dem Hause getragen wurde, bemerkte einer aus der zuschauenden Menge: „Ah, he was an Atheist“, worauf ein anderer erwiderte: „No matter, he was an honest man“.⁷⁴

2.1 Für Hume ist die Science of Man *thematisch* zentral, weil alle Wissenschaften entweder nur Teile dieser Wissenschaft sind (nämlich: „Logic, Morals, Criticism and Politics“) oder, soweit sie andere Gegenstände haben („Mathematics, Natural Philosophy and Natural Religion“), sich doch wenigstens als menschliche Erkenntnis formal im Rahmen der menschlichen Natur und ihres Erkenntnisvermögens bewegen.⁷⁵ *Methodisch* ist ihre Wissenschaftlichkeit dadurch zu sichern, daß auch sie, wie zuvor schon die „Natural Philosophy“, auf „experience and observation“ begründet wird;⁷⁶ mit dem

⁷¹ EMPL 614.

⁷² Mossner 577 ff.

⁷³ In einem Brief an Humes Verleger W. Strahan vom 9. November 1776, in: PhW 3, 9 ff., dort das Zitat S. 11.

⁷⁴ Mossner 603.

⁷⁵ Tr I 40 f., 338.

⁷⁶ Hume weist auf diese Absicht durch den Untertitel des Treatise hin: „ . . . being an Attempt to introduce the experimental Methode of Reasoning into Moral Subjects“.

Ziel, an dieser selber – also ohne über die Erfahrung hinauszugehen – die allgemeinen Prinzipien zu entdecken, aus denen alle Einzelwirkungen erklärt werden können.⁷⁷ Dieses methodische Programm legt zunächst fest, *wo* die Phänomene der menschlichen Natur ausschließlich zu suchen sind: ausschließlich im Bereich der Erfahrung. Die Untersuchung der menschlichen Natur hat nicht bei einem Begriff – sei es des Menschen als vernünftiges Wesen oder der Seele als geistige Substanz⁷⁸ – anzusetzen, sondern wird zur Untersuchung menschlicher Erfahrung (2.2 und 2.3). Aus deren Resultat, also aus dem sich aus ihr ergebenden Begriff von der Verfassung der menschlichen Natur und ihres Vermögens, muß dann auch die Angemessenheit der von Hume gewählten Methode begriffen werden können (2.4).

2.2 Den Inbegriff menschlicher Erfahrung („whatever can be present to the mind, whether we employ our senses, or are actuated with passion, or exercise our thought and reflection“) nennt Hume „perception“.⁷⁹ Alle Perzeptionen zerfallen vollständig in zwei Klassen: „impressions“ und „ideas“.⁸⁰ Impressionen sind diejenigen Perzeptionen, in denen der Geist „fühlt“, was „gegenwärtig“ ist; insofern sind sie auch die besonders „lebhaften“, „starken“ (einflußreichen, wirksamen) Perzeptionen. Ideen sind diejenigen Perzeptionen, in denen der Geist auf dasjenige reflektiert, was nicht mehr – oder noch nicht – gegenwärtig ist; insofern sind sie die „undeutlicheren“ und „schwächeren“ (weniger einflußreichen, weniger wirksamen) Perzeptionen.⁸¹ Die Unterscheidung ist für Hume gleichbedeutend mit und gleich evident wie die Unterscheidung „betwixt feeling and thinking“; also zwischen „sensation“, „passion“, „emotion“ auf der einen und „reflection“, „memory“, „imagination“, „reasoning“ auf der anderen Seite.⁸²

Das *eine, durchgehende* Thema der Science of Man (und d.h. zunächst: des Treatise) ist nun die Bestimmung des *Abhängigkeitsverhältnisses zwischen diesen beiden Perzeptionsarten*.⁸³ Hier gilt grundsätzlich: „All our ideas . . . are derived from our impressions“;⁸⁴ „ideas“ sind „copies“ der Impressionen.⁸⁵ Dabei gilt, daß jede einfache Impression die ihr entsprechende einfache Idee mit sich führt.⁸⁶ Nun sind es die Ideen, auf die unsere Sprachzeichen verweisen. Weil dabei aber die Ideen ihrerseits nur Abbild der Impressionen sind, geben also *letztlich* auch erst diese den sprachlichen Ausdrücken ihre Bedeutung. Ausdrücke werden also hinsichtlich ihrer Bedeutung („idea“) geklärt, indem die Frage beantwortet wird, „from what impression

⁷⁷ Tr I 42, 337.

⁷⁸ Tr I 42.

⁷⁹ Tr I 339.

⁸⁰ Tr I 45, 339.

⁸¹ Tr I 339.

⁸² Tr I 45, 339.

⁸³ Tr I 48.

⁸⁴ Tr I 339, 48 f.

⁸⁵ Tr II 47, 50; SB 18 f., – „impressions“ als ursprüngliches „object“ der Ideen: SB 60, Z. 21, 63, Z. 6.

⁸⁶ Tr I 47. – Die einfachen Ideen sind also nicht willkürliche Gebilde.

is that supposed idea derived?“⁸⁷ Dabei ist vorausgesetzt, daß alle Impressionen in sich so „clear and evident“ (vgl. Descartes) sind, daß sie keinen Streit zulassen.⁸⁸ Was diese Abhängigkeit der Ideen von den Impressionen einschließt und wie dementsprechend die Untersuchung vorzugehen hat, kann erst verstanden werden, wenn die „neue“, und zwar eigentümlich weite Bedeutung, die Hume dem Ausdruck „impression“ gegeben hat,⁸⁹ voll in Rechnung gestellt wird:

„Impression“ ist *alles*, dessen Gegenwart wir föhlend inne sind; und d.h. nicht nur diejenigen Eindrücke, die „originally,⁹⁰ from unknown causes“ im Bewußtsein auftauchen, sondern auch die Eindrücke von den jene ursprünglichen Eindrücke abbildenden „ideas“; die ersteren nennt Hume „impressions of sensation“, die zweiten „impressions of reflection“.⁹¹ Und eben deshalb, weil jede Idee ihrerseits in einer „impression of reflection“ zum Bewußtsein kommt, kann auch sie wieder in einer „sekundären Idee“ abgebildet werden.⁹² – Zu den originären „impressions of sensation“ zählen für Hume a) Körpergefühle (z.B. „heat or cold“),⁹³ b) Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen („pain“/„pleasure“; durch diese Gefühle wird „Gutes“ und „Übel“ definiert, sodaß sie auch Gefühle des Guten und Bösen heißen könnten),⁹⁵ c) ein ursprüngliches Gefühl des Selbst,⁹⁶ d) ursprüngliche Instinkte^{96a} sei es der Imagination⁹⁷ oder des Strebens, z.B. nach Vereinigung mit dem Guten bzw. Vermeidung des Schlechten.⁹⁸ – „Impressions of reflection“ sind die „direct“⁹⁹ passions: „Joy“/„grief“, „hope“/„fear“, „desire“/„aversion“,¹⁰⁰ sowie die „indirect“¹⁰¹ passions: „pride“/„humility“,¹⁰² „love“/

⁸⁷ Tr I 340; SB 22.

⁸⁸ Tr I 340.

⁸⁹ Tr I 339 – Die Veränderung gilt gegenüber der Bedeutung des Ausdrucks bei Locke.

⁹⁰ Hume unterscheidet strikt „original“ (originär, ursprünglich) von „natural“ (natürlich). Nicht alles Natürliche ist ursprünglich; vielmehr gehört es zur originären Konstitution des Geistes, natürliche Phänomene über die originären hinaus zu bilden.

⁹¹ Tr I 51 ff. und (mit etwas anderer Grenzziehung zwischen primären und sekundären Impressionen) II 37.

⁹² Tr I 50.

⁹³ Tr I 51.

⁹⁴ Tr I 51.

⁹⁵ PhW 4, 139; Tr II 37, 176.

⁹⁶ Tr II 41. – Dieses originäre Selbstgefühl ist die Bedingung der Möglichkeit aller sekundären Selbstgefühle. Die sekundäre Idee der persönlichen Identität ist also die Idee eines Kompositums aus „impressions of imagination“ und „impressions of reflection“. – Es liegt nahe, die Gründe für die originäre Qualität des Selbst in den Körpergefühlen zu sehen; aber diese Frage schneidet Hume nicht an.

^{96a} Tr I 340, Z. 5 ff.

⁹⁷ Sie regeln die „operations we perform in our reasonings“ (Tr I 40); vgl. u. S. 43. Die Ideen von Zeit und Raum gehören nicht zu den ursprünglichen Voraussetzungen der Imagination, sondern erst zu deren Resultaten: Tr I 81 ff., 84 ff.

⁹⁸ Tr II 176, Z. 231 f., 177, Z. 17.

⁹⁹ Objekt und Ursache fallen zusammen.

¹⁰⁰ Tr II 176 ff.

¹⁰¹ Objekt und Ursache sind als unterschiedene aufeinander bezogen.

¹⁰² Tr II 38 ff.

hatred“.¹⁰³ – Drei weitere, für die „Science of Man“ grundlegend wichtige Impressionen werden von Hume ohne ausdrückliche Kennzeichnung als „originär“ oder „sekundär“ in Anschlag gebracht: a) die Impression des Wollens oder Handelns, d. h.: „the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motive of our body, or an new perception of our mind“.¹⁰⁴ Das „knowingly“ weist diese Impression den sekundären zu; fraglich ist aber, ob Hume eine – originäre – Selbstimpression¹⁰⁵ annimmt ohne Handlungs- und Willensimpression (bzw. annehmen kann). b) Wir werden Humes ausdrücklichen Nachweis¹⁰⁶ kennenlernen, daß auch die moralische Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ („virtue“/„vice“) in einer Impression vollzogen wird.¹⁰⁷ Da dieses Gefühl sich jedenfalls auf eine zum Willensmotiv gewordene „passion“¹⁰⁸ richtet, kann sie selber nur eine „impression of reflection“ sein. c) Die Frage ist aber, ob nicht die – nicht nur dem Gefühl für Tugend und Laster zugrundeliegende, sondern diese selber ausmachende¹⁰⁹ – „Humanität“,¹¹⁰ „Sympathie“¹¹¹ als Freude am und als Streben nach dem Wohlergehen der Gattung¹¹² letztlich als primäre Impression angesprochen werden muß. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann das Wohlergehen der Gattung mehr als nur ein Mittel (oder Implikat) der Selbstliebe, nämlich ein Gutes (angenehm Erlebtes) in sich selber sein.¹¹³

Diese Unterscheidung zwischen primären und sekundären Impressionen wird nun für Hume Anlaß zu einer folgenreichen Entscheidung: Er erklärt die primären Impressionen als nicht zum Gegenstandsbereich der Science of Man (moral philosophy) gehörig.¹¹⁴ Diese ist auf die sekundären, selbst schon durch Ideen bestimmten Impressionen eingeschränkt.¹¹⁵ Dementsprechend hat die Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Impressionen und Ideen, Passion und Imagination, nun nicht mit der Untersuchung der primären Impressionen, sondern mit der Untersuchung der Ideen (des Denkens) einzusetzen.¹¹⁶ Dem ist der erste Teil der Science of Man (und d. h. das erste Buch des Treatise) gewidmet. Es folgen im 2. und 3. Buch die Untersuchungen der durch bestimmte Ideen geprägten „impressions of

¹⁰³ Tr II 83 ff.

¹⁰⁴ Tr II 143; vgl. auch SB 64.

¹⁰⁵ Vgl. o. Anm. 96.

¹⁰⁶ Tr II 192 ff.; SB 285 ff.

¹⁰⁷ Tr II 204. – Diese Unterscheidung betrifft Personen und Handlungsweisen, die o. Anm. 95 erwähnte Sachen.

¹⁰⁸ Tr II 155 f., 215. – Diese kann entweder primär oder sekundär sein.

¹⁰⁹ Dazu s. u. Abschnitt 2.2.3.

¹¹⁰ Tr II 210; SB 235, 272, 286, 303.

¹¹¹ SB 221, 276.

¹¹² Vgl. SB 180, Z. 17, 203, Z. 33, 232, Z. 4, 279, Z. 7, 306, Z. 11.

¹¹³ Das ist die Pointe von SB 285 ff., besonders 301.

¹¹⁴ Eher gehören sie zur „natural philosophy“: Tr I 52, II 37.

¹¹⁵ Tr I 52, II 37. – Wo dies übersehen wird, wird schon der Gegenstand der Humeschen Science of Man falsch bestimmt.

¹¹⁶ Tr I 532.

reflection“, also der Passionen im allgemeinen (Buch II) und der als tugendhaft zu beurteilenden im besonderen (Buch III).

2.2.1 Der erste Teil in Humes *Science of Man* ist der Sache nach eine Theorie der Imagination. Sie geht von der Beobachtung aus, daß das imaginierende Denken frei, zur willkürlichen Kombination des durch die primären Impressionen gewonnenen Materials fähig ist,¹¹⁷ und fragt nach den Grenzen dieses „empire of the imagination“. ¹¹⁸ Diese ergeben sich aus der Abhängigkeit des Denkens (aller „operations of reasoning“) von dem Prozeß der Impressionen und betreffen einerseits die Möglichkeiten der Zusammensetzung von Ideen, andererseits die Wahrheitsgewißheit: – Die Zusammensetzung von Ideen kann nur entweder aufgrund der Relation der Ähnlichkeit, oder aufgrund der Relation der Kontiguität oder schließlich aufgrund der Kausalrelation erfolgen.¹¹⁹ Damit ist der Rahmen abgesteckt, in dem sich auch alle Sprachen bewegen.¹²⁰ – Nur die Wahrheit von Erkenntnissen über die Relation zwischen Ideen wird durch Beweis gewiß.¹²¹ Nicht die Wahrheit einer Tatsachenerkenntnis. Deren Gewißheit gründet ausschließlich in der Evidenz der „impressions of sensation“ und des Gedächtnisses. Wie kann die Tatsachenerkenntnis über die Grenzen von Sensation und Gedächtnis hinausgelangen und zur Wahrheit gebracht werden? Auf Tatsachen „beyond the present testimony of our senses or the records of our memory“ führt überhaupt nur die Kausalrelation.¹²² Es stellen sich also die Fragen: Woher wir die Relationen zwischen dem sinnlich Bezeugten oder Erinnerungten und seinen Ursachen oder Folgen kennen, wodurch sie uns zu Schlüssen über das Gegenwärtige und Erinnerungte hinaus befähigen und welche Wahrheitsgewißheit diese Schlüsse besitzen:

a) Es ist ausschließlich die Erfahrung (Gesamtheit der eigenen Perzeptionen), aus der wir die Kausalrelation zwischen dem Gegenwärtigen oder Erinnerungten und dessen Ursachen bzw. Folgen als konstantes Aufeinanderfolgen kennen.¹²³ Dieser bisher als konstant perzipierte Folgezusammenhang erlaubt uns aber nur dann, über den Bereich unserer eigenen Perzeptionen (das Erinnerungte und Gegenwärtige) hinauszugehen, wenn seine Konstanz über unsere eigene Perzeption hinausreicht. Bei jeder Spekulation über den Rahmen unserer eigenen Perzeption hinaus und vor allem bei jeder zielstrebigem Handlung¹²⁴ unterstellen wir zwar, daß der Zusammenhang über den Rahmen unserer eigenen Perzeptionen hinaus konstant ist. Zu dieser Unterstellung ermächtigt uns aber gerade die Erfahrung (der Inbegriff unserer

¹¹⁷ Tr I 54, 352 ff.; SB 47 ff.

¹¹⁸ Tr I 353.

¹¹⁹ Tr I 54, 352 f.; SB 23 f.

¹²⁰ Tr I 54. – Jedenfalls alle empirisch gehaltvollen Sprachen.

¹²¹ Tr I 115 ff.; SB 25. – Genauer müßte es heißen: nur Erkenntnisse über die *Relation der Ähnlichkeit* zwischen Ideen wird durch Beweis gewiß.

¹²² Tr I 119 ff.; SB 26, 35, u.ö.

¹²³ SB 32.

¹²⁴ SB 38, 45.

eigenen bisherigen Perzeptionen) nicht¹²⁵ und auch kein Vernunftsschluß;¹²⁶ sondern – ausschließlich „*custom*“, „*habit*“, Gewöhnung: „All inferences from experience, therefore, are effects of custom, not reasoning“.¹²⁷ Hier ist unter „*custom*“ nicht eine willkürliche menschliche Einrichtung zu verstehen, sondern eine den Menschen passiv „bestimmende“¹²⁸ Einrichtung der Natur, um die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens zu überwinden¹²⁹ und eine Art prästabiler Harmonie zwischen dem Lauf der Natur und der Abfolge unserer Ideen herzustellen.¹³⁰ Diese prästabilierte Harmonie betrifft nicht mehr nur¹³¹ das Verhältnis zwischen Geist und äußerer Gegenstandswelt, sondern grundlegender das Verhältnis zwischen dem *wirklich* kontinuierlichen Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft und dem von uns *erwarteten*¹³² Kontinuitätsverhältnis. Erst durch diese Natureinrichtung kommt dem Menschen seine Erfahrung überhaupt zu Nutzen.¹³³ „*Custom*“ – die durch bloße Wiederholung hergestellte Neigung zur Wiederholung eines Aktes „without being impelled by my reasoning or process of the understanding“¹³⁴ – ist dasjenige Prinzip, durch das die Natur die Operationen unseres Verstandes sich ihr entsprechend macht,¹³⁵ und zwar durch Etablierung eines „unfehlbaren“¹³⁶ „natürlichen Instinktes“.¹³⁷

b) Diese „skeptische“¹³⁸ Lösung des Problems einer Anwendungsmöglichkeit unserer Vorstellung der von uns als konstant perzipierten Folgezusammenhänge über die erinnerte und gegenwärtige Perzeption hinaus impliziert eine Neubestimmung des Begriffs der „Notwendigkeit“ dieses Folgezusammenhangs: Die traditionelle Auffassung macht die Notwendigkeit des Folgezusammenhangs zur *Prämisse eines Schlusses* über den Rahmen der Perzeptionen hinaus; Hume bestimmt umgekehrt die Notwendigkeit des Folgezusammenhangs *durch die Weise des tatsächlichen Vollzogenwerdens dieses Schlusses* aufgrund des von der Natur selbst etablierten „Instinkts“ der „Gewöhnung“.¹³⁹ Und „notwendigen Zusammenhang“ zwischen den

¹²⁵ SB 36 ff.

¹²⁶ SB 35 ff.

¹²⁷ SB 43.

¹²⁸ SB 42, Z. 30.

¹²⁹ SB 41, Z. 24.

¹³⁰ SB 54 f.; 76, Z. 1: Die Verbindung in der Vorstellung ist tatsächlich imstande („*can*“), die wirkliche Verbindung vorherzusagen; 97, Z. 6 ff.: Objektive und subjektive Notwendigkeit einer Verbindung sind „at bottom the same“.

¹³¹ Freilich: auch (SB 55).

¹³² SB 44.

¹³³ SB 44.

¹³⁴ SB 43, 75, Z. 16 ff.

¹³⁵ SB 55.

¹³⁶ SB 55; und vgl. auch SB 110, Z. 13.

¹³⁷ SB 59. – Dieser Sprachgebrauch ist durch F. H. Jacobi auf Hegel übergegangen.

¹³⁸ SB 40. – „Skeptisch“ ist diese Lösung, weil sie sich strikt im Rahmen des Erfahrenen bewegt: „*custom*“ ist *fühlbar*: SB 75.

¹³⁹ Tr II 144 f.; SB 75, Z. 19–23: „This connection, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connection. Noting farther is in the case“; vgl. auch 82 ff.; auch Tr I 351 f.

Erscheinungen¹⁴⁰ *in diesem Sinne* – also im Sinne der kraft des (alles Erkennen und zielsichere Handeln bedingenden) Naturinstinktes der „Gewöhnung“ unterstellten Gleichartigkeit des Naturgeschehens über den Rahmen unserer gegenwärtigen und erinnerten Perzeptionen hinaus – hat Hume konsequenterweise für das *Ganze der Erfahrungswelt*, nicht nur für alle erfahrenen physischen, sondern auch für alle erfahrenen moralischen Folgezusammenhänge in Anspruch genommen.¹⁴¹

c) Weil die Tatsachen jenseits der eigenen Perzeptionen nicht durch Einsicht in einen objektiv notwendigen Folgezusammenhang erschlossen sind, sondern „nur“ durch die „customary“ Erwartung der Konstanz perzipierter Folgezusammenhänge, deshalb kann die Wahrheit der Erkenntnis dieser Tatsachen auch nicht bewiesen, sondern nur „geglaubt“ werden. Freilich erfolgt dieser „Glaube“ („belief“) ebenso „instinktmäßig“ wie die „gewohnheits“-mäßige und insofern unfehlbare Konstanzerwartung.¹⁴² Von der Fiktion unterscheidet sich solcher Glaube dadurch, daß er sich auf eine „gewohnheits“-mäßige und insofern nicht willkürliche Schlußfolgerung aus einem Faktum „present to the memory or senses“ bezieht.¹⁴³ Dadurch besitzen auch die Lebhaftigkeit und das besondere Realitätsgefühl¹⁴⁴ einer von originären Impressionen verursachten Idee (die als solche wiederum Ursache der sekundären „impressions of reflection“, also der Passionen und damit der Bestimmungsgründe des Wollens und Handelns, wird)¹⁴⁵ ihre nicht nur subjektive, sondern objektive Geltung.

2.2.2 Die Passionen kommen für Hume als Ursachen für die Bestimmung des Wollens und Handelns (d.h. jener Impressionen einer bewußten Auslösung von körperlicher oder psychischer Bewegung)¹⁴⁶ in Betracht. Diese Funktion der „passions“ setzt zwei Mechanismen der menschlichen Natur voraus; daß die originären Impressionen von „pain“ und „pleasure“ auch die sie abbildenden Ideen oder sekundären Impressionen von Freude/Trauer, Hoffnung/Furcht hervorrufen; und daß der Mensch durch einen originären Impuls sich mit dem Guten zu vereinigen, das Schlechte aber zu vermeiden strebt.

¹⁴⁰ SB 60 ff.

¹⁴¹ SB 83 ff.; Tr II 149. – Hume stellt fest, dies könne nur bestritten werden, wenn man seine grundlegenden Definitionen zurückweise.

¹⁴² SB 46. – Auf diese Passage hat F. H. Jacobi in seinem Dialog „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“ von 1787 zurückgegriffen (jetzt in: F. H. Jacobis Werke, hg. von F. Roth und F. Köppen, Leipzig 1815 ff.; anastatische Neudruck Darmstadt 1968, Bd. II, hier besonders 156 ff.). Jacobis Glaubens-theorie verfehlt aber das Interesse Humes völlig: Insistiert Humes Theorie des „belief“ gerade auf der *Einheit* der Evidenz der (inneren und äußeren Sinn *gleichzeitig* umfassenden) Erfahrung, so kam es Jacobi gerade auf die Etablierung der Evidenz eines Sinnes für das Geistige unabhängig und neben den äußeren Sinnen an; Hume will die religiöse Imagination *begrenzen*, Jacobi will sie *begründen*. Zum ganzen vgl. E. Herms: Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften F. H. Jacobis, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 58 (1976) 121–163.

¹⁴³ SB 46 ff.

¹⁴⁴ SB 48 ff.; Tr I 132 f.; 146 ff.

¹⁴⁵ Tr I 51 f.; II 166 f. – s. auch unten Anmerkung 161.

¹⁴⁶ Tr II 143.

Quellen primärer Lust/Unlust-Eindrücke – also Güter bzw. Übel – sind zunächst die Selbstempfindungen: Eindrücke, die wir von unserem Geist, unserem Körper und den Dingen, die zu uns gehören, erlangen.¹⁴⁷ Zu letzterem gehört nicht nur unser dingliches Eigentum,¹⁴⁸ sondern auch die zu uns in Beziehung stehenden Personen.¹⁴⁹ Darin wiederum liegt beschlossen, daß auch vom Selbst unterschiedene Instanzen nicht nur auf geheuchelte Weise¹⁵⁰ und nicht nur als Teil des Selbst,¹⁵¹ sondern um ihrer selbst willen als Güter erlebt werden.¹⁵² Schließlich wird auch das Wohlergehen der menschlichen Gattung durch Sympathie als Gutes erlebt.¹⁵³

Diese Güter (bzw. Übel), „impressions of pleasure“ (bzw. „pain“) führen zu den handlungs- und willensbestimmenden Passionen von: Habsucht,¹⁵⁴ Neid,¹⁵⁵ Liebe/Haß,¹⁵⁶ Stolz/Selbstverachtung.¹⁵⁷ Je nach den Umständen, unter denen sich die Güter (bzw. Übel) präsentieren, nehmen diese Leidenschaften eine heftige („violent“) oder ruhige („calm“) Form an¹⁵⁸ (ein Unterschied, der auf die Wirkungskraft keinen Einfluß hat).¹⁵⁹

Die Pointe dieser Theorie ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen „imagination“ und „feeling“. Hier gilt grundsätzlich: daß in der Tat die Imagination die Passion beeinflusst,¹⁶⁰ aber dies generell *nur als Ingredienz einer sekundären Impression* (impression of reflection)¹⁶¹ oder als Einsicht in einen

¹⁴⁷ Tr II 219.

¹⁴⁸ Tr II 219.

¹⁴⁹ Ehegatten, Kinder, Eltern: Tr II 217 f.; SB 300 – Andere, deren Achtung wir benötigen: PhW 4, 152 f.; Tr II 221; – Öffentlichkeit: PhW 4, 156.

¹⁵⁰ SB 295 ff.

¹⁵¹ SB 296 ff.

¹⁵² Die objektiven Güter sind den subjektiven gegenüber primär: „In all these cases there is a passion which points immediately to the *object*, and constitutes *it* our good or happiness; as there are other secondary passions, which afterwards arise and pursue it as part of our happiness“: SB 301.

¹⁵³ SB 180, 181 f., 218 ff., 221, 260, Z. 6 ff., 276, Z. 31 ff., 286.

¹⁵⁴ Tr II 222.

¹⁵⁵ Tr II 119 ff. – Ebenso wie Angst, Boshaftigkeit, Mitleid eine vorstellungsabhängige Variation der Liebe.

¹⁵⁶ Tr II 83 ff.; PhW 4, 156 ff. – Dieses Paar nimmt insofern eine Mittelstellung ein, als es, wie die zuvor genannten Leidenschaften, direkt Handeln bestimmt (PhW 4, 156) und, wie die folgenden indirekten Leidenschaften, eine Differenzierung zwischen Objekt und Ursache vornimmt.

¹⁵⁷ PhW 4, 124 ff.; Tr II 38 ff. – Daneben kennt Hume Leidenschaften („natural impulses“), die nicht von Gütern hervorgerufen werden, sondern solche schaffen: Tr II 177 f.

¹⁵⁸ Tr II 159; PhW 4, 161, 162 f. – Der Unterschied betrifft die Distanzlosigkeit bzw. Distanziertheit, in der das Objekt gesehen wird (PhW 4, 161; Tr II 120, Z. 35, 223) und hängt daher auch von der Nähe oder Ferne des Objektes ab (PhW 4, 162 ff., Tr II 167 ff.).

¹⁵⁹ Tr II 159.

¹⁶⁰ Z.B. Tr II 119, Z. 10 f., 164 f.

¹⁶¹ Tr II 143, 156, 176, 194: „It has been observed, that reason, in a strict and philosophical sense, can have an influence on our conduct only after two ways: either when it excites a passion by informing us of the existence of something, which is a proper object of it; or when it discovers a connection of causes and effects so as to afford us means of exerting any passion“; PhW 4, 139.

bestimmten Wirkungszusammenhang, welche den Charakter von „belief“ hat.¹⁶² Woraus folgt: a) Die Verursachung von Willensmotiven geschieht nach Regeln der Natur;¹⁶³ insofern herrscht im Bereich des menschlichen (moralischen) Lebens dieselbe Uniformität (Zuverlässigkeit der Geltung bestimmter Folgezusammenhänge) wie in der Natur.¹⁶⁴ b) Kein Prozeß des Denkens bloß als solcher kann ein Willensmotiv verursachen;¹⁶⁵ das sogenannte „vernünftige“ Handeln und Wollen ist nur das von „ruhiger“ Leidenschaft motivierte – und dadurch in seiner Zielsicherheit gesteigerte – Handeln.¹⁶⁶ c) Kein Vernunftgrund kann als solcher eine willensbestimmende Passion beeinflussen. Das ist nur durch andere Passionen möglich.¹⁶⁷ Es gibt daher keinen Widerstreit zwischen Passion und Vernunft,¹⁶⁸ sondern nur zwischen Passionen, in dem stets die Stärkere überwiegt.¹⁶⁹ „Reason is and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and to obey them.“¹⁷⁰

Daraus folgt nicht, daß alle Passionen als Willensmotiv gleich gut sind. Mit dem ethischen Qualitätsunterschied der Passionen und der ihnen entsprechenden Handlungen beschäftigt sich der dritte Teil der *Science of Man*:

2.2.3 *Daß* es einen Unterschied zwischen gutem und schlechtem Handeln, einen Unterschied zwischen Tugend und Laster gibt, ist durch den unterschiedlichen Eindruck sichergestellt, den alles Handeln auf uns macht.¹⁷¹ Die *Science of Man* wendet sich dieser Wahrnehmung moralischer Differenz als einem Faktum zu und fragt zunächst, ob die Unterscheidung „by means of our ideas or impressions“ getroffen wird.¹⁷² Hume argumentiert im *Treatise*: Das Denken unterscheide nur zwischen der Wahrheit und Falschheit *indikativischer Aussagen*, von denen es keinen Übergang zu Gut und Schlecht unterscheidenden *wertenden und präskriptiven Aussagen* gibt, denen deshalb nicht Ideen, sondern Impressionen zugrundeliegen müssen.¹⁷³ Der Eindruck der Differenz zwischen gutem und schlechtem Handeln entsteht daher „by

¹⁶² S. o. Anm. 145.

¹⁶³ Tr II 143 ff.

¹⁶⁴ SB 85 ff. – Das schließt nicht aus, daß die regelmäßige Erklärung menschlichen Wollens und Handelns weniger vollständig gelingt als die von Naturvorgängen. Die Betrachtungsweise kann dadurch aber in methodischer Hinsicht nicht geändert werden: SB 85 ff.

¹⁶⁵ Tr II 155: „Reason alone can never be a motive to any action of the will.“

¹⁶⁶ PhW 4, 161 ff.; Tr II 158.

¹⁶⁷ Tr II 156: „nothing can oppose or retard the impuls of passion but a contrary impuls“.

¹⁶⁸ Tr II 156: „We speak not strictly and philosophically, when we talk over the combat of passion and of reason“.

¹⁶⁹ Tr II 160.

¹⁷⁰ Tr II 156, 192 f., 194 – Dabei gilt freilich auch umgekehrt, aufgrund der Konstitution jeder Passion als reflexiver Impression, daß jede Passion in sich „reasonable“ ist (Tr II 157); Impulse entspringen nicht der Vernunft, aber werden durch sie ausgerichtet (Tr II 156).

¹⁷¹ SB 102, Z. 11 ff., 173 ff.

¹⁷² Tr II 192; SB 170, 285 ff.

¹⁷³ Tr II 193 ff.; 203.

means of some impression or sentiment“; „morality therefore is more properly felt than judged of“. ¹⁷⁴ Nun ist diese Begründung für die Entgegensetzung von Denken und Gefühl als Quellen der Wahrheits- und der Moralitätswahrnehmungen deshalb nicht stichhaltig, weil ja die Theorie der Imagination nachgewiesen hatte, daß auch Wahrheit letztlich gefühlt wird. Es kann also nur gelten, daß der Unterschied zwischen Tugend und Laster *ebenso* wie der zwischen Wahrheit und Falschheit letztlich auf das Gefühl zurückgeht. Dieses „moral sentiment“¹⁷⁵ beschreibt Hume als diejenige Lust-/Unlustempfindung,¹⁷⁶ welche der einer Handlung zugrundeliegende, sich in ihr ausdrückende¹⁷⁷ Charakter eines Menschen¹⁷⁸ bei uns auslöst, wenn wir ihn „in general, without reference to our particular interest“¹⁷⁹ betrachten. Aber nicht nur der sich in einem Handeln ausdrückende Charakter des jeweils Handelnden, sondern auch die Folgen des Handelns unterliegen der moralischen Unterscheidung. Das besagt die zusammenfassende Formel, das moralische Gefühl setze bei der Unterscheidung von „merit“ und „demerit“¹⁸⁰ eines Handelns ersteres in die „possession of mental qualities *usefull* or agreeable to the person himself or for others“. ¹⁸¹ Das Kriterium des moralischen Nutzens einer Handlung ist dabei wiederum, daß ihr Resultat einen bestimmten positiven Einfluß auf die Passionen nimmt: nämlich „pride“ und „love“ produziert, statt „Selbstverachtung“ und „Haß“. ¹⁸² – Die Frage ist nun, warum wir durch derartiges Handeln mit Lust erfüllt werden können. ¹⁸³ Nur deshalb, weil derartige Handlungen „take hold of some natural affection“¹⁸⁴ in uns, die vom Selbstinteresse unterschieden ist,¹⁸⁵ nämlich: an der „Sympathie“ des Menschen,¹⁸⁶ seinem Interesse am Wohlergehen der Gattung im ganzen,¹⁸⁷ seiner „Humanität“. ¹⁸⁸ Diese ist keine *originäre* Anlage des Menschen,¹⁸⁹ aber eine *natürliche*,¹⁹⁰ die im Verkehr der Menschen untereinander

¹⁷⁴ Tr II 204, 205.

¹⁷⁵ SB 255; „moral sense“: Tr II 204.

¹⁷⁶ Tr II 204 f.

¹⁷⁷ Tr II 210.

¹⁷⁸ Tr II 205.

¹⁷⁹ Tr II 206.

¹⁸⁰ SB 280.

¹⁸¹ SB 268, 277, Z. 4, 336, Z. 6 ff.; Tr II 309.

¹⁸² Tr II 195.

¹⁸³ Tr II 205: Hier wird gefragt, warum eine Handlung lobenswert ist; Antwort: weil wir sie als angenehm fühlen. SB 212 ff. stellt dann die weitergehende Frage, warum uns bestimmte Charakterzüge gefallen.

¹⁸⁴ SB 214 f.

¹⁸⁵ Vgl. o. Anm. 179.

¹⁸⁶ SB 221, 260, Z. 9, 276, Z. 39; Tr II 298.

¹⁸⁷ SB 203, Z. 37.

¹⁸⁸ SB 231, Z. 28 ff.; 286, Z. 29 ff.

¹⁸⁹ SB 295, Z. 26: Es gibt „unverdorbene“ Menschen, denen sie fehlt.

¹⁹⁰ SB 231 f. – Tr II 207 ff. geht vom Gegensatz „natural/artificial“ aus; SB gibt diesen Unterschied auf; was in Tr „artificial“ war, ist jetzt „natural“ (aber damit nicht „original“).

– zunächst in der Familie,¹⁹¹ dann im gesellschaftlichen Verkehr¹⁹² – entwickelt werden kann. Dafür ist die Verfassung der Institutionen des zwischenmenschlichen Verkehrs entscheidend.¹⁹³ – Die Einsicht, daß das moralische Gefühl *parallel* zum Wahrheitsgefühl arbeitet und auch die Folgen des Handelns bewertet, führt Hume schließlich zur Betonung der Tatsache, daß Denkprozesse und deren Resultate in ihm eingeschlossen sind „ . . . therefore reason instructs us in the several tendencies of action and humanity makes a distinction in favour to those which are usefull and beneficial“. ¹⁹⁴

Alle diese Überlegungen beschäftigen sich mit der bei Hume im Vordergrund stehenden Frage nach den Gründen von moralischem Lob und Tadel. Mit ihr verbunden, aber von ihr unterschieden ist die Frage nach den Gründen der Moralität bzw. Immoralität des gelobten bzw. getadelten Handelns selber. Gegenstand des sittlichen Lobs ist solches Handeln, welches entweder in jedem einzelnen Fall oder im Zusammenwirken aller seiner einer bestimmten Regel folgenden Fälle das Gute (Angenehme) hervorbringt.¹⁹⁵ Solchem Handeln liegen persönliche Fähigkeiten oder Neigungen zugrunde, die entweder nützlich oder angenehm für die handelnde Person selber oder andere sind.¹⁹⁶ Dabei unterscheidet der *Treatise* natürliche und artifizielle Tugenden; die letzteren ergeben sich aus dem wohlverstandenen¹⁹⁷ Verfolg des Selbstinteresses, das durch den im Prozeß der Erziehung¹⁹⁸ und Vergesellschaftung¹⁹⁹ erworbenen und in der Rechtsordnung ausgedrückten²⁰⁰ Respekt vor dem Selbstinteresse aller anderen geregelt wird.²⁰¹ In diesem Falle ergibt sich also eine Differenz zwischen den Motiven des guten Handelns selber und den Motiven seiner Wertschätzung: „Thus selfinterest is the original motive to the establishment of justice; but sympathy with public interest is the source of the moral approbation, which attends that virtue“. ²⁰² 1752 gibt Hume die Unterscheidung zwischen „natural“ und „artificial virtues“²⁰³ auf, womit auch das Selbstinteresse als Motiv sittlich guten – nämlich des artifiziell guten – Handelns verschwindet: Ursprünglich, heißt es jetzt, erlebt der Mensch gar nicht sich selbst, sondern seine Objekte als

¹⁹¹ Tr II 217 f.

¹⁹² Tr II 221; SB 228 f.

¹⁹³ SB 229. – Vgl. auch Tr I 42, Z. 16 f., sowie den Traktat „Of National Character“ (EMPL 202 ff.) und „Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences“ (EMPL 112 ff.).

¹⁹⁴ SB 286.

¹⁹⁵ Tr II 299. – Das produzierte Gut ist „pride“ und „love“ (Tr II 292).

¹⁹⁶ Tr II 309; SB 268 (277, Z. 4, 306, Z. 19).

¹⁹⁷ Tr II 220.

¹⁹⁸ Tr II 217 f.

¹⁹⁹ Tr II 220 f.

²⁰⁰ Tr II 221.

²⁰¹ Tr II 224 f.

²⁰² Tr II 229.

²⁰³ Tr II behandelt „justice“ als „artificial virtue“ *vor* „benevolence“ als „natural virtue“. Demgegenüber ist SB nur noch mit den „natural virtues“ beschäftigt, setzt mit ihnen („benevolence“) ein und behandelt „justice“ als *einen ihrer Fälle*.

sein Gut.²⁰⁴ Deshalb kann Motiv des guten Handelns selber nur eben dieselbe Sympathie mit dem Anderen (Humanität) sein, die auch der subjektive Grund seiner Wertschätzung durch Andere ist.

Insgesamt bestätigt²⁰⁵ also Humes Theorie der Moralität, was die Theorie des Denkens und der Passion grundsätzlich über das Verhältnis von Feeling und Reasoning gesagt hatte: 1. Reasoning allein begründet weder das Urteil über die Sittlichkeit²⁰⁶ noch diese selber.²⁰⁷ 2. Gleichzeitig aber spielt reason einen unerläßlichen Part in der Bildung der Leidenschaften²⁰⁸ zu sittlicher Gestalt. 3. Dieses Kräftigwerden und zur Wirkung Gelangen der reason ist freilich selbst wieder ein emotionaler Sachverhalt und Prozeß.²⁰⁹ 4. Als solcher ist er letztlich abhängig nicht vom Denken, sondern von den Formen des sozialen Verkehrs: Von den sozialen Institutionen hängt das Aufblühen von Kunst und Wissenschaft,²¹⁰ die Ausbildung von Sympathie und Humanität,²¹¹ kurz: Die Ausbildung des Charakters der Nationen und der Einzelnen ab.²¹²

Von hier aus ergibt sich für Hume die fundamentale Bedeutung von Politik und Wirtschaft – sowie der Wissenschaften der Politik und der Wirtschaft – für den Progress der Menschheit.²¹³

2.3 Was Hume so als Theorie der menschlichen Natur in Umrissen zeichnet, ist eine Interpretation des Verhältnisses zwischen Impressionen und Ideen im Rahmen der Perzeptionen als Verhältnis zwischen menschlichem Gefühl und Denken. Insofern nun aber gilt, daß überhaupt nichts anderes als Perzeptionen (Perzipiertes) Gegenstand der Erkenntnis sein kann, müßte diese Untersuchung des Verhältnisses von Impressionen und Ideen im Rahmen der Perzeptionen nicht nur *anthropologische*, sondern zugleich *kosmologische* Bedeutung haben.²¹⁴ Tatsächlich finden sich bei Hume Ansätze zu dieser Konsequenz: Generell setzt er „moral philosophy“

²⁰⁴ SB 301; (Zitat o. Anm. 152); vgl. auch EMPL 87, Z. 19 ff.

²⁰⁵ Tr II 191, Z. 18.

²⁰⁶ SB 285 f.

²⁰⁷ SB 299; Tr II 129.

²⁰⁸ SB 173, 286; vgl. auch Tr II 220 f.

²⁰⁹ PhW 4, 161; Tr II 129, Z. 41 ff., 158; SB 299.

²¹⁰ Vgl. „Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences“, EMPL 112 ff.; Tr I 42, Z. 16 f.: „ . . . the improvements in reason and philosophy can only be owing to a land of toleration and liberty“.

²¹¹ Tr II 217 f.; 220 f.; SB 229.

²¹² „Of National Character“, EMPL 202 ff. – Gegen Montesquieu vertritt Hume hier die These, daß nicht aus physikalischen, sondern moralischen Ursachen – eben den Institutionen, Verkehrsformen – der Charakter von Nationen und innerhalb ihrer (berufsspezifisch) von Einzelnen (l.c. 203 ff.) entsteht.

²¹³ Vgl. „That Politics may be reduced to a Science“, EMPL 13 ff. Damit hat Hume das Programm von Bentham und J. St. Mill vorgezeichnet, solche Prinzipien der Gesellschaftspolitik („legislation“) zu entwickeln, die dem größten Glück aller dienen (der Gedanke der Nutzenkalkulation taucht auf: SB 279, Z. 31 ff., 285, Z. 20).

²¹⁴ Wie bei Berkeley. – Hume äußert sich zu Berkeley nie kritisch, stets zustimmend: z.B. Tr I 61 f., SB 155.

und „Metaphysics“ gleich.²¹⁵ Die Gesetze der Ideenassoziation werden von ihm als dasjenige angesprochen, was „to us the cement of the universe“ ist.²¹⁶ Vor allem aber gilt Humes Begriff von „notwendiger Verbindung“²¹⁷ für alles Erkennbare überhaupt. Er bedeutet *nicht* die Unterwerfung des moralischen Lebens unter einen Begriff physikalischer Notwendigkeit, sondern gerade die Verabschiedung eines bestimmten, überzogenen Begriffes physikalischer Notwendigkeit zugunsten eines ursprünglicheren Begriffes von Notwendigkeit, der kraft dieser Ursprünglichkeit nun für die Welt des Menschen im ganzen gilt.²¹⁸ Diese ursprüngliche Notwendigkeit ist der Grund der Uniformität, die im Bereich der Physik, im Bereich des moralischen Lebens und zwischen ihnen herrscht.²¹⁹ Und *diese* Uniformität, diese *Zuverlässigkeit des Folgezusammenhanges zwischen Gegenwart und Zukunft* und damit die *zuverlässige Möglichkeit, Mittel auf Ziele hinzuordnen*, ist es, als deren Grund Hume nur die Weisheit des Höchsten Wesens anzugeben weiß. Die Entfaltung seines Begriffes von „custom“, der eben diese Kohärenz der erfahrbaren Wirklichkeit überhaupt zum Inhalt hat, beschließt Hume mit der Feststellung: „Those, who delight in the discovery and contemplation of final causes, have *here* (Hervorhebung von E. H.) ample subject to employ their wonder and admiration“.²²⁰ Das „argument from design“ wird bei Hume vom physiko-theologischen zum kosmo-theologischen Argument im prägnanten Sinne eines erfahrungs-theologischen²²¹ Argumentes.

2.4 Soviel zu den Resultaten von Humes Science of Man. Erlauben sie es, die Sachgerechtheit der gewählten Methode (2.1), die Möglichkeiten des behaupteten Zusammenhanges von Beobachtung, Induktion und Deduktion zu begreifen? Das wäre nur dann der Fall, wenn Hume den originären Abbildungszusammenhang zwischen Impression und Ideen nicht nur behauptet, sondern untersucht und aus der Verfassung der Impressionen selber heraus verstanden hätte. An Stelle der bloßen Behauptung, daß alle Impressionen in sich so klar und evident sind,²²² daß sie als meaning der Ideen das Denotat aller Sprachsymbole sind, hätte es des Nachweises bedurft, daß und inwiefern diese Klarheit und Evidenz der Impressionen überhaupt so konstituiert sind, daß sie die meaning der Ideen sind. Erst dann wäre auch begreifbar geworden, was Hume nur behauptet, daß die Passivität des Evidenzgeschehens nicht zu einem Automatismus der Ideation und damit dann auch der Motivation und des Handelns führt,²²³ sondern soviel Willkür (Wahlfreiheit)

²¹⁵ SB 9, 12, 61.

²¹⁶ Tr I 353.

²¹⁷ SB 60 ff.

²¹⁸ SB 92 ff.; 97 ff.: Die Abwendung vom allgemein Akzeptierten betrifft den Begriff der physikalischen Notwendigkeit.

²¹⁹ SB 90 ff.; EMPL 587.

²²⁰ SB 55, Z. 11 ff.

²²¹ Vgl. SB 72, Z. 36 f.: „We have no idea of the Supreme Being but what we learn from reflection of our own faculties“; vgl. auch SB 129, 139, Z. 15 ff. (s. u. Anm. 260).

²²² Tr I 340, Z. 14 ff.

²²³ Hier kann die Kritik ansetzen, die Hume Auflösung von Freiheit und Verantwortlichkeit vorwirft; dazu vgl. SB 99 f.

einschließt, daß fiktive, falsche Ideationen²²⁴ vorkommen und freie Wahl zwischen Befolgung und Nichtbefolgung eines Motives herrscht.²²⁵ Eben dieses von Hume ausgeklammerte²²⁶ Thema der Konstitution der ursprünglichen Impressionen ist das Fundamentalthema späterer Erfahrungstheorien (Kants, Hegels und Husserls) geworden.

3. Humes Theorie der Religion ist Teil seiner Science of Man. Sie ist zwei Themen gewidmet: Was ist der Inhalt der „natural religion“; also: was kann unter den Bedingungen seines Daseins der Mensch überhaupt über den Weltgrund „Gott“ sagen. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Religion kein Naturinstinkt (also kein originärer und insofern überall entwickelter Zug der menschlichen Natur) ist,²²⁷ sondern nur eine originäre (in der Naturverfassung als entwickelbar implizierte) Möglichkeit.²²⁸ Darin liegt das zweite Thema der Religionstheorie beschlossen: Wie entwickelt sich die religiöse Anlage und gewinnt sie Gestalt.²²⁹ Die Bearbeitung des ersten Themas macht die überwiegend positive²³⁰ Seite von Humes Religionstheorie aus, die ihn von den späteren Vertretern der französischen Aufklärung unterscheidet. Die Bearbeitung des zweiten Themas enthält diejenige Religionskritik Humes, die ihn auch mit der französischen Aufklärung verbindet.

3.1 Humes Theorie der „natural religion“ faßt sich in der zugleich positiven und negativen These zusammen, daß die Erfahrungswirklichkeit gerade aufgrund der sie als perzipierte Welt auszeichnenden Kohärenz und Uniformität Anlaß und Möglichkeit für die Rede von einem weltüberlegenen Urheber der Welt bietet; daß diese Rede aber zugleich auf diese Möglichkeit beschränkt ist.

3.1.1 a) „If we take in our hand any volume, of divinity or school metaphysics, for instance, let us ask: Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flame, for it can contain nothing but sophistry and illusion.“²³¹ Diese berühmte Schlußpassage des „Inquiry concerning Human Understanding“ schließt keinesfalls Theologie und „natural religion“ schlechtweg aus dem Bereich der sachhaltigen Erkenntnis aus. Ausgeschlossen ist nur eine rein apriorische Theologie aus Begriffen, die nicht an Impressionen zurückgebunden sind. Weil man bloß aus Begriffen überhaupt nicht auf Existenz schließen kann,²³² deshalb auch nicht auf die Existenz Gottes; und weil die Existenz jedes Sach-

²²⁴ Tr I 47 ff. – Auch Humes Unterscheidung zwischen Fiktion und Erkenntnis setzt diese Freiheit der Imagination voraus: SB 110 ff.

²²⁵ SB 95.

²²⁶ Hume hat es der Physik zugewiesen (vgl. o. Anm. 114).

²²⁷ PhW 4, 310.

²²⁸ Diesem Thema sind schwerpunktmäßig die „Dialogues concerning natural religion“ gewidmet.

²²⁹ Dies ist das Thema der „natural History of Religion“.

²³⁰ Kritik ist darin impliziert: vgl. u. Abschnitt 3.1.2.

²³¹ SB 165.

²³² SB 154, Z. 15 ff.

verhaltes ebensogut denkbar ist wie seine Nichtexistenz, ist auch der Begriff „notwendiger“ Existenz in sich unsinnig.²³³ Die Existenz Gottes kann unter den Bedingungen der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen nur erkannt werden im Ausgang von Erfahrung und – weil sie über das Perzipierte hinausgeht – unter Zuhilfenahme der Kausalrelation. „The religious hypotheses, therefore, must be considered only as a particular method of accounting for the visible phenomena of the universe“;²³⁴ „all the philosophy, therefore, in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience“.²³⁵

b) Inwiefern ist der Lauf der Erfahrung Anlaß für die „religiöse Hypothese“? Weil die Gottheit nicht selbst Inhalt unseres Sinneszeugnisses oder Gedächtnisses ist,²³⁶ kann ihre Existenz nur vermittelt der Kausalrelation erschlossen werden. Anlaß dafür ist gerade die durchgehende Geordnetheit der Erfahrungswirklichkeit.²³⁷ In dieser Uniformität macht die Erfahrungswirklichkeit den Eindruck eines Kunstwerkes, eines absichtvoll geordneten und funktionierenden Systems, in dem nichts umsonst geschieht.²³⁸ Nun lehrt Erfahrung uns, stets von einem Kunstwerk auf einen intelligenten Urheber zu schließen.²³⁹ Dementsprechend haben wir von der Welt als einem alle menschliche Kunstfertigkeit übersteigenden System auf eine höchste, aller menschlichen weit überlegene Intelligenz zu schließen. Damit ist nach den Regeln der empirischen Beweisführung die Existenz Gottes zu unbezweifelbarer Evidenz gebracht.²⁴⁰ Zwischen Atheisten und Theisten kann eigentlich nur ein Wortstreit darüber stattfinden, ob man die Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Intelligenz eher als große Unähnlichkeit oder als entfernte Ähnlichkeit zu bezeichnen habe.²⁴¹

c) Soweit folgt Hume dem traditionellen teleologischen Gottesbeweis.²⁴² Er gibt ihm aber durch zwei Zuspitzungen eine besondere Strenge: *Erstens* ist für ihn die erstaunlichste „Einrichtung der Natur“ jenes „principle of custom“, demzufolge überhaupt ein stabiler Zusammenhang in der Folge der Erscheinungen herrscht und objektiv die Zukunft der erinnerten Vergangenheit so gleichförmig ist, daß wir nicht anders können, als sie richtig zu erwarten.²⁴³ Damit wird für die Humesche Kosmotheologie letztlich nicht irgendein Inbegriff von diskutierbaren, denkbarer Weise falsch bestimmten

²³³ PhW 2, 431 f. (Abschnitt IX der Dialoge).

²³⁴ SB 139, Z. 15 ff., 141, Z. 19 f.

²³⁵ SB 146, Z. 26 f.

²³⁶ PhW 2, 456, Z. 17 f.

²³⁷ Vgl. SB 135 f.; EMPL 587 f.; PhW 4, 329.

²³⁸ PhW 2, 455, Z. 12 ff., 456, Z. 20 f., 457.

²³⁹ PhW 2, 457.

²⁴⁰ PhW 2, 456, Z. 16 ff.

²⁴¹ PhW 2, 447 ff.

²⁴² Vgl. W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, 1957.

²⁴³ SB 55, Z. 11 ff. (Zitat o. bei Anm. 220) – SB 73 f.

Gesetzen aus dem Bereich physikalischer oder biologischer Erfahrung, sondern die „feste und unveränderbare“ Erfahrung²⁴⁴ derjenigen „unveränderbaren Gesetze“ zum Ausgangspunkt, mit denen die Gottheit die Natur seit Beginn der *Zeit* regiert:²⁴⁵ nämlich die stets gegenwärtige „fühlbare“²⁴⁶ Wirkung des „unfehlbaren“ Instinkts,²⁴⁷ der die gegenwärtige Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft unterstellt. – *Zweitens* insistiert Hume auf dem Grundsatz, daß in der Kausalrelation nur eine ihrer Wirkung entsprechende Ursache in Anschlag gebracht werden dürfe;²⁴⁸ daß insbesondere, wenn – wie im Falle Gottes – die Ursache nur aus ihren Wirkungen bekannt ist, von der Ursache auch nichts anderes als ihre Wirkungen bekannt sind.²⁴⁹

3.1.2 Aus diesem Grundsatz ergeben sich für die Möglichkeit der Erkenntnis des Wesens Gottes nun einschneidende Beschränkungen:

a) Von Gott wird *zu wenig* gedacht, wenn der Okkasionalismus jede einzelne Verbindung zwischen Impressionen als besondere Tat Gottes auffaßt.²⁵⁰ Erstens trägt diese Theorie nicht der Erfahrung Rechnung, daß Uniformität ein im Fühlen des unfehlbaren Naturinstinktes „custom“ wahrnehmbarer Zug der Erfahrungswirklichkeit selber ist.²⁵¹ Zweitens aber faßt sie gerade diejenigen Züge nicht ins Auge, die die Gottheit als Ursache der Einheit in der Erfahrungswelt von menschlichen Subjekten unterscheidet: nämlich Autor eines selbständigen²⁵² und vollkommenen²⁵³ Systems zu sein, das ohne ständige Unterstützung und Korrektur von Seiten seines Autors arbeitet. Zu wenig wird also von der Gottheit gedacht, wenn man annimmt, daß irgendein Geschwehn in der Welt diejenige unveränderbare Ordnung stören könne, die sie gewollt²⁵⁴ hat. So kann man etwa gegen den Selbstmord nicht ins Feld führen, daß er den Willen Gottes verletze oder die Naturordnung störe.²⁵⁵

b) *Zuviel* nimmt man von der Gottheit an, wenn man ihr moralische Eigenschaften beilegt, die nicht aus ihren Werken erkennbar sind: Daß die Geschöpfe unter Bedingungen der Knappheit in einer nach allgemeinen Gesetzen geregelten Welt leben, daß für sie daher Sorge und Leid unvermeidbar sind, macht die Annahme unmöglich, daß der Allmächtige es auf

²⁴⁴ SB 114, Z. 13 ff.

²⁴⁵ EMPL 588, Z. 1–4.

²⁴⁶ SB 75.

²⁴⁷ SB 55, Z. 25.

²⁴⁸ SB 138.

²⁴⁹ SB 143 f.

²⁵⁰ SB 69 ff.

²⁵¹ SB 72: Der Okkasionalismus begibt sich vorschnell „into fairy land“. – Man könnte sagen: dann begibt er sich auch grundlos dorthin. Wenn nämlich keine Uniformität *in* der Erfahrungswelt ist, dann bedarf es auch keines Grundes dieser Uniformität außerhalb der Erfahrungswelt.

²⁵² SB 71, Z. 24 ff.

²⁵³ SB 71, Z. 27 ff.

²⁵⁴ SB 69, 164 Anm. 1.

²⁵⁵ EMPL 585 ff.

Lust und Glück seiner Geschöpfe abgesehen habe.²⁵⁶ Die an der Erfahrung orientierte Vernunft hat aber auch keinen Anlaß zu der Annahme, daß der Welturheber es überhaupt über den gegenwärtigen unvollkommenen Zustand der Welt hinaus auf einen späteren vollkommeneren abgesehen habe.²⁵⁷ Die natürliche Religion enthält also keinen Anlaß für die Lehren von einer speziellen Providenz und einem zukünftigen Leben.²⁵⁸ Ebensovienig für die Lehre von einer die bewußte Identität der Person einschließenden Unsterblichkeit der Seele.²⁵⁹ Alle diese Lehren beruhen auf dem Fehler, es nicht beim Schluß von der Wirkung auf die Ursache bewenden zu lassen, sondern – wenn dieser vollzogen ist – das Bild der Ursache mit unbegründeten Imaginationen anzureichern.²⁶⁰ Nur dieser Trugschluß ermöglicht es, aus der Gotteslehre Sachverhalte zu folgern, die über das hinausgehen, was Erfahrung überhaupt lehrt.²⁶¹ Weil aber die natürliche Gotteserkenntnis nichts über das hinaus enthält, was Erfahrung alle lehrt, ist sie als ein rein spekulatives Unternehmen auch ohne Einfluß auf die Moral und das politische Leben; solange die Autorität der Erfahrung anerkannt wird, können alle Lehren der natürlichen Religion politisch unzensuriert bleiben.²⁶²

c) Das oben (3.1.1) Vorgetragene ist alles, was an Schlüssen und Argumenten für die Existenz und das Wesen Gottes möglich ist. Kein einzelnes Argument ist zwingend: Es kann bezweifelt werden, ob die Welt angesichts ihrer Einzigkeit für uns überhaupt als Wirkung einer Ursache betrachtet werden kann.²⁶³ Und auch wenn man die Betrachtung gelten läßt, sind zu allen Argumenten zugunsten der Einheit, der Unendlichkeit²⁶⁴ sowie der Unterschiedenheit der Weltursache von der Welt²⁶⁵ und schließlich auch für ihre Intelligenz²⁶⁶ immer auch Alternativen denkbar.²⁶⁷ Freilich sind auch diese nicht zwingend. So müßte der auf das Erfahrbare beschränkte Skeptizismus alle Gewißheit auflösen, wenn nicht schließlich die natürlichen

²⁵⁶ PhW 2, 446 ff.

²⁵⁷ SB 141, 143 f.; EMPL 599, Z. 1 ff.

²⁵⁸ SB 132 ff.; EMPL 597 ff.

²⁵⁹ EMPL 597 ff.

²⁶⁰ SB 138, Z. 24 ff., 139, Z. 24 ff.

²⁶¹ SB 137, Z. 19 ff., 139, Z. 15 ff., 146, Z. 31 ff., 148, Z. 25 ff.

²⁶² SB 139 f., 142, Z. 5 ff.

²⁶³ SB 148. – Einsicht in die Kausalrelation ergibt sich erst aufgrund mehrerer gleichartiger Folgezusammenhänge.

²⁶⁴ PhW 2, 411 f. – Aus der Einheitlichkeit der Welt auf die Einheit ihres Urhebers soll geschlossen werden: PhW 4, 313 f., 362.

²⁶⁵ PhW 2, 415 ff. (Weltseelentheorie).

²⁶⁶ PhW 2, 420 ff. (biologische Zeugung), 425 ff. (epikureischer Materialismus).

²⁶⁷ PhW 2, 405 ff. – Die These von dem Verursachtsein der Welt durch eine höchste Intelligenz hat außerdem den Nachteil, daß sie solange Unerklärliches durch Unerklärliches erklärt, wie sie nicht einen Begriff der Entstehungsweise von Weltplänen in der Gottheit anbieten kann.

²⁶⁸ PhW 2, 456, Z. 35 ff.

Instinkte des Lebens selber auch in dieser Sache den Ausschlag für den – in sich konkordanten²⁶⁸ – Theismus geben würden.²⁶⁹

3.2.1 Trotzdem ist Religion selber nicht ein originärer Instinkt,²⁷⁰ sondern ihr Auftreten ruht auf Prinzipien der menschlichen Natur, die erst durch äußere Anlässe ins Werk gesetzt, entwickelt oder auch verdorben werden können.²⁷¹ „What those principles are, which give rise to this original belief, and what those accidents and causes are, which direct its operations“,²⁷² das ist die Leitfrage der Schrift über die „Natural History of Religion“ von 1757.

Nach allem, was über die Grundkräfte der menschlichen Natur und ihr Verhältnis zueinander gesagt ist, kommen als diese Prinzipien nur „passion“ und „imagination“ in Frage. Und zwar so, daß nicht eine von der über sich selber aufgeklärten, skeptischen Vernunft geleitete Religiosität den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet, sondern eine von ungezügelter Leidenschaft und einer ihnen entsprechenden unkritischen Imagination geleitete. Da dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Kräften der menschlichen Natur nur eine Erhebung von den Passionen zum Denken entspricht²⁷³ und da eine einmal erlangte vernünftige Einsicht nicht wieder verlorengeht,²⁷⁴ kann der Polytheismus nicht als Verfallsform eines ursprünglichen, auf vernünftige Naturbetrachtungen beruhenden Monotheismus²⁷⁵ erklärt werden, sondern umgekehrt muß letzterer als Reifeform menschlicher Religion angesehen werden. Diese war in ihrer „primitiven“ Form bei „barbarischen“,²⁷⁶ „ungebildeten“,²⁷⁷ „kenntnislosen“²⁷⁸ Menschen Polytheismus.²⁷⁹ Dessen Ursprung ist nicht die Betrachtung der „Werke der Natur“ in ihrer Regelmäßigkeit und alltäglichen Vertrautheit,²⁸⁰ sondern im Gegenteil die Betroffenheit und das Bedrohtsein durch solche Ergebnisse des alltäglichen Lebens, die auffällig, weil unvorhergesehen und anscheinend unerklärlich sind.²⁸¹ Gerade die Unbekanntheit der Ursachen²⁸² erweckt die Leidenschaften von Hoffnung und Furcht,²⁸³ die ihrerseits wieder eine Imagination auslösen,²⁸⁴ welche diese unbekannt Ursachen nicht als Elemente im Rahmen des regel-

²⁶⁹ SB 162, Z. 21 ff.; vgl. auch PhW 2, 455, Z. 9 ff. – Die Stichhaltigkeit des teleologischen Argumentes für einen intelligenten Welturheber wird besonders in der „Natural History“ betont: PhW 4, 329, 311, Z. 29 ff., 318, Z. 31 ff., 325, Z. 21 ff.

²⁷⁰ PhW 4, 309.

²⁷¹ PhW 4, 309 f.

²⁷² PhW 4, 310.

²⁷³ PhW 4, 311.

²⁷⁴ PhW 4, 312.

²⁷⁵ PhW 4, 311.

²⁷⁶ SB 119; PhW 4, 316, Z. 1.

²⁷⁷ „uninstructed“: PhW 4, 313, 318, 328, 361. – „stupid“: PhW 4, 328 u.ö.

²⁷⁸ „ignorant“: PhW 4, 310, 311, 326, 328, 329, 363; SB 119.

²⁷⁹ PhW 4, 313.

²⁸⁰ PhW 4, 311 f., 312, 328 f.

²⁸¹ PhW 4, 314, 328 f.

²⁸² PhW 4, 316.

²⁸³ PhW 4, 315 f.

²⁸⁴ PhW 4, 326, Z. 22 f.

mäßigen Naturgeschehens vorstellt,²⁸⁵ sondern – einer universale Tendenz des Menschen entsprechend²⁸⁶ – anthropomorph. So kommt es zu der Absurdität²⁸⁷ einer Vorstellung von der Gottheit als eines Wesens, das ausgestattet ist mit allen menschlichen Leidenschaften und Schwächen – eifersüchtig, rachsüchtig, launisch, parteiisch – aber zugleich mit unvergleichbar größerer Macht.²⁸⁸ Statt von einer Einsicht in die gesetzmäßige Einheit der Natur zur Erkenntnis des *einen* Welturhebers²⁸⁹ führt diese primitive Betrachtungsweise vielmehr zur Annahme einer Vielzahl von jeweils über einen besonderen Erfahrungsbereich herrschenden Mächten.²⁹⁰

Auch die Anfänge des Monotheismus verdanken sich diesem Zusammenwirken von Leidenschaft und Imagination: Partialgottheiten werden durch eine ihnen und ihren Verehrern schmeichelnde Steigerung ihrer Zuständigkeit und Macht schließlich als „sovereign makers and modifiers of the universe“ vorgestellt.²⁹¹ Sofern Polytheismus und Monotheismus also auf denselben Prinzipien der menschlichen Natur beruhen, haben sie die Tendenz, ineinander überzugehen: der Polytheismus durch Steigerung zum Monotheismus und dieser durch Milderung seiner Abstraktheit zum Polytheismus.²⁹²

Zur Etablierung eines stabilen Monotheismus kommt es erst, wenn statt der anscheinenden Zufälle des Lebens vielmehr dessen regelmäßiger Zusammenhang und sein Verursachtsein durch die Weisheit des Welturhebers in den Blick tritt. Diese Einsicht ist an sich alt.²⁹³ Wo sie Menschen zur Kenntnis gebracht wird, hat sie auch Aussichten, aufgenommen und festgehalten²⁹⁴ zu werden – freilich (wie die gegenteiligen Fälle zeigen)²⁹⁵ nur bei Leuten und Nationen „of good understanding“²⁹⁶ und in einer Öffentlichkeit, in der „ignorance“ – die Mutter der Devotion²⁹⁷ – sowie die „prejudices of education“²⁹⁸ nicht mehr den bildenden und mäßigenden Einfluß von wissenschaftlicher Aufklärung auf die Leidenschaften verhindern. Dieser Prozeß einer gleichzeitigen Beschränkung der Passionen und Stärkung der Wissenschaften und damit letztlich auch der Reifung der Religion hängt aber

²⁸⁵ PhW 4, 316, Z. 31 ff., 318, Z. 31 ff.

²⁸⁶ PhW 4, 317.

²⁸⁷ PhW 4, 317, Z. 15.

²⁸⁸ PhW 4, 317, Z. 17 ff., 318, Z. 29 ff., 327 f.; vgl. auch 335, Z. 9 f.

²⁸⁹ PhW 4, 318, Z. 21 ff., 325, Z. 21 ff.

²⁹⁰ PhW 4, 318, Z. 27 ff., 325, Z. 25 ff., 328, Z. 3 ff. – Aus der gleichen Haltung heraus kommt es zur Deifizierung von Menschen: 327, Z. 3 ff., und zur Versinnbildlichung: 328, Z. 10 ff.

²⁹¹ PhW 4, 330 f.

²⁹² PhW 4, 334 ff.

²⁹³ PhW 4, 328, Z. 27 ff.

²⁹⁴ PhW 4, 361, Z. 8 ff., 312.

²⁹⁵ PhW 4, 328 f.

²⁹⁶ PhW 4, 361, Z. 9.

²⁹⁷ PhW 4, 363, Z. 3.

²⁹⁸ PhW 4, 361, Z. 27, 349, Z. 31.

vom Fortschritt der sozialen und politischen Lebensbedingungen ab.²⁹⁹ Er fällt damit in die Zuständigkeit der Obrigkeit.³⁰⁰ Beispiel einer solchen von den Magistraten ausgegangenen Religionsverbesserung ist für Hume die englische und holländische Toleranzpolitik.³⁰¹

3.2.2 Im Vergleich zwischen Polytheismus und Monotheismus gilt eben wegen der Überlegenheit des letzteren: *Corruptio optimi pessima*.³⁰² Für jede Populärreligion ist charakteristisch, daß in ihr die Passionen eine sich selbst auf ihre Erfahrungs- und damit auch Passionsabhängigkeit hin nicht kritisch durchsichtige Imagination ins Spiel setzen und insoweit nicht durch eine skeptisch disziplinierte Vernunft beeinflußt und zu tugendhafter Gestalt gebracht werden können. Die sich daraus ergebenden politischen und moralischen Gefährdungen treten im Fall des vulgären (Mono)theismus am massivsten hervor: im politischen Bereich die Intoleranz;³⁰³ im moralischen Bereich das gesamte Verhältnis zwischen religiöser Überzeugung und Evidenz der Erfahrung (a), der unvermittelte Gegensatz von Passionen (b) und schließlich die Zerstörung der Moralität überhaupt (c).

a) Die von ungebildeter religiöser Hoffnung und Furcht agitierte Imagination führt stets zu Ideengebilden, die die Grenzen der Erfahrung übersteigen und weil ohne Anhalt an deren Evidenz auch zu dieser in Spannung treten. Im Polytheismus reguliert sich diese Spannung leicht zugunsten der Evidenz der Erfahrung.³⁰⁴ Aber im Theismus wird sie dann scharf und hartnäckig, wenn sie lehrmäßige Formen und Verbindlichkeit annimmt. Während der Polytheismus sich auf Antrieb als Produkt der religiösen Phantasie zu erkennen gibt, scheint der Theismus grundsätzlich „conformable to sound philosophy“ zu sein.³⁰⁵ Das führt dazu, mit dem monotheistischen Grundgedanken auch alle Absurditäten der ihm u.U. zugrundeliegenden religiösen Imagination in eine lehrhafte Form zu bringen und dabei das Absurde, Mysteriöse und Dunkle möglichst explizit zu betonen.³⁰⁶ Eine solche absurde, weil der Erfahrungsevidenz widersprechende Lehre war für Hume zunächst die Lehre von der Realpräsenz.³⁰⁷ Als den Gipfel einer solchen die Erfahrungsevidenz verleugnenden absurden religiösen Lehre stellt Hume dann aber vor allem die Lehre vom Wunder dar:³⁰⁸ Hume setzt bei dem Ver-

²⁹⁹ S. o. Abschn. 2.2.3 fin. – Vgl. auch PhW 4, 318, Z. 6 f.

³⁰⁰ EMPL 23. – Zur direkten Kontrolle der Weltanschauung durch den Staat vgl. SB 147, Z. 29 f. Was hier im Blick auf die Philosophie gesagt wird, gilt auch für die Religion, sofern sie Teil der Philosophie ist (l.c. 146, Z. 27 f.).

³⁰¹ PhW 4, 338, Z. 2 ff. – Aus dieser politischen Entscheidung folgt das „revival of the letters“, bis zu dem hin die christliche Populärreligion ungebrochen geherrscht hat (PhW 4, 320, Z. 11 ff.).

³⁰² PhW 4, 338, 339, 340.

³⁰³ PhW 4, 338 f.

³⁰⁴ PhW 4, 341 f.

³⁰⁵ PhW 4, 341.

³⁰⁶ PhW 4, 341 f.

³⁰⁷ PhW 4, 343 f.

³⁰⁸ SB 109 ff.

such ein, die im Kanon überlieferten Wunder als vernünftige Begründung des Offenbarungsanspruchs der Heiligen Schrift zu verwenden. Auf der Linie einer von dem latitudinarischen Theologen J. Tillotson an der der Erfahrungsevidenz widersprechenden Lehre von der Realpräsenz vorgetragene Kritik³⁰⁹ macht Hume geltend: die Evidenz aller Überlieferung; das Kriterium der Glaubwürdigkeit der Zeugen ebenso wie das Kriterium der Glaubwürdigkeit des Bezeugten; wobei u.U. das eine gegen das andere abzuwägen ist.³¹⁰ Nun versteht man – das ist die zweite Annahme in Humes Argumentation – unter einem Wunder nicht nur eine Verletzung des „*usual course of nature*“,³¹¹ sondern des „*law of nature*“.³¹² Alle Gesetze der Natur sind aber Hume zufolge durch Erfahrung *etabliert* (nicht nur erkannt!). Somit ist das Wunder als Widerspruch zum Naturgesetz Widerspruch *zur Erfahrung* selber. Dementsprechend ist aus der Natur der Sache heraus *alle* Evidenz der Erfahrung gegen das Wunder.³¹³ Mißt man also die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten an dem einzig gültigen Maßstab der Erfahrungsevidenz, so ergibt sich – drittens –, daß ein Wunderbericht nur dann irgendeine Glaubwürdigkeit besitzt, wenn die Unglaubwürdigkeit der Zeugen noch wunderbarer wäre als das bezeugte Wunder selber.³¹⁴ – Hume weist nach, daß die Unglaubwürdigkeit von Zeugen – erst recht wenn diese von religiösen Passionen angetrieben sind – niemals wunderbar ist.³¹⁵ Aber dieser historische Nachweis lenkt nur vom eigentlichen Nerv des Humeschen Argumentes ab: Dieser liegt in der Zuspitzung, den der Begriff des Wunders als Widerspruch zum Naturgesetz aufgrund des Humeschen Begriffs des Naturgesetzes erhält. Für Hume ist das Naturgesetz ja nicht der konstante Folgezusammenhang zwischen irgendwelchen beliebigen Einzelphänomenen, sondern Inhalt der Fundamentalerfahrung (des *Fundamentalfühls*) von der je gegenwärtigen Konstanz des Gefolgtseins der (ihrerseits konstante Folgezusammenhänge enthaltenden) perzipierten Vergangenheit von einer mit ihr nicht identischen, aber ihr *gleichartigen* (dieselbe Konstanz der perzipierten Folgezusammenhänge enthaltenden) Zukunft. Das Naturgesetz in diesem Sinne ist insofern in der Tat durch „*feste und unveränderbare (unalterable)*“ Erfahrung *etabliert*, als mit der Veränderung dieser Erfahrung die Evidenz der Konsi-

³⁰⁹ Tillotson (1630–1694) hatte die römische Lehre von der Realpräsenz mit dem Argument zurückgewiesen, daß die Evidenz der Sinne die Evidenz von Schrift *und* Tradition überwiegt, solange letztere nur als äußere Evidenz betrachtet und nicht dem Herzen eines Menschen durch den Heiligen Geist nahegebracht werden. Humes Rückgriff auf Tillotson hat ihre Pointe darin, daß Tillotson 1691–94 Erzbischof von Canterbury und damit höchster Bischof der anglikanischen Kirche war; der einzigen, wie es aus dem Munde eines Mitgliedes der Church of Scotland beziehungsreich heißt, die es mit der römischen Kirche an Gelehrsamkeit aufnehmen kann (PhW 4, 343).

³¹⁰ SB 110 ff.

³¹¹ SB 127, Z. 27 (Hervorhebung E. H.).

³¹² SB 114, Z. 12.

³¹³ SB 114 f.

³¹⁴ SB 115 f.

³¹⁵ SB 116 ff.

stanz von Erfahrung und damit diese selber verschwände. Das Wunder als Widerspruch zum Naturgesetz in diesem Sinne wird zum Widerspruch gegen die Evidenz der Konsistenz von Erfahrung überhaupt. Und daran ändert sich auch dann nichts, wenn man das Wunder Gott dem Allmächtigen zuspricht³¹⁶ (dann wird eben das Handeln des Allmächtigen als ein die Evidenz der Konsistenz von Erfahrung vernichtendes und insofern weltzerstörendes Handeln gedacht) oder wenn man behauptet, das Wunder im Glauben erkennen zu können: Hume beschließt seine Reverenz vor dem Glauben als dem Königsweg zur Erkenntnis des Wunders mit der Feststellung, daß der Glaube als Wunderglaube sich ja selber als dasjenige anhaltende Wunder in einer Person erfahre, „which subverts all the principles of his understanding and gives him a determination to believe what is most contrary to *custom* and *experience*“.³¹⁷ Der Wunderglaube ist die prinzipielle Verleugnung der Evidenz einer konsistenten Erfahrungswelt; und die *Lehre* vom Wunder – jedenfalls in der von Hume unterstellten Fassung – ist das Programm dieser Verleugnung. Humes Kritik dieser Wunderlehre ist die klassische Demonstration jener unendlich wichtigen Bestimmung des Prinzips der Erfahrung, daß der Mensch beim Fürwahrhalten eines Inhaltes „selbst dabei“ sein, den Inhalt „mit der Gewißheit seiner selbst vereinigt“ finden müsse.

In der Wunderlehre der theistischen Religionen wird die Absurdität der Evidenzverleugnung nicht nur programmatisch, sondern auch *verbindlich* festgeschrieben. Damit erreicht der Konflikt zwischen Religionslehren und Erfahrungsevidenz, der in allen Popularreligionen anzutreffen ist, hier seine schärfste Gestalt. Liegt die Superstition im antiken Polytheismus nur locker auf der Seele, so verpflichtet der lehrmäßige Populartheismus die Seele wesentlich strenger dem Absurden.³¹⁸ Die daraus resultierende Charakterverformung hat Hume besonders als die Berufskrankheit der Kleriker beobachtet. „These men, beeing elevated above humanity acquire a uniform character, which is entirely their own, and which in my opinion, is, generally speaking, not the most amiable that is to be met with in human society“.³¹⁹ Entweder sind sie – wie vielleicht die extremsten seiner fundamentalistischen Gegner in Schottland³²⁰ – in derjenigen unerschütterlichen Konstanz der superstitiösen Evidenzverleugnung ergeben, die ihr Beruf verlangt, oder aber sie leben unter der ständigen Nötigung zur Dissimulierung des Widerspruchs, der von ihren evidenten Impressionen und Passionen ausgeht.³²¹

³¹⁶ SB 129, Z. 4 ff.

³¹⁷ SB 131, Z. 14.

³¹⁸ PhW 4, 347, Z. 32, 349, Z. 33 – Dieser Humesche Begriff des Absurden ist von dem der Tradition des Rationalismus verpflichteten Begriff des Absurden bei Camus signifikant unterschieden: Das Absurde ist bei Camus das nicht ohne Widerspruch Denkbare, bei Hume ein die Evidenz der Erfahrung verleugnendes Ideengebilde.

³¹⁹ EMPL 204.

³²⁰ Hume beschreibt einen seiner heftigsten Gegner, den Rev. George Anderson, als „the godly, spiteful, pious, splenetic, charitable, unrelenting, meek, persecuting, Christian, inhuman, peace-making, furious Anderson“ (Mossner 340).

³²¹ EMPL 204, Anm. 2.

b) Die unkritische Imagination ist nicht imstande, Widersprüche der leidenschaftlichen Impulse zu vermitteln,³²² sondern nur, sie auszudrücken. Das geschieht am krassesten in den Gottesvorstellungen: In allen Religionen liegt der anthropomorphen Auffassung der „unknown causes“ der Widerspruch zugrunde, einerseits angstgeborene Auffassung von Bedrohlichem zu sein, das andererseits durch schmeichelndes Gutreden in Schach gehalten wird. Je bedrohlicher das göttliche Subjekt ist, desto gepriesener. Im Theismus nimmt nur die Macht, aber nicht die Güte der Gottheit zu. „Thus it may safely be affirmed, that popular religions are really, in the conception of their more vulgar votaries, a species of daemonism.“³²³

c) Diese Gottesvorstellung zerstört die Moralität: Um die Schrecken, von denen er gepeinigt ist, zu beschwichtigen, werden für den Frommen nur solche Handlungen wichtig, die speziell als Bedienung der Gottheit in Betracht kommen, also ihr unter Ausschluß der Welt zugedacht sind.³²⁴ Das Bezahlen von Schulden wird gleichgültig gegenüber dem Fasten.³²⁵ Auch umgekehrt gilt: Jede Schwächung der moralischen Persönlichkeitsstruktur durch schlechtes Handeln arbeitet der superstitiösen Devotion in die Hand.³²⁶

Die Kritik Humes richtet sich nicht nur gegen das römische Christentum, sondern gegen die aufgeklärte Populärreligion überhaupt, auch die in seiner eigenen Schottischen Heimat.³²⁷

Was seine eigene Person betrifft, so spricht vieles dafür, folgenden Text als Kurzfassung seiner eigenen religiösen Biographie zu lesen: „A little philosophy, says Lord Bacon, makes men atheists; a great deal reconciles them to religion: For men, beeing taught, by superstitious prejudices, to lay the stress on a wrong place: when that fails them and they discover, by a little reflection, that the course of nature is regular and uniform, their whole faith totters, and falls to ruin. But beeing taught, by more reflection, that this very regularity and uniformity is the strongest proof of design and of a supreme intelligence, they *return* to that belief, which they had deserted, and they are now able to establish it on a firmer and more durable foundation.“³²⁸

4. Die Humesche Science of Human Nature ist das klassische Gegenbeispiel gegen die These, daß erst nach dem Verfall der Metaphysik die Anthro-

³²² Wie etwa die selbstwidersprüchlichen Tendenzen der „avidity“ durch die Idee und Praxis der „justice“ vermittelt werden, vgl. o. Abschnitt 2.2.3.

³²³ PhW 4, 353 f.

³²⁴ PhW 4, 359.

³²⁵ PhW 4, 359.

³²⁶ PhW 4, 360.

³²⁷ Vgl. PhW 4, 357 f.: „... if we should suppose, what never happens, that a popular religion were found, in which it was expressly declared, that nothing but morality could gain the divine favour; if an order of priests were instituted to inculcate this opinion, in daily sermons and with all the art of persuasion; yet so inveterate are the peoples prejudices, that for want of some other superstition they would make the very attendance of these sermons the essentials of religion rather than placing them in virtue and good morals“.

³²⁸ PhW 4, 329.

pologie zum Horizont der Ontologie geworden sei. Bei Hume wird vielmehr die Anthropologie selber zum Ausgangspunkt einer Metaphysik der Erfahrung, die ihren Höhepunkt im nachkantischen Idealismus fand.³²⁹ Diese neuzeitliche Metaphysik der Erfahrung besitzt ihre Konkretheit gerade darin, daß sie die Verfassung der Wirklichkeit nur noch als Verfassung der Welt des Menschen denkt. Dabei ist Zentrum des Systems die Einsicht, daß alles menschliche Erkennen und Handeln begründet und umfaßt ist durch die *kontinuierliche* Abfolge der Impressionen. Alle vermittelnden und vermittelten Lebensvollzüge sind begünstigt und umfaßt von der Unmittelbarkeit eines Gefühls, das von sich aus auf seine eigene Abbildung und Gestaltung drängt. Das passive Dauern dieses Fühlens ist die Möglichkeitsbedingung für die Ausbildung personaler Identität, Wahrhaftigkeit und Güte; es ist das kontinuierliche Medium, in dem diese personale Identität Gestalt gewinnt; und es ist ihr ständiges Kriterium. Hume hat erkannt, daß dieser Prozeß der Gestaltgewinnung des menschlichen Charakters im persönlichen und gesellschaftlichen Maßstabe bedingt ist durch die Formen des interindividuellen Verkehrs. Und er hat eben diese Verbesserung der menschlichen Verkehrsformen als den eigentlichen Motor des Progresses der Humanität angesehen. Aufklärung als „revival of the letters“ und in deren Gefolge als Überwindung des superstitiösen und antimoralischen Dämonismus der Populärreligion ist für ihn nur eine Frucht des Erstarkens von Institutionen der Freiheit und Gerechtigkeit: „From law arises security; from security curiosity; and from curiosity knowledge“.

Sicher ist, daß Hume gegen ein Christentum gekämpft hat, das die Evidenz der „Uniformität“, der zuverlässigen Gegebenheit und unverbrüchlichen Einheit der Erfahrungswirklichkeit, die ihn bezwungen hatte, verleugnete. Sicher ist ferner, daß seit Hume und durch ihn das Christentum nachdrücklicher vor die Frage gestellt ist, wie es sich zu dieser Evidenz der Kohärenz der Erfahrung verhalten will. Und sicher ist schließlich, daß es inzwischen ein Christentum gibt, das bei aller Zurückhaltung sowohl gegenüber den positiven Aussagen der „natürlichen Theologie“ Humes als auch gegenüber seinen optimistischen Hoffnungen im Blick auf die Herstellbarkeit und Sicherbarkeit von Humanität durch „law“ und „industry“, gleichwohl diese von Gott geschaffene Welt in der Jesus Christus das Bild wahrer Humanität aufgerichtet hat, als evident einheitliche, zuverlässig geregelte Erfahrungswirklichkeit anerkennt, die das Kriterium des glaubwürdigen Redens jedes Christen und das Bewährungsfeld seines verantwortlichen Handelns ist. Insofern wird Hume durch die liebevolle Neckerei „St. David“ zu Recht als eine der produktivsten Erscheinungen der neuzeitlichen Christentums-geschichte reklamiert.

³²⁹ Vgl. Hegels Einordnung des (Humeschen) Empirismus in die neuzeitliche Geschichte der „Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ als zweite, der Stellung des Rationalismus überlegene Position; in: Enzyklopädie (o. Anm. 1) §§ 37–39. Hegels Vorwurf, der Empirismus sei sich nicht bewußt, Metaphysik zu treiben, trifft für Hume nicht zu; vgl. o. Abschnitt 2.3.