

Beilage zu dem Jahresbericht
des
Königlichen Gymnasiums in Ellwangen
über das Schuljahr 1913—14.

Humes Lehre von der Substanz

von
Professor Dr. Karl Fahrion.

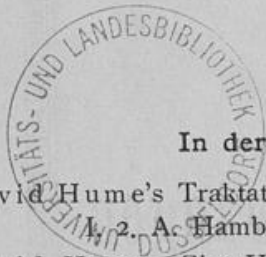


Ellwangen
Druck der „Ipf- und Jagst-Zeitung“
1914.

1914. Programm Nr. 850.

9eL

17(1914)



In der Abhandlung sind folgende Werke angeführt:

- David Hume's Traktat über die menschliche Natur. In deutscher Bearbeitung von Th. Lipps. 2. A. Hamburg und Leipzig 1904.
- David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Philosophische Bibliothek. 35. Band. 5. A. Leipzig 1902. (Dürr.)
- John Locke. Ueber den menschlichen Verstand. Uebersetzt von Th. Schultze. (Reclam.)
- Berkeley's Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Philosophische Bibliothek. 20. Band. 3. A. Leipzig 1900. (Dürr.)
- Edmund Pfeleiderer. Empirismus und Skepsis in David Hume's Philosophie. Berlin 1874.
- Alois Riehl. Der philosophische Kritizismus. I. 2. A. Leipzig 1908.
- Richard Hönigswald. Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Berlin 1904.
- Hugo Nathansohn. Der Existenzbegriff Hume's. Berlin 1904.
- Karl Fahrion. Die Sprachphilosophie Lockes im «Archiv für Geschichte der Philosophie». 26. Band. 1912. 56 ff.
- Für die übrige Literatur zu Hume vergleiche: Ueberweg-Heinze. Geschichte der Philosophie. III. Band. 1913.



1. Einleitung.

Nichts ist bezeichnender für die Eigenart des schottischen Denkers als die Schilderung, die er selbst im Schlussabschnitt des Traktats von seiner philosophischen Tätigkeit entwirft. Wenn ich des Vergnügens und der Geselligkeit müde bin, — so etwa beschreibt er seine Art zu arbeiten —, dann erfasst mich das Verlangen, die Grundlagen der menschlichen Natur zu erkennen und zur Belehrung der Menschheit etwas beizutragen. Habe ich aber eine Zeitlang diesem Hang nachgegeben und ist mir aufs neue unsere Unwissenheit und die Unvollkommenheit der menschlichen Natur zum Bewusstsein gekommen, so reisst mich die Natur selbst aus meiner philosophischen Melancholie und meiner Verwirrung; ich esse, spiele Tricktrack, unterhalte mich, bin lustig mit meinen Freunden, und habe ich mich so drei bis vier Stunden vergnügt, so kommen mir alle meine Spekulationen kalt, überspannt und lächerlich vor und ich bin geneigt, alle meine Bücher und Papiere ins Feuer zu werfen. Den ungetrübten Sinn für die Wirklichkeiten des Lebens, der aus diesen Worten spricht, wünscht Hume allen Begründern philosophischer Systeme; sie sollen Anteil haben an der «groben erdigen Mischung», aus der der gewöhnliche Biedermann bestehe, dessen Interesse zwischen häuslichen Angelegenheiten und alltäglichen Vergnügungen wechsele. Hume lässt dem gewöhnlichen Mann seine Scheu vor tieferem Denken und macht keinen Versuch, ihm seine Lehre aufzuzwingen und ihn zum Philosophen zu verfeinern. Bedenken wir nun, dass diese Worte am Schluss eines tiefsinnigen, mit abstrakten Begriffen angefüllten Buches stehen, stellen wir neben den Realismus des schottischen Denkers seine Freude an «fein ausgesponnenen Ueberlegungen», den bewundernswerten Scharfsinn, mit dem er unbekümmert um alle Wirklichkeit den abstraktesten Gedanken bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt, so haben wir ein Bild von den zwei Strömungen, die sich im Wesen Humes kreuzen.

So sympathisch uns der Wirklichkeitssinn des Philosophen berühren mag, so ist doch seine Verbindung mit dem abstraktesten Denken nicht von Vorteil für das Ganze seines Systems; sie führt zu einem Mangel an Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Dieser Mangel ist freilich zugleich begründet in der besonderen Richtung, die dem Denken Humes durch die Vergangenheit vorgeschrieben war. Nachdem seine Vorgänger, Locke und Berkeley, den Substanzbegriff zerstört und den Nachweis geführt hatten, dass wir nie in das Wesen der Dinge eindringen können, lieferte Hume denselben Beweis für ein anderes Gebiet des menschlichen Denkens, das Forschen nach Ursachen. Wir bleiben — so führt der Philosoph an der eben erwähnten Stelle aus — nicht bei den unmittelbaren Ursachen stehen, sondern suchen bis zu den ursprünglichen, letzten Prinzipien vorzudringen; die innere Triebkraft, vermöge welcher die Ursache die Wirkung aus sich hervortreibt, das Band, das beide verknüpft und das wirksame Moment, auf dem dieses Band beruht, möchten wir entdecken. Aber wie Locke immer deutlicher zu der Erkenntnis fortgeschritten war, dass uns das Wesen der Dinge unbekannt bleibe und dass es der menschliche Geist

sei, der den Begriff der Substanz schaffe, so kam Hume zu dem Resultat, dass wir selbst die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung herstellen und dass dieser nichts anderes zugrunde liege als die aus der Gewohnheit entstandene psychische Nötigung, von einem Gegenstand zu einem andern, der ihn gewöhnlich begleitet hat, überzugehen. Das verknüpfende Band bleibt uns verborgen; die Kausalität ist eine Beziehung, die das Denken zwischen den Gegenständen herstellt. Deshalb ist Humes Nachforschung weder auf die realen Eigenschaften noch auf die realen Wirkungsweisen der Objekte gerichtet, sondern auf die menschliche Natur, d. h. auf das menschliche Denken (87 Anm.)¹⁾. Das eigentliche Wesen des letzteren aber liegt für ihn in der Art des Gedankenprozesses, wie er bei der Schaffung der Kausalbeziehung wirksam ist, in der Herstellung von Beziehungen zwischen unsern Perzeptionen.²⁾ Das allem Denken Zugrundeliegende ist der Eindruck, nach dessen Herkunft nicht weiter gefragt wird; er ist ebenso unbekannt wie die Substanz, nur dazu da, vom Denken in besondere Beziehungen gebracht zu werden und deshalb gesondert, von allen andern trennbar und unterscheidbar. Die Erinnerung und die Einbildungskraft sind eifrig beschäftigt, die getrennten Eindrücke nach bestimmten Gesetzen zu verbinden und dadurch neue Beziehungsvorstellungen zu schaffen. Ganz entsprechend stehen in Humes System die einzelnen Standpunkte und die möglichen Betrachtungsweisen getrennt und gesondert neben einander und die Aufgabe des Philosophen ist es, sie in Beziehung zu einander zu setzen und die eine von der andern abzuleiten.

Die Mängel dieser Philosophie der Beziehungen müssen am deutlichsten heraustreten bei dem Begriff, der für gewöhnlich als der feste Untergrund alles Denkens betrachtet wird, dem Begriff des Seins oder der Substanz. Denn während er sonst als das Ursprünglichste und unmittelbar Gegebene erscheint, ist die Annahme einer dauernden und vom Bewusstsein gesonderten Existenz im System Humes das abgeleitete Resultat einer Reihe von Vorstellungsverknüpfungen, ein spätes Produkt der Einbildungskraft und der Reflexion. Es lässt sich denken, dass eine so abstrakte, dem naiven Denken so fremd gegenüberstehende Lehre schwer verständlich, dunkel und «abstrus» ist. Bezeichnenderweise hat sie der Philosoph in den 4. Teil des Traktats verwiesen, der die Ueberschrift trägt: «Von den skeptischen und anderen Systemen der Philosophie»; der zweite bis sechste Abschnitt dieses Teils und der zweite Abschnitt des Anhangs sind ihr gewidmet.

Allein so schwierig namentlich der zweite Abschnitt ist, so reizvoll ist es, den scharfsinnigen Gedankengängen des Philosophen nachzugehen und die Richtigkeit seiner Schlüsse zu prüfen. In unsrer Zeit, wo über das Recht der Erkenntnistheorie gestritten wird, darf die Substanzlehre Humes ein besonderes Interesse beanspruchen, nicht bloss «als Beispielsammlung für subjectiv-psychologische Operationen.»³⁾ Sie stellt den ersten ausführlichen Versuch dar, das Sein aus dem Denken abzuleiten und zeigt sogleich aufs deutlichste die Unmöglich-

¹⁾ Die in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich auf: David Hume's Traktat über die menschliche Natur. In deutscher Bearbeitung v. Th. Lipps. I, 2. A. Hamburg und Leipzig 1904.

²⁾ Alle Arten von Denkvorgängen bestehen lediglich in einer Aufeinanderbeziehung (von Vorstellungen) und einem Auffinden der entweder veränderlichen oder unveränderlichen Relationen, in denen zwei oder mehr Gegenstände zu einander stehen. Traktat 99.

³⁾ Edm. Pfeiderer. Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie, Berlin 1874, macht am Schluss des zweiten Abschnitts die Bemerkung: Wir konnten nicht umhin, diesen dornigen, meist sehr stiefmütterlich behandelten Abschnitt mit der zum Verständnis unerlässlichen Ausführlichkeit zu geben. Abstrus und seltsam zwar ist er doch wie wenig andere für Hume's Grübelgeist bezeichnend und eine interessante Beispielsammlung seiner subjectiv-psychologischen Operationen. (218. Anm.)

keit dieser Aufgabe; der Philosoph gibt zum Schluss sein Urteil dahin ab, dass der skeptische Zweifel das natürliche Ergebnis jedes gründlichen und intensiven Nachdenkens über die dabei in Betracht kommenden Fragen sei.

Die folgende Darstellung der Humeschen Substanzlehre versucht vollständig zu sein und alle wichtigen Gedanken des Philosophen herauszuheben, woran es die seitherigen Bearbeitungen, namentlich beim zweiten Abschnitt, fehlen lassen. Um die Feinheit der Gedankenentwicklung in diesem Abschnitt deutlicher hervortreten zu lassen, ist vom Verfasser hier der Humeschen Darstellung eine Disposition beigelegt. Weiter wird auf den innern Zusammenhang hingewiesen, in dem die einzelnen Abschnitte zu einander stehen trotz der Klagen der Erklärer und trotz des Zugeständnisses des Philosophen, dass seine Behandlung «wenig einheitlich» sei. Die Darstellung sucht die Anschauungen Humes aus ihrem Zusammenhang verständlich zu machen und lässt daher überall den Philosophen zuerst zum Wort kommen; sie vermeidet es, in die Lehre Humes Gedanken hineinzutragen, die ihm fremd sind, ein Fehler, der sehr nahe liegt bei einem Philosophen, der entgegengesetzte Standpunkte gegen einander abwägt und der als überholt gilt; manche Darsteller benützen ihn nur dazu, um durch den Nachweis seiner Irrtümer die eigene bessere Ansicht zu stützen. Endlich bemüht sich der Verfasser, den inneren Widerspruch herauszustellen, der sich durch Humes Lehre hindurchzieht und der ihn hinderte, in der grundlegenden Frage nach der Substanz zu einer befriedigenden Lösung zu kommen.



2. Inhalt des zweiten Abschnitts: Vom Skeptizismus in Bezug auf die Sinne.¹⁾

Erstes Thema.

Was für Ursachen veranlassen uns, an die Existenz von Körpern zu glauben? Diese Frage ist zu teilen: 1) Weshalb legen wir Gegenständen dauernde Existenz bei? 2) weshalb nehmen wir an, dass sie als etwas vom Geist und Bewusstsein Gesondertes existieren? Für die Beantwortung kommen drei Möglichkeiten in Betracht: Erzeugen die Sinne oder die Vernunft oder die Einbildungskraft den Glauben an die dauernde oder an die gesonderte Existenz?

I. Die Sinne.

Die Sinne als momentan wirkend können jedenfalls den Glauben an Gegenstände, die existieren, auch wenn sie den Sinnen entschwunden sind, nicht entstehen lassen, höchstens den an die gesonderte Existenz; aber auch das ist nicht der Fall, denn

1. die Sinne müssten uns dann ihre Eindrücke entweder als Abbilder eines für sich bestehenden äusseren Daseins erscheinen lassen; was sie uns aber tatsächlich vorführen, ist immer eine einzelne Wahrnehmung, nichts, was darüber hinausliegt, auch nicht eine zweifache Existenz, die ja nur von der Vernunft oder der Einbildungskraft erschlossen werden könnte. Oder müssten die Eindrücke selbst durch eine Art Trug als für sich bestehende äussere Existenzen erscheinen. Nun werden aber alle sinnlichen Wahrnehmungen vom Geist so aufgefasst, wie sie wirklich sind, d. h. als blosse Eindrücke. Im angenommenen Fall müssten also sowohl die Gegenstände als wir selbst unsern Sinnen gegenwärtig sein, was unmöglich ist, da es nicht Sache der Sinne sein kann, zwischen „mir“ und den äusseren Dingen zu unterscheiden.
2. es ist auch kein Unterschied zwischen den verschiedenen Eindrücken, den äussern und innern, den Affekten und Neigungen, den Lust- und Unlustempfindungen. Alle sind in gleicher Weise Perzeptionen, müssen also auch als das, was sie tatsächlich sind, unmittelbar erlebt werden.
3. Auch täuschen uns in Wirklichkeit unsere Sinne nicht; sie stellen unsere Wahrnehmungen nicht als etwas von uns gesondert, d. h. ausserhalb unsrer selbst und von uns unabhängig Existierendes dar. Zwar erscheinen allerlei Eindrücke, wie der des Papiers, auf dem ich schreibe, ausserhalb des Körpers; allein wir nehmen genau genommen nicht den Körper wahr, sondern gewisse, durch die Sinne vermittelte Eindrücke. Dann scheinen Töne, Geschmäcke, Gerüche kein räumliches Dasein zu besitzen, können

¹⁾ Diejenigen Abschnitte, die eine blosse Wiedergabe der Hume'schen Darstellung enthalten, sind durch Einzug kenntlich gemacht.

also auch den Sinnen nicht als ausserhalb des Körpers befindlich erscheinen; endlich gibt uns der Gesichtssinn von Entfernung oder Existenz ausser uns nicht unmittelbar und nicht ohne Beihilfe gewisser Ueberlegungen und Erfahrungen Kunde. Auch die Unabhängigkeit unsrer Wahrnehmungen kann nie Gegenstand der Sinne sein, vielmehr kann der Gedanke an eine solche nur durch Erfahrung und Beobachtung gewonnen werden.

4. Zur Bekräftigung des Gesagten erinnern wir daran, dass die drei verschiedenen Arten von Eindrücken, die uns durch die Sinne zugeführt werden, die der körperlichen Gestalt, der Masse, Bewegung und Festigkeit, weiter die der Farbe, des Geschmacks usw., endlich die Lust- und Unlustempfindungen, als sinnliche Wahrnehmungen hinsichtlich der Art ihrer Existenz einander gleich stehen. Der ersten Art von Eindrücken schreibt sowohl der Philosoph als der Ungebildete eine gesonderte, dauernde Existenz zu, der zweiten nur der Ungebildete, der dritten keiner von beiden. Für die Sinne aber existieren Farben und Töne in derselben Weise wie Bewegung und Festigkeit; der Ungebildete meint gerade in der sinnlichen Empfindung einen Beweis für ihre Realität zu besitzen. Andererseits stehen Farben und Töne mit Lust- und Unlustempfindungen auf gleicher Stufe; beides sind Perzeptionen, die durch bestimmte Gestaltungen und Bewegungen materieller Teile entstanden sind. Soweit die Sinne Richter sind, sind also die Wahrnehmungen hinsichtlich der Art ihrer Existenz einander gleich.

II. Die Vernunft.

Die Vernunft erzeugt weder den Glauben an eine dauernde und gesonderte Existenz, noch kann sie uns irgendwie darüber Gewissheit geben. Denn die ungebildete Menge hat die der philosophischen gerade entgegengesetzte und ganz unvernünftige Anschauung, nach der Wahrnehmungen und Gegenstände identifiziert werden. Sie schreibt, ohne durch philosophische Argumente beeinflusst zu sein, eben den Dingen, die empfunden und gesehen werden, z. B., wie vorher gezeigt, den Farben und Tönen eine gesonderte und dauernde Existenz zu. Bei ihrer Anschauung ist es gar nicht möglich, von der Existenz der Wahrnehmungen auf die der Gegenstände zu schliessen, weil beide nicht unterschieden werden. Ist das letztere der Fall, so kann trotzdem, wie später nachzuweisen ist, ein gültiger Schluss von der Existenz der einen auf die der andern nicht gezogen werden.

III. Die Einbildungskraft.

Der Glaube an die Existenz muss allein der Einbildungskraft sein Dasein verdanken und zwar muss er auf einem Zusammentreffen gewisser Eigenschaften der Eindrücke mit Eigenschaften der Einbildungskraft beruhen.

I. Die Eigenschaften der Eindrücke.

- a) Nur gewissen Eindrücken und nicht, wie gemeinhin angenommen wird, den besonders starken und aufdringlichen, den Lust- und Unlustempfindungen, den Affekten und Leidenschaften, legen wir eine gesonderte und dauernde Existenz bei. Die Gegenstände, bei denen wir es allein tun, zeigen eine eigenartige Konstanz, eine Gleichförmigkeit des Daseins. Die Berge, Häuser, Bäume, die ich jetzt vor mir sehe, sind mir stets in derselben Ordnung entgegengetreten, auch wenn die Tätigkeit des Sehens oder Wahrnehmens eine Unterbrechung erlitten hat.
- b) Die Beständigkeit der Eindrücke ist allerdings nicht vollkommen; die Körper wechseln ihren Ort und ändern sich oft so schnell, dass sie nach kurzer Unterbrechung der

Wahrnehmung kaum wiederzuerkennen sind. Aber bei aller Veränderung besteht ein gesetzmässiges Abhängigkeitsverhältnis der Wahrnehmungsobjekte untereinander, eine Cohärenz der Eindrücke, sodass kausale Schlüsse in Beziehung auf ihre Veränderungen möglich sind. Manche unserer Eindrücke zeigen also: 1. Konstanz oder Beständigkeit; 2. Cohärenz oder Zusammenhang bei aller Veränderung.

2. Die Eigenschaften der Einbildungskraft.

Wie rufen diese Eigenschaften der Eindrücke den merkwürdigen Glauben hervor?

- a) Um mit der Cohärenz zu beginnen, so erfordern im Gegensatz zu den innern Eindrücken, bei denen eine mehr als momentane Existenz nicht in Betracht kommt, die äusseren Gegenstände und ihr gesetzmässiges Wirken eine dauernde Existenz. Bringt mir z. B. der Briefträger einen Brief, während ich von der Türe abgewandt am Tisch sitze, so muss ich voraussetzen, dass die Treppe und die Türe noch existiert, obwohl ich beide nicht sehe, sondern nur einen knarrenden Ton und das Kommen des Mannes wahrnehme. Aehnliche Schlüsse auf die dauernde Existenz von Gegenständen muss ich jeden Augenblick machen.

Sie gleichen den kausalen Schlüssen insofern, als auch sie auf der Gewohnheit beruhen; auf der andern Seite sind sie wesentlich von ihnen verschieden, da sie nicht die reine Wirkung der Gewohnheit sein können. Wir nehmen ja dabei eine grössere Regelmässigkeit an, als die Beobachtung sie zeigte, eine vollkommene, statt einer unvollkommenen. Es wirkt daher noch ein anderes Gesetz mit: Die Einbildungskraft, in eine bestimmte Tätigkeitsrichtung gebracht, ist geneigt darin zu verharren, auch wenn der Gegenstand sie im Stich lässt. So ist der Geist hier durch die wahrgenommene teilweise Cohärenz in die Richtung gebracht, Gleichförmigkeit anzunehmen und fährt damit fort, bis er die Gleichförmigkeit durch die Annahme einer dauernden Existenz in eine vollkommene verwandelt hat.¹⁾

- b) Das angegebene Prinzip ist allein zu schwach, um das mächtige Gebäude des Glaubens an die dauernde Existenz zu tragen; man muss die Beständigkeit in der Erscheinung der Körper hinzunehmen.²⁾ Aus beiden zusammen entsteht zuerst der Glaube an die dauernde, dann der an die gesonderte Existenz der Körper. Wegen der Schwierigkeit der Untersuchung ist es angezeigt, die Theorie zuerst in einem allgemeinen Satz aufzustellen und erst dann das einzelne ausführlicher zu behandeln. Haben wir uns einmal daran gewöhnt, an gewissen Eindrücken Konstanz zu entdecken, etwa bei der regelmässigen und gleichen Wiederkehr der Sonne, so betrachten wir die unterbrochenen Wahrnehmungen nicht mehr als verschieden, sondern als individuell-identisch. Aber der vollkommenen Identität widerspricht die Unterbrechung ihrer Existenz; um diese Schwierigkeit zu beseitigen, schieben wir

¹⁾ Ungenau ist es, wenn Edm. Pfeiderer a. a. O. 212 den Schluss auf die dauernde Existenz ohne weiteres einen kausalen nennt. Hume bemüht sich ja gerade, diese Art des Schlusses von den kausalen ganz zu trennen. Freilich scheint der Unterschied beider Schlüsse tatsächlich nicht so gross zu sein, wie der Philosoph es will, da ja auch beim Kausalschluss über das in der Wahrnehmung Gegebene hinausgegangen wird. Aber Hume hält beide auseinander, weil nach ihm zwischen der Vernunft und den Sinnen oder genauer zwischen den kausalen Schlüssen und denen, die uns von der dauernden Existenz überzeugen, ein vollkommener Gegensatz ist. Die ersteren führen zur Leugnung der Existenz. (302; 343 f.)

²⁾ H. Nathanson Der Existenzbegriff Hume's. Berlin 1904. 51 sieht in diesem Uebergang eine plötzliche Umkehr auf dem eingeschlagenen Weg. Es ist aber nur die Ausführung von Punkt III. i. a.

die Unterbrechung ganz beiseite und nehmen eine Verknüpfung der unterbrochenen Wahrnehmungen durch ein wirkliches Dasein an, das nur unsrer Wahrnehmung sich entziehe. Durch die Erinnerung an die unterbrochenen Eindrücke und durch die Neigung, sie als identisch zu betrachten, erhält diese Annahme Stärke und Lebendigkeit und infolgedessen Glauben.

Zur Rechtfertigung dieser Lehre sind einige Punkte zu erwähnen: α) Worin besteht das Prinzip der Identität? β) Warum veranlasst uns die Aehnlichkeit der unterbrochenen und unzusammenhängenden Wahrnehmungen, ihnen Identität zuzuschreiben? γ) Wie entsteht daraus die Neigung, die unterbrochenen Erscheinungen durch den Gedanken einer dauernden Existenz zu vereinigen? δ) Wie entsteht aus dieser Neigung die Stärke und Lebendigkeit des Vorstellens?

α) Das Prinzip der Identität. Die Vorstellung der Identität gibt uns weder ein einzelner Gegenstand noch eine Mehrheit. Wir müssen zur Vorstellung der Zeit oder Dauer unsre Zuflucht nehmen. Diese schliesst zwar die Succession in sich ein, aber durch eine Fiktion der Einbildungskraft übertragen wir sie auch auf unveränderliche Gegenstände. Betrachten wir einen solchen eine Zeitlang und fassen zwei beliebige Momente ins Auge, so können wir uns entweder beide Momente in demselben Augenblick vergegenwärtigen, dann entsteht die Vorstellung der Mehrheit, sowohl der Zeitpunkte als der Gegenstände. Es ist aber auch möglich, der Succession der Zeitmomente eine gleiche Succession in unsern Vorstellungen entsprechen zu lassen in der Weise, dass wir zuerst den Zeitpunkt und sein Objekt, dann einen Wechsel der Zeit ohne Aenderung des Objekts vorstellen; dann erweckt das Objekt die Vorstellung der Einheit. Eine solche Vorstellung, ein Mittelding zwischen Einheit und Mehrheit oder vielmehr beides, je nach dem Gesichtspunkt der Betrachtung, ist die Identität. Das Prinzip der Identität ist also die Unveränderlichkeit eines Gegenstands während des Wechsels der Zeit.

β) Weshalb veranlasst uns nun die Beständigkeit in unsern Wahrnehmungen, ihnen eine vollkommene numerische Identität zuzuschreiben? Hier ist der Glaube der Menge bezüglich der Existenz der Körper verständlich zu machen; ich muss mich deshalb, um alle Verwirrung zu vermeiden, der gewöhnlichen Weise zu denken und sich auszudrücken anbequemen. Die Menge sieht in den Empfindungen selbst die wahren Gegenstände und weiss nichts von der zweifachen Existenz, die die Philosophen annehmen, indem sie zwischen den Gegenständen und den Sinneswahrnehmungen unterscheiden. So setze auch ich jetzt nur eine Art des Existierenden voraus, die ich bald Gegenstand, bald Wahrnehmung nenne.

Fragen wir nun nach dem Quell der Täuschung, der wir uns hingeben, wenn wir ähnlichen Wahrnehmungen trotz ihrer Unterbrechung Identität zuschreiben, so befördert nichts die Verwechslung von Vorstellungen mehr als eine zwischen ihnen bestehende Beziehung, am meisten die Aehnlichkeit, die nicht nur zwischen den Vorstellungen, sondern auch zwischen den entsprechenden Dispositionen oder Tätigkeitsweisen des Geistes Beziehungen herstellt. Vorstellungen, die dieselbe oder eine ähnliche Richtung der geistigen Tätigkeit in sich schliessen, werden deshalb sehr leicht verwechselt. Nehmen wir nun einen Gegenstand an, der eine Zeitlang derselbe bleibt, so findet ein Wechsel nur in der Zeit statt; wir brauchen dann kein

neues Bild des Gegenstands in uns hervorzurufen, die geistigen Vermögen ruhen. In die gleiche geistige Disposition versetzt uns eine Aufeinanderfolge von Gegenständen, die zu einander in assoziativer Beziehung stehen; hier kann die Einbildungskraft ebenso leicht von einem zum andern gleiten, sodass die geistige Tätigkeit fast als dieselbe erscheint. Es wird deshalb die Aufeinanderfolge von Gegenständen, die zu einander in assoziativer Beziehung stehen, mit der Identität verwechselt und den ähnlichen, aufeinander folgenden Gegenständen Identität zugeschrieben. Fast alle Sinneseindrücke zeigen nun tatsächlich jene Konstanz, jene Unveränderlichkeit bei aller Unterbrechung der Wahrnehmung, die macht, dass die neuen Wahrnehmungen den früheren vollkommen gleichen. Der Uebergang von der einen zur andern ähnlichen Wahrnehmung ist fast so leicht, wie wenn wir einer gleichmässigen und ununterbrochenen Wahrnehmung folgen. Zwei Ursachen schaffen demnach die Vorstellung der Identität: 1. Die Aehnlichkeit der Wahrnehmungen, 2. die Aehnlichkeit in der Tätigkeitsweise des Geistes bei der Betrachtung einer Folge ähnlicher Objekte und eines identischen Objekts.

γ) Dem Glauben an die Identität der einander ähnlichen Wahrnehmungen huldigen alle nicht denkenden Menschen, also wir alle zu der einen oder andern Zeit. Allein die Unterbrechung der Wahrnehmungen widerspricht der Identität; sie lässt die einander ähnlichen Wahrnehmungen wieder als von einander verschieden betrachten. Dieser Widerspruch ruft den Drang hervor, die auseinander gebrochenen Erscheinungen durch die Fiktion einer dauernden Existenz zu vereinigen; denn alles, was unserem Gefühl widerstreitet, verursacht uns eine innere Unbehaglichkeit, so auch jener Widerspruch. Wir suchen der Unbehaglichkeit zu entgehen, indem wir die Unterbrechung ganz opfern und die Identität, zu der uns eine innere Nötigung treibt, vollkommen machen durch die Annahme einer dauernden und unveränderlichen Existenz unserer Wahrnehmungen.

Freilich sind nun die Unterbrechungen in dem Auftreten der Wahrnehmungen so lang und häufig, dass sie nicht übersehen werden können, und es liegt ein handgreiflicher Widerspruch in der Annahme, eine Wahrnehmung existiere, ohne dem Geist gegenwärtig zu sein; denn das Auftreten einer Wahrnehmung im Geist und die Existenz dieser Wahrnehmung erscheint zunächst als dasselbe. Um nun zu verstehen, wiefern die Unterbrechung der Wahrnehmung nicht notwendig eine Unterbrechung ihrer Existenz einschliesse, ist eine besondere Erörterung nötig.

Zwischenerörterung. Die Frage ist nicht, ob der Geist den Schluss auf die dauernde Existenz wirklich zieht, sondern wie und auf Grund welcher Faktoren. Es ist kein Zweifel, dass die meisten Menschen ihre Wahrnehmungen für die einzig existierenden Gegenstände halten und den Gegenständen eine dauernde und ununterbrochene Existenz zuschreiben. Wir sagen von einem fernen Gegenstand: Er existiert noch, aber wir sehen ihn nicht; von einem wahrgenommenen: Wir empfinden und sehen ihn. Es entstehen also zwei Fragen: 1. Wie ist der Gedanke möglich, eine Wahrnehmung sei nicht im Geist und doch nicht vernichtet? 2. Wie gelangt ein Gegenstand in den Geist ohne Neuschöpfung einer Wahrnehmung?

Die erste Frage ist so zu beantworten: Geist ist nichts als ein Haufen von verschiedenen Perzeptionen, der durch gewisse Beziehungen zur Einheit verbunden ist

und dem man fälschlicherweise Einfachheit und Identität zuschreibt. Man kann jede Perzeption von der andern trennen, also ist es auch nichts Ungereimtes, eine Perzeption von der Beziehung zu der zusammenhängenden Masse der andern Perzeptionen, die ein denkendes Wesen ausmachen, losgelöst zu denken.

Damit ist schon die Antwort auf die zweite Frage gegeben. Wenn der Name «Perzeption» die Absonderung vom Geist nicht ungereimt erscheinen lässt, so kann umgekehrt der Name «Gegenstand», der dieselbe Sache bezeichnet, die Vereinigung im Geist nicht unmöglich machen. Aeussere Gegenstände werden gesehen, heisst: sie treten zu einem zusammenhängenden Haufen von Perzeptionen in eine solche Beziehung, dass sie dieselben beeinflussen und vermehren. Es kann also dasselbe dauernde und ununterbrochene Ding ohne eine reale Veränderung an ihm selbst dem Geist bald gegenwärtig sein, bald nicht; die Unterbrechung des Daseins für die Sinne schliesst nicht notwendig eine Unterbrechung der Existenz in sich. Die Annahme einer dauernden Existenz enthält also keinen Widerspruch.

δ) Die dauernde Existenz erdichten wir nicht bloss, sondern wir glauben auch an sie. Woher kommt dieser Glaube? Der Glaube besteht in der Lebhaftigkeit der Vorstellung. Lebhaftigkeit kommt den Eindrücken und den durch assoziative Beziehungen mit ihnen verbundenen Vorstellungen zu; auf die letzteren wird die Lebhaftigkeit des Eindrucks übertragen wegen des ungehemmten Uebergangs zu ihm. Ein solch leichter Uebergang ist nun auch vorhanden zwischen den einander vollkommen ähnlichen und öfters wiederkehrenden Wahrnehmungen. Die Aehnlichkeit erweckt die Tendenz, die unterbrochenen Wahrnehmungen als identisch zu betrachten und dann sie durch eine dauernde Existenz zu verknüpfen. Diese Fiktion, aus lebhaften Eindrücken der Erinnerung erzeugt, nimmt die Lebhaftigkeit dieser Eindrücke an und findet so Glauben. Schreiben wir dann gelegentlich auch Gegenständen, die uns vollkommen neu sind, dauernde Existenz zu, so geschieht das, weil sie sich unsern Sinnen in ähnlicher Weise darstellen wie konstante und kohärente Gegenstände.

Zweites Thema.¹⁾

Wie entsteht die philosophische Annahme einer zweifachen Existenz, der der Wahrnehmungen und der Gegenstände?

Uebergang. Obgleich jeder Satz der vorausgehenden Lehre einen Beweis mit sich führt und sich auf die sichersten Argumente stützt, ist doch nur wenig Nachdenken erforderlich, um uns das Trügerische dieser Anschauung erkennen zu lassen. Denn der Glaube an die dauernde Existenz, der sich zuerst einstellt, zieht ohne viel Anstrengung den Glauben an die unabhängige Existenz nach sich, und dieser widerspricht den einfachsten Erfahrungen. Das zwingt uns umzukehren; es lässt uns den Irrtum erkennen, der auch im Glauben an die dauernde Existenz liegt, und bringt uns weiter zu allerlei seltsamen Anschauungen, die im folgenden zu erörtern sind.

¹⁾ Die zwei Themen hebt Hume selbst beim Rückblick auf den zweiten Abschnitt hervor: «Nachdem ich so die verschiedenen Anschauungen bezüglich der äussern Existenz, sowohl die des gewöhnlichen Lebens als die philosophische, verständlich gemacht habe, kann ich» (285).

Erfahrungstatsachen, die gegen eine unabhängige Existenz unsrer Wahrnehmungen sprechen, sind: Ein Druck mit dem Finger auf das eine Auge lässt sofort alle Gegenstände doppelt erscheinen, wobei doch unmöglich beiden Wahrnehmungen eine dauernde Existenz zukommt; die Gegenstände vergrössern und verkleinern sich scheinbar, wenn sich ihre Entfernung vom Auge ändert; die Farbe und die sonstigen Eigenschaften ändern sich bei Krankheiten und körperlichen Verstimmungen. Alle unsre Wahrnehmungen sind also von unsern Sinneswerkzeugen und dem Zustand unsrer Nerven und Lebensgeister abhängig.

Darnach sollten wir auch die Annahme einer dauernden Existenz aufgeben. Die Philosophen sind in der Tat von dieser Notwendigkeit durchdrungen, aber statt ihr zu entsprechen, ändern sie ihre ganze Anschauung dahin, dass sie — und das werden auch wir von jetzt an tun — zwischen Wahrnehmungen und Gegenständen unterscheiden und die einen als unterbrochen und stets neu geschaffen, die andern aber als ununterbrochen und dauernd betrachten. Allein das ist nur ein die Sache bemäntelndes Auskunftsmittel, das alle Schwierigkeiten der gewöhnlichen Anschauung in sich schliesst und noch einige ihr selbst eigentümliche. Weder in unserm Verstand noch in unsrer Einbildungskraft liegt ein Anlass zum Glauben an eine zweifache Existenz; nur vom naiven Bewusstsein und vom Glauben aus, unsre Wahrnehmungen seien unsre einzigen Objekte und haben dauernde Existenz, können wir auf den Gedanken verfallen, sie seien von den Gegenständen verschieden und die letzteren allein besitzen dauernde Existenz. Die Annahme einer doppelten Existenz empfiehlt sich ursprünglich weder der Vernunft noch der Einbildungskraft und schöpft ihre ganze Fähigkeit, auf die Einbildungskraft zu wirken, aus der Anschauung des naiven Bewusstseins.

1. a) Sie empfiehlt sich der Vernunft nicht.

Denn unbedingt gewiss sind allein die Perzeptionen. Von der Existenz des einen Dings auf die des andern können wir nur schliessen auf Grund einer ursächlichen Beziehung. Die Vorstellung einer solchen Beziehung stammt aus der Erfahrung, dass zwei Dinge beständig mit einander verbunden und stets zu gleicher Zeit dem Geist gegenwärtig waren. Da nun dem Geist nichts gegenwärtig ist als seine Perzeptionen, so können wir nie eine ursächliche Beziehung zwischen Perzeptionen und Gegenständen entdecken, also auch nie durch einen Vernunftschluss auf die Existenz von Gegenständen kommen.

b) Die philosophische Anschauung empfiehlt sich auch der Einbildungskraft nicht. Als negativ lässt dieser Satz keinen positiven Beweis zu. Man müsste mir zeigen, wie die Einbildungskraft von der Voraussetzung unzusammenhängender, unterbrochener und trotz aller Aehnlichkeit von einander verschiedener Wahrnehmungen aus zum Glauben an eine andere, diesen Wahrnehmungen gleichende, aber dauernde, ununterbrochene und in sich identische Existenz kommt; erst dann könnte ich meine Meinung aufgeben. Aber schon die abstrakte Natur der vorausgesetzten Eigenschaften der Wahrnehmung ist kein geeigneter Ausgangspunkt für die Tätigkeit der Einbildungskraft. Wer den Ursprung der gewöhnlichen Anschauung, betreffend die dauernde und gesonderte Existenz der Körper, erklären will, muss den Geist in seiner gewöhnlichen Verfassung nehmen, also von der Annahme ausgehen, dass unsre Wahrnehmungen die einzigen Gegenstände für uns sind und dass sie fort-

fahren zu existieren, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden. Diese Anschauung ist, obwohl falsch, doch die natürlichste von allen und die einzige, die der Einbildungskraft von Hause aus zusagen kann.

2. Die philosophische Anschauung hat also in sich gar keine Ueberzeugungskraft und zieht ihre ganze Fähigkeit, auf die Einbildungskraft zu wirken, aus der gewöhnlichen Anschauung.

Das ist eine Folgerung aus den zwei vorhergehenden Abschnitten. Die Einbildungskraft führt, von der Voraussetzung aus, dass unsre Wahrnehmungen unsre einzigen Objekte sind, in natürlichem Gedankengang zum Glauben an eine dauernde und ununterbrochene Existenz. Aber ein wenig Nachdenken macht diesen Gedanken zunichte; denn die Existenz der Wahrnehmung ist von uns abhängig. Nun müssten wir den Glauben an ein dauerndes Dasein ganz aufgeben. Das tun aber nur wenige überspannte Skeptiker und auch diese nur mit Worten. Denn die Anschauung, die uns natürlich ist, zu der uns eine Art Instinkt treibt, siegt über die erlernte philosophische Betrachtungsweise; sie hindert auch den Philosophen, seine künstlich gewonnene metaphysische Ueberzeugung von der Abhängigkeit unsrer Perzeptionen zu Ende zu denken und den Glauben an die dauernde Existenz ganz zurückzuweisen.

Aber ohne Kampf siegt die natürliche Betrachtungsweise doch nicht über die Ueberlegung. Um ihm zu entinnen, machen wir als eine Vermittlung zwischen Vernunft und Einbildungskraft die Annahme einer zweifachen Existenz. Die Vernunft befriedigt es, dass die Wahrnehmungen unterbrochen und verschieden sind, der Einbildungskraft ist die Annahme einer dauernden Existenz konform. Dem Widerstreit zwischen Einbildungskraft und Vernunft entgehen wir durch eine Fiktion, indem wir die einander widersprechenden Merkmale verschiedenen Existenzen zuschreiben, die Unterbrechung den Wahrnehmungen, die Dauer den Gegenständen. Es ist ein Kompromiss zwischen Natur und Vernunft.

Ein anderer Vorzug der philosophischen Anschauung ist ihre Aehnlichkeit mit der des gewöhnlichen Lebens, zu der auch die Philosophen gerne zurückkehren, sobald sie ihr Arbeitszimmer verlassen haben; dann huldigen auch sie wieder dem von ihnen verworfenen Glauben der übrigen Menschheit.

Ein Beweis für die Abhängigkeit der philosophischen Anschauung von der Einbildungskraft ist auch der, dass wir annehmen, die äusseren Gegenstände gleichen den in uns gegenwärtigen Wahrnehmungen. Auf einem kausalen Schluss kann das nicht beruhen, sondern wir machen alles den Wahrnehmungen ähnlich, weil wir nichts anderes als Wahrnehmungen vorstellen können. Dazu fügen wir die weitere Annahme, jeder bestimmte Gegenstand gleiche der Wahrnehmung, welche er verursacht; zu der Beziehung der Ursache fügen wir die der Aehnlichkeit; denn wir haben eine starke Neigung, jede Verbindung von Vorstellungen durch neue Beziehungen zu vervollständigen.

Rückblick. Ich begann meine Erörterungen mit der Bemerkung, wir sollten unsern Sinnen unbedenklich vertrauen. Jetzt denke ich ganz anders. Die Sinne oder vielmehr die Einbildungskraft, die uns zum Glauben an eine ununterbrochene Existenz führt, tut dies infolge einer groben Täuschung, der Annahme, ähnliche Wahrnehmungen seien numerisch identisch. Die philosophische Anschauung aber vermehrt die Verwirrung, indem sie die naive Anschauung zugleich leugnet und bestätigt und willkürlich eine neue Art

von Perzeptionen erfindet, Gegenstände, die nicht mit Perzeptionen identisch sind, von denen wir deshalb gar keine Vorstellung haben können. Der skeptische Zweifel, der daraus entsteht, das natürliche Ergebnis jedes gründlichen und intensiven Nachdenkens, ist eine unheilbare Krankheit; nur Sorglosigkeit und Nichtachten auf die Zweifelsgründe können uns heilen. Auch jeder meiner Leser wird nach einer Stunde wieder davon überzeugt sein, es gebe eine äussere und eine innere Welt.

3. Inhalt des dritten Abschnitts: Von der alten Philosophie.

Uebergang. Wenn der zweite Abschnitt den Versuch macht, die Entstehung des Glaubens an dauernde und unabhängige Gegenstände zu erklären, so muss Hume von Voraussetzungen ausgehen, nach denen dieser Glaube nicht ursprünglich ist, sondern erst allmählich infolge einer Täuschung entsteht. Ehe wir deshalb in eine Kritik des zweiten Abschnitts eintreten, sind zunächst diese Voraussetzungen festzustellen; wir müssen uns darüber klar werden, warum er von Gegenständen, nicht, wie seine Vorgänger, von der Substanz spricht und warum er seinen Gegenständen gerade die zwei Attribute der Dauer und der Unabhängigkeit beilegt. Zu dem Zweck ist die Stellung Humes zu der vorausgehenden Philosophie zu untersuchen; nur in ihr kann seine eigene philosophische Anschauung begründet sein. Wir folgen damit dem Gang, den die Darstellung unseres Philosophen einhält. Im dritten und vierten Abschnitt sollen, wie Hume sagt, einige allgemeine Anschauungen geprüft werden, die in der alten und neuen Philosophie betreffs der innern und äussern Welt aufgestellt worden sind (287). Das heisst mit andern Worten: der Philosoph nimmt Stellung zu seinen Vorgängern. Die Bemerkung, die er dem dritten Abschnitt vorausschickt und am Schluss des sechsten Abschnitts wieder aufnimmt (287 und 340), es werde sich zeigen, dass diese Betrachtung von dem Zweck, den er im zweiten Abschnitt verfolge, nicht allzuweit abliege, ist vollständig berechtigt. Besser wäre es freilich gewesen, wenn Hume die Kritik der vorausgehenden Philosophie der Darlegung seiner eigenen Anschauungen vorausgeschickt und beide in einen klareren und innigeren Zusammenhang gebracht hätte, als es in den drei scheinbar selbständig neben einander stehenden Abschnitten geschieht.¹⁾

Hume will im dritten Abschnitt die Wahngebilde der alten Philosophie betreffend die Substanzen, substantiellen Formen, Akzidenzien und verborgenen Qualitäten prüfen, weil ihre Kritik hinsichtlich der menschlichen Natur zu ebenso nützlichen Entdeckungen führen könne wie die Untersuchung unsrer Träume hinsichtlich unseres Charakters. Es folgt aber nicht eine Widerlegung der alten Anschauungen, auch nicht ein Nachweis darüber, dass uns das Wesen der Substanz verborgen bleibe, sondern eine Untersuchung der Gründe, die uns im Substanzbegriff zu so offenbaren Widersprüchen treiben, und der Mittel, mit denen wir diese zu verbergen suchen, mit andern Worten, wir hören, wie die falschen Meinungen der alten Philosophie doch mit Notwendigkeit aus den Prinzipien der menschlichen Natur hervorgehen. Dem falschen Substanzbegriff stellt der Philosoph sogleich den wahren Begriff des Körpers gegenüber. «Es wird von den urteilsfähigsten

¹⁾ Der Satz Pfeiderers (a. a. O. 197): «Die zerbröckelte Form der Darstellung erscheint als das einzig naturgemässe Gewand für einen Gegenstand, bei welchem er auch inhaltlich gar keinen Zusammenhang, kein Einheitsband und keine nur annähernde Sicherheit mehr sieht», ist nach dem Gesagten nicht durchaus richtig.

Philosophen zugestanden, dass die Vorstellung eines Körpers nichts ist als ein vom Geiste geschaffenes Zusammen von Vorstellungen verschiedener, an sich selbständiger sinnlicher Qualitäten, die ein Objekt zusammensetzen und eine konstante Verbindung mit einander zeigen». Allein trotz der Selbständigkeit der Qualitäten betrachten wir doch das Ganze, das sie bilden, als eines und zugleich trotz sehr wesentlicher Veränderungen als einfach und identisch. Wie diese Widersprüche entstehen und wie sie dann zum Begriff der Substanz führen, diese Frage allein interessiert unsern Philosophen.

Die Widersprüche gehen hervor aus einer verschiedenen Betrachtung der sinnlichen Qualitäten. Da die mancherlei von einander verschiedenen successiven Qualitäten der Gegenstände durch eine sehr enge Beziehung unter einander verbunden sind, sodass der Geist bei der Betrachtung einer solchen Succession leicht von einem Element zum andern fortgeleitet wird, so betrachten wir eine Aufeinanderfolge mit einander verknüpfter Eigenschaften trotz ihrer Veränderung leicht als identischen und dauernden Gegenstand. Vergewärtigen wir uns aber zu gleicher Zeit zwei auseinander liegende Zeitpunkte an dem stetig sich verändernden Gegenstand, so fällt uns die Veränderung ins Auge, und wir gewinnen die Vorstellung der Verschiedenheit. Um den Widerstreit zu versöhnen, ist die Einbildungskraft geneigt, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, das sich in allen Veränderungen gleichbleibe, die Substanz oder die ursprüngliche und erste Materie. In ähnlicher Weise macht die Verknüpfung der Teile in dem zusammengesetzten Gegenstand, dass uns der Gegenstand, weil er wie ein vollkommen einfacher und unteilbarer auf uns einwirkt, als Einheit und seine Eigenschaften als einheitlich erscheinen. Bei einer andern Art der Betrachtung aber erscheinen uns die Eigenschaften als verschieden, unterscheidbar und von einander trennbar, und so ersinnt die Einbildungskraft wieder eine ursprüngliche Substanz als das die Einheit herstellende Prinzip.

Auch die den Peripatetikern zugeschriebene Lehre von der in allen Körpern vollkommen homogenen ursprünglichen Materie und den besondern substantiellen Formen in jeder besondern Art von Dingen, die falsche Annahme von Akzidenzien, die ein Substrat erfordern, dem sie anhaften, die Lehre von den Vermögen und verborgenen Eigenschaften, endlich die von Sympathien und Antipathien in der Natur und vom horror vacui sind Wirkungen der Einbildungskraft oder gehen auf einen Versuch zurück, zwischen verschiedenen Betrachtungen einen Ausgleich zu schaffen.

4. Inhalt des vierten Abschnitts: Von der modernen Philosophie.

Uebergang. Der dritte Abschnitt zeigt, dass der alte Begriff der Substanz für Hume nicht mehr existiert. Seine Vorgänger, Locke und Berkeley, hatten sich ja fast ausschliesslich darum bemüht, den Begriff aufzulösen. Locke hatte die Unerkennbarkeit der Substanz im allgemeinen, d. h. der vorausgesetzten, aber unbekannten Stütze der als existierend vorgefundenen Qualitäten nachgewiesen; Berkeley hatte seine Angriffe gegen die materielle, ausserhalb des Geistes existierende Substanz als gegen einen unklaren und widerspruchsvollen abstrakten Begriff gerichtet. Die Substanz als das unbekannte «Etwas, an dem die Eigenschaften haften», ist daher für Hume nur noch ein «Wahngelbilde der alten Philosophie». Er nimmt also die Aufgabe auf, die sich schon Locke gestellt hatte. Ist ein Begriff als falsch erkannt,

so gilt es zu zeigen, wie er im menschlichen Geist entstanden ist; erst dann ist sein Anspruch, Erkenntnis eines Gegenstands zu sein, endgültig widerlegt. Daher hatte Locke in der Sprachphilosophie, in der er sich am meisten vom Substanzbegriff loslöste, den Nachweis zu führen gesucht, dass der Begriff einer realen Wesenheit in den Substanzen eine Erfindung sei zu dem Zweck, unsern Artbegriffen einen festen Hintergrund zu geben und sie dadurch für den täglichen Gebrauch leichter verwendbar zu machen.¹⁾ Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, dass Hume die Sprachphilosophie Lockes vor Augen hatte, wenn er die Substanz am Anfang des Traktats definiert als ein Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind und einen besonderen Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder anderen ins Gedächtnis zurückrufen können (28). Was Locke in der Sprachphilosophie nur andeutungsweise gegeben hatte, eine psychologische Erklärung des Begriffs, das versucht Hume ausführlicher und in neuer Weise zu leisten. Die Ableitung, die er im dritten Abschnitt gibt, bezieht sich nicht wie die Lockes auf den Charakter der Substanz als eines allgemeinen Begriffs, sondern auf ihren Inhalt; sie will die Annahme eines einheitlichen, in allen Veränderungen gleichbleibenden Wesens der Dinge verständlich machen. Die Substanz soll ein Hilfsbegriff sein, mit dem wir uns aus den Widersprüchen retten, zu denen uns die verschiedene Betrachtungsweise der Gegenstände veranlasst. Da die Ableitung die im zweiten Abschnitt gegebene Erklärung des Glaubens an dauernde Gegenstände voraussetzt und ihr parallel geht, so brauchen wir uns hier auf keine Prüfung ihrer Richtigkeit einzulassen; die Einwände, die gegen den zweiten Abschnitt erhoben werden, gelten auch für sie.

Allein Hume verwirft nicht nur den alten Begriff der Substanz, nach dem sie das unbekannte Etwas ist, an dem die Eigenschaften haften, sondern er erhebt im vierten Abschnitt auch gegen die neue Bestimmung des Begriffs, nach der er eine Summe bestimmt gearteter Eigenschaften darstellt, gewichtige Einwände. Erst dadurch wird es klar, dass er über seine Vorgänger hinausgeht.

An den dritten Abschnitt anknüpfend weist Hume zuerst den Einwand zurück, den man ihm bei seiner Beurteilung der alten Philosophie entgegenhalten könnte, nach seiner eigenen Aussage sei ja die Einbildungskraft die letzte Richterin in allen philosophischen Fragen; man dürfe deshalb die alten Philosophen nicht tadeln, wenn sie sich von diesem Vermögen leiten lassen. Demgegenüber unterscheidet der Philosoph innerhalb der Einbildungskraft die dauernden, unwiderstehlichen und allgemeinen Antriebe und die veränderlichen, schwachen und unregelmässigen. Die alte Philosophie, sagt er, folgt nur den letzteren; die moderne erhebt den Anspruch, sich von diesen frei zu halten. Aber auch die Richtigkeit dessen, was die moderne Philosophie lehrt, ist erst noch zu untersuchen.

Ihr Grundgedanke liegt in der Behauptung, Farben, Töne, Geschmack, Geruch, Wärme und Kälte seien nichts als Eindrücke des Geistes, von äusseren Gegenständen hervorgerufen, aber ohne deren Eigenschaften ähnlich zu sein. Nur der eine der Gründe, die dafür angeführt werden, befriedigt, nämlich dass jene Eindrücke sich ändern je nach dem verschiedenen Zustand unserer Gesundheit, der Körperbeschaffenheit der einzelnen Menschen, der Verschiedenheit des Orts und der räumlichen Lage der Gegenstände. Es folgt daraus, dass viele unserer Eindrücke kein Original oder Urbild ausser dem Geist haben können. Damit hängen dann alle andern Lehren der modernen Philosophie zusammen,

¹⁾ J. Locke, Ueber den menschlichen Verstand. Uebers. von Th. Schultze (III. 6. 48 f.). Vergleiche dazu: Archiv für Geschichte der Philosophie, 26. 1912. 1. 56 ff: Die Sprachphilosophie Lockes von Dr. Karl Fahrion.

so die Annahme, dass nur die sogenannten «primären Eigenschaften» als wirkliche Eigenschaften, von denen wir eine adäquate Vorstellung haben, übrig bleiben. Allein gegen dieses System lassen sich mancherlei Einwände erheben, von denen der eine ausschlaggebend ist, dass nämlich durch die dargelegte Anschauung die Vorgänge in der Aussenwelt nicht erklärt, sondern die ganze Aussenwelt vollständig vernichtet wird¹⁾; denn auch der Bewegung, Ausdehnung und Festigkeit kann dann keine dauernde und von uns unabhängige Existenz zukommen. Bewegung lässt sich ja nicht ohne Körper, dieser nicht ohne Ausdehnung oder Festigkeit, Ausdehnung nicht ohne farbige oder mit Festigkeit ausgestattete Punkte denken. Da die Farbe aus der Welt der Wirklichkeit ausgeschlossen ist, so hängt die Realität ganz von der Vorstellung der Festigkeit ab. Diese lässt sich wieder nicht ohne Körper vorstellen, und so bewegt man sich im Kreise; es gibt gar keine der Wirklichkeit entsprechende und den Forderungen unseres Vorstellens genügende Vorstellung der Festigkeit.

Durch gewisse Aenderungen im Ausdruck lässt sich die Sache noch einleuchtender machen. Um die Vorstellung der Festigkeit zu gewinnen, müssen wir uns zwei Körper vergegenwärtigen, die aufeinander drücken, ohne dass einer in den andern eindringt. Wie sollen wir uns diese Körper vorstellen? Sagen wir, bloss als fest, so verlieren wir uns ins Endlose. Sagen wir etwas anderes, so kommen wir zur Ausdehnung und Farbe und damit zur ersten Frage zurück. Ebenso verhält es sich, wenn man die Festigkeit als Unmöglichkeit der Vernichtung definiert.

Fragen wir endlich nach unserer Methode, von welchem Eindruck die Vorstellung der Festigkeit stamme, so kann es nicht ein Eindruck des Gesichts, Gehörs, Geschmacks oder Geruchs sein, denn durch sie werden uns die sekundären Eigenschaften vermittelt, sondern allein des Tastsinns. Wir meinen auch, wir können die Festigkeit der Körper tasten. Aber das ist eine populäre Ansicht. Tatsächlich ist die Tastempfindung von der Festigkeit durchaus verschieden. Ferner sind die Eindrücke des Tastsinns einfach, woraus schon folgt, dass sie nichts Reales vergegenwärtigen können. Denn ein von der Hand auf einen Stein ausgeübter Druck ist verschieden vom Druck zweier Steine. Soll der Druck im ersten Fall mit dem im zweiten, also mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so müsste ich im ersten Fall einen Teil des Eindrucks wegdenken, was unmöglich ist bei einem einfachen Eindruck. Ich müsste also den ganzen Eindruck weglassen, und damit ist bewiesen, dass dieser ganze Eindruck kein Urbild im äusseren Gegenstand besitzt, d. h. vom Druck zweier Steine verschieden ist.²⁾ Ausserdem ist die Festigkeit, die der Druck zweier Körper voraussetzt, ein zusammengesetzter Gegenstand, kann also nie als einfacher Eindruck erscheinen; auch bleibt jene sich immer gleich, während die Eindrücke der Berührung sich jeden Augenblick verändern.

Es ist also ein vollkommener Gegensatz zwischen unserer Vernunft und unsern Sinnen. Die erste führt zu dem Ergebnis, dass die sekundären Qualitäten keine dauernde und von uns unabhängige Existenz besitzen. Ohne diese aber gibt es nichts in der Welt, was eine solche Existenz besitzen könnte.

¹⁾ Der Satz Riehls (Der philosophische Kritizismus. I. Band 2. A. Leipzig 1908. 191): «Hume zweifelt also gar nicht an der Realität der äusseren Dinge, er fragt nur, ob sie zu beweisen sei», lässt sich nicht mit dieser Stelle vereinigen.

²⁾ Die Anmerkung von Lipps in der Uebersetzung des Traktats (302) ist unrichtig. Hume sagt nicht, dass die beiden unterschiedenen Fälle «die Vorstellung der gleichen realen Beschaffenheit des Steins» ergeben, sondern er hebt von Anfang an die Verschiedenheit beider Fälle hervor.

Kritik der Humeschen Lehre von der Existenz.

Was Hume im vierten Abschnitt auseinandersetzt, scheint noch weniger original zu sein als der Inhalt des dritten. Es ist nur eine, wenn auch energische und scharfsinnige Widerholung dessen, was Berkeley über den Gegensatz der primären und sekundären Eigenschaften gelehrt hatte. Der dritte und vierte Abschnitt zeigen also, äusserlich betrachtet, nichts weiter, als dass Hume sich die Lehren seiner Vorgänger, die Unerkennbarkeit der Substanz und die Unhaltbarkeit der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten, angeeignet und zu den seinigen gemacht hat. Aber tatsächlich geht der schottische Denker nicht bloss über Locke, sondern auch über Berkeley hinaus. Dieser hatte durch seine neue Erkenntnis nur die Wirklichkeit einer materiellen Substanz aufzuheben versucht, nicht aber die Realität der Wahrnehmung überhaupt; denn dieser kommt nach seiner Meinung eine Existenz im göttlichen Geist zu. Für Hume dagegen folgt aus der Unhaltbarkeit des Unterschieds zwischen primären und sekundären Qualitäten die vollständige Vernichtung der Aussenwelt. Für Berkeley existieren deshalb die Ideen und der Geist, für Hume die Idee allein. Das ist ausgesprochen in der bekannten Stelle: Nichts ist dem Geist je wirklich gegenwärtig als seine Perzeptionen, d. h. seine Eindrücke und Vorstellungen, und äussere Gegenstände sind uns nur durch die Perzeptionen, die sie veranlassen, bekannt. Eine Existenz, die über das Dasein der Perzeptionen hinausginge, könnten wir nie mit unsrer Vorstellung erfassen (91. 92). Damit ist ein Doppeltes gegeben. Hume kann sich nicht mehr wie Berkeley mit dem Gedanken trösten, seine Ansicht stimme mit der des gemeinen Mannes überein; eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz, wie sie dieser noch annimmt, lässt sich ja nach seiner Meinung gar nicht erfassen. Es besteht deshalb ein Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen der philosophischen Anschauung und der des naiven Bewusstseins. Weiter kann es jetzt nicht mehr Aufgabe des Philosophen sein, wie es noch Berkeley versucht hatte, das Wesen des Seienden, das wirklich Existierende zu erforschen. Wir gelangen ja, wie Hume an derselben Stelle sagt, nie einen Schritt weit über uns selbst hinaus und sind in die enge Sphäre des Bewusstseins eingeschlossen. Ueber Sein und Nichtsein der Aussenwelt, über ihre Sicherheit und Beweisbarkeit, lässt sich also nichts ausmachen, weil uns diese Frage über die Schranke des Bewusstseins hinausführen würde. Unser Bewusstsein oder, wie Hume sich ausdrückt, die menschliche Natur ist die einzig sichere Grundlage aller Wissenschaften; und das einzige Problem, über das sich auf diesem Gebiet mit einiger Sicherheit reden lässt, ist die Frage, die die menschliche Natur betrifft, wie wir dann zum Glauben an die Existenz dauernder und vom Bewusstsein unabhängiger Körper kommen. Ihre Annahme lässt sich nicht mit Vernunftgründen beweisen; es ist also ein blosser Glaube, der aber mit der Kraft eines Instinkts auch den Philosophen in seinem Bann hält. Humes Problem ist die konsequente Folgerung, die der Philosoph aus der Lehre seiner Vorgänger und aus seinen eigenen Voraussetzungen zieht. Schon Berkeley hatte sich, wenn auch nur flüchtig, die Frage aufgedrängt, woher denn der Glaube an eine materielle Substanz stamme¹⁾.

¹⁾ Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Uebersetzt von Ueberweg. 3. A. Leipzig 1900. Abschn. LXXIII. Es ist eine Verschiebung des Tatbestands, wenn A. Riehl (Der philosophische Kritizismus. I. Band. 2. A. Leipzig 1908. 190 ff.) den Zweck des zweiten Abschnitts in der Widerlegung der Beweise für das Dasein der Aussenwelt sieht; wenn er Hume so auffasst, als zweifle er gar nicht an der Realität der äusseren Dinge, sondern frage nur, ob sie zu beweisen sei, und als verneine er die letztere Frage allein, nicht die Realität selbst. Eine ähnliche Ansicht vertritt R. Höningwald, Ueber die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Berlin 1904.

Welcher Glaube ist es nun genauer, dessen Entstehung erklärt werden soll? Es ist scheinbar der gewöhnliche Gegenstandsbegriff, um den es sich handelt; der Ausdruck «Substanz» wird im zweiten Abschnitt an keiner Stelle gebraucht. Insofern ist es richtig, wenn neuerdings dieser Teil der Humeschen Darstellung als seine Lehre von der Existenz bezeichnet wird. Allein es ist nur scheinbar der gewöhnliche Begriff des Gegenstands. Denn von den zwei Attributen, die ihm beigelegt werden, der Dauer und der Unabhängigkeit vom Bewusstsein, ist das letzte dasjenige, wegen dessen Berkeley die körperliche Substanz bekämpft hatte. Hume überträgt es jetzt auf den Körper; auch er wird als etwas vom Bewusstsein Gesondertes und Unabhängiges vorgestellt. Das Attribut der Dauer aber ist das Gegenstück zu dem hauptsächlichsten Attribut des Eindrucks. Weil Hume findet, dass die Eigenschaften der Gegenstände vom Bewusstsein abhängig sind und sich ändern je nach der Person, dem Zustand und dem Standpunkt des Wahrnehmenden, sind ihm die Eindrücke innere und vorübergehende Existenzen, während den Gegenständen nach der gewöhnlichen Auffassung Dauer und Beständigkeit zukommt. Es ist also nicht der alte Substanzbegriff, dessen Entstehung erklärt werden soll, auch nicht der neue, von Locke aufgestellte: ein Zusammen einfacher Vorstellungen; aber ebenso wenig der naive Gegenstandsbegriff, sondern ein von der philosophischen Spekulation geschaffener, das Gegenstück zum Begriff des Eindrucks. Aus dem inneren und vorübergehenden Eindruck soll der Glaube an dauernde und vom Bewusstsein unabhängige Gegenstände hervorgehen.

Ist ein solcher Prozess möglich und wahrscheinlich? Hume selbst verneint es am Schluss des zweiten Abschnitts. «Ich nehme als zugestanden an, dass unsre Wahrnehmungen unzusammenhängend, unterbrochen und trotz aller Aehnlichkeit von einander verschieden sind. Nun zeige jemand, wieso unter dieser Voraussetzung die Einbildungskraft direkt und unmittelbar zum Glauben an eine andere Existenz hinführen solle, die diesen Wahrnehmungen hinsichtlich ihrer Beschaffenheit gleicht, aber dabei dauernd, ununterbrochen und in sich identisch ist . . . Schon aus der abstrakten Natur und der Schwierigkeit der bezeichneten Voraussetzung schliesse ich, dass sie für die Tätigkeit der Einbildung ein durchaus ungenügender Ausgangspunkt ist» (281). Wenn dies gilt für die Entstehung des philosophischen Glaubens an die Existenz von Gegenständen, so muss es auch für die am Anfang des zweiten Abschnitts gegebene Ableitung gelten, da diese auf derselben Voraussetzung beruht und von ihr aus der Glaube an eine dauernde Existenz weder unmittelbar noch mittelbar entstehen kann. Die Beantwortung des ersten Themas, das Hume im zweiten Abschnitt aufstellt, ist daher nur durch eine Erschleichung möglich. Sie lässt sich, was zuerst das Attribut der Dauer betrifft, ohne grosse Mühe herausstellen. Die Ausführungen Humes zerfallen in einen negativen und einen positiven Teil. Im ersteren drückt sich der Philosoph sehr bestimmt aus; denn er legt seine Grundvoraussetzung dar, das Resultat der Berkeley'schen Lehre, nach der uns nur Wahrnehmungen gegeben sein können und nie etwas davon Verschiedenes. Dass uns die Sinne den Glauben an dauernde Gegenstände verschaffen, wird deshalb als unmöglich von Anfang an abgewiesen. Weniger bestimmt wird die Darstellung, sobald der positive Teil beginnt. Wir hören nun auf einmal, dass von den Eindrücken, die doch als innere und vorübergehende Existenzen bezeichnet werden, einige Konstanz und Gleichförmigkeit des Daseins zeigen und dass die gesetzmässigen Abhängigkeitsverhältnisse unter ihnen uns zwingen, von der Existenz des einen auf die des andern zu schliessen. Man sieht leicht, dass Hume dabei das Wort «Eindruck» in einem doppelten Sinn gebraucht, bald als Bewusstseinsvorgang, bald als Be-

wusstseinsinhalt; der erste ist vorübergehend, die Bewusstseinsinhalte dagegen zeigen Konstanz und Gleichförmigkeit. Der Doppelsinn des Wortes «Eindruck» macht es dem Philosophen möglich, auch den Gegenstand als Eindruck zu bezeichnen und so dem letzteren die Attribute zuzuschreiben, die nur dem Gegenstand zukommen, Konstanz und Kohärenz; diese setzt er einfach voraus, statt sie abzuleiten, und beweist dann mit Hilfe dieser Voraussetzung den Glauben an dauernde Gegenstände. Aber Hume nimmt auch das Dasein dauernder Gegenstände ausdrücklich an. Wo er den Begriff der Identität klar zu machen sucht, muss er zum Begriff der Zeit oder Dauer seine Zuflucht nehmen. Woher stammt diese? Gewiss nicht von den Eindrücken als inneren und vorübergehenden Existenzen, sondern von den dauernden Gegenständen, deren Annahme erst erklärt werden sollte. Auch im folgenden werden diese stillschweigend vorausgesetzt. Denn zum Gedanken der Identität, sagt Hume, kommen wir erst durch die verschiedene Betrachtungsweise eines unveränderlichen Gegenstands; denselben Eindruck wie ein solcher machen auf uns ähnliche, aber unterbrochene Wahrnehmungen. Nach der ursprünglichen Voraussetzung Humes dagegen sind uns nur Eindrücke als vorübergehende Existenzen gegeben, und ist die Ableitung des Glaubens an äussere Gegenstände richtig, dann hat dieser Glaube nur den Wert einer Fiktion. Die Erklärung des zweiten Abschnitts setzt also das als wirklich vorhanden voraus, was nach Humes Meinung eine blosser Fiktion ist und dessen Annahme erst begründet werden sollte.

Man darf nicht meinen, der scharfsinnige Denker habe den Widerspruch, den er begeht, nicht bemerkt. Mit vollem Bewusstsein hebt er da, wo von der Identität unterbrochener Wahrnehmungen die Rede ist, hervor, dass er sich von jetzt an den Begriffen des gewöhnlichen Lebens anpasse und wie der Laie nur eine einzige Art des Existierenden voraussetze, das er bald Gegenstand, bald Wahrnehmung nennen werde (269). Ebenso erklärt er später, wer den Ursprung der gewöhnlichen Anschauung, betreffend die dauernde und gesonderte Existenz der Körper, erklären wolle, der müsse den Geist in seiner gewöhnlichen Verfassung nehmen und voraussetzen, dass unsre Wahrnehmungen fortfahren zu existieren, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden (281). Allein mit dem Zugeständnis des Widerspruchs und des doppelten Standpunkts ist der Widerspruch nicht beseitigt. Eine Erklärung, die das zu Erklärende zum Ausgangspunkt nimmt, verdient diesen Namen nicht. Gibt Hume zu, dass eine Ableitung des naiven Glaubens nicht möglich sei, ohne sich auf denselben Standpunkt zu stellen, so spricht er seinen eigenen Ausführungen das Todesurteil.

Die Zuhilfenahme einer mit den Voraussetzungen des Philosophen nicht übereinstimmenden und ihnen zufolge falschen Annahme macht aber nicht nur die Ableitung selbst fehlerhaft, sondern bringt auch Verwirrung in das schliessliche Resultat der Untersuchung. Nach Humes Endurteil sind drei Auffassungen möglich und wirklich. Nach dem rein philosophischen Standpunkt sind uns die Eindrücke als solche, als innere und vorübergehende Existenzen, gegeben. Durch die Wirkung wiederholter ähnlicher Wahrnehmungen bildet sich als Produkt der Einbildungskraft der Glaube an dauernde Gegenstände als eine Fiktion, die die häufige Wiederkehr ähnlicher Eindrücke erklären und den Glauben an deren Identität rechtfertigen soll. Indem dieser Glaube auch auf den Philosophen Einfluss gewinnt, entsteht die dritte Annahme, der Glaube an eine doppelte Existenz, eine vorübergehende der Wahrnehmungen und eine dauernde der Gegenstände. Neben diesen vom Philosophen anerkannten und berücksichtigten Standpunkten steht nun als fremdes Element, das weiter nicht beachtet wird, der naive Glaube an die dauernde Existenz unsrer Wahrnehmungen. Die Richtigkeit

der Humeschen Erklärung vorausgesetzt ist jetzt derjenige Glaube an dauernde Gegenstände wohl begründet, der die abgeleitete Wirkung der verschiedenen Gedankenprozesse ist, die Hume schildert. Der naive Glaube an dauernde Gegenstände aber, der von Anfang an Wahrnehmung und Gegenstand identifiziert und den Umweg über die Identität ähnlicher Wahrnehmungen nicht mitmacht, bleibt völlig unerklärt, und doch ist es der naive Glaube, den der Philosoph zu erklären glaubt. Für den Leser, der in Humes Gedanken einzudringen sucht, bleibt der naive Glaube nicht auf der Seite stehen. Er fragt sich: In welchem Bewusstsein vollziehen sich alle die komplizierten Gedankengänge, die Hume im zweiten Abschnitt schildert, wenn doch das naive Bewusstsein ohne weiteres ein dauerndes Sein annimmt? Die Vermutung legt sich nahe, die ganze Ableitung Humes sei nichts als eine «erlernte Betrachtungsweise», eine «metaphysische Ueberzeugung», die mit dem wirklichen Bewusstsein nichts zu tun hat. Der von Hume geschilderte und der naive Glaube an dauernde Gegenstände stehen unvermittelt nebeneinander und verdrängen sich gegenseitig.

Die Schwierigkeit findet ihre Erklärung, wenn man zu den Ausführungen des zweiten Abschnitts eine frühere Stelle des Traktats hinzunimmt. «An irgend etwas einfach denken, und an etwas als an ein Existierendes denken, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz fügt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu. Was immer wir vorstellen, stellen wir als existierend vor» (90 f.). Da nach dem zweiten Abschnitt der Gedanke der dauernden Existenz eine nachträglich entstandene Fiktion darstellt, so kann es nicht diese Art der Existenz sein, die sich sofort mit jedem Eindruck verbindet. Es scheint darnach, als müsste man bei Hume eine doppelte Existenz unterscheiden, eine subjektive und eine objektive. Dafür sprechen auch einige Stellen im vierten Teil. «Ohne die Wirkung der Gewohnheit könnten wir selbst den Gegenständen, die unsern Sinnen gegenwärtig sind, keine Existenz zuschreiben ohne die Existenz für die Sinne» (343). «Offenbar würden wir ohne die Erinnerung an frühere Sinneswahrnehmungen überhaupt an keine dauernde Existenz der Körper glauben» (277). Allein diese Unterscheidung wird durch das Zugeständnis Humes, dass das naive Bewusstsein gar nicht zwischen Wahrnehmung und Gegenstand unterscheidet und ohne weiteres dauernde Gegenstände annimmt, ausgeschlossen. Wenn der naive Mensch die Wahrnehmung überhaupt nicht für sich auffasst, so kann er auch nicht zwischen subjektiver und objektiver Existenz unterscheiden. Besser als darüber Untersuchungen anzustellen, wie sich der Unterschied der doppelten Existenz nach Hume gestalte oder inwiefern schon er Erscheinung und Ding an sich trenne, ist es zu fragen, wie der Philosoph dazu kommt, zuerst den Gedanken der Existenz mit jedem Eindruck zu verknüpfen und nachher den Glauben an eine dauernde Existenz durch eine nachträgliche Fiktion zu erklären. Die Antwort liegt darin, dass Hume zuerst vom naivem Glauben an die Existenz ausgeht und im Verlauf seiner Untersuchungen mit den eigenen Voraussetzungen in Widerstreit kommt. In seinem ursprünglichen, realistischen Denken ist es begründet, dass er nicht zwischen Wahrnehmungsvorgang und Wahrnehmungsinhalt unterscheidet und den Begriff des Eindrucks fast gleichbedeutend mit Gegenstand verwendet. Er spricht überall von Häusern, Bergen, Flüssen ganz im Sinn des naiven Bewusstseins und nicht so, als wären sie bloss Bewusstseinsinhalte. Neben der idealistisch lautenden Stelle: «Nichts ist dem Geist je wirklich gegenwärtig als seine Perzeptionen», steht der naive Realismus: «Aeussere Gegenstände sind uns nur durch die Perzeptionen, die sie veranlassen, bekannt» (91). Wo der Philosoph nachweist, dass ein kausaler Schluss von der Perzeption

auf den Gegenstand nicht erlaubt sei, weil dem Geist nur Perzeptionen gegenwärtig seien, geht die Bemerkung voran, die Erfahrung lehre uns, dass zwei Dinge beständig mit einander verbunden und stets zu gleicher Zeit dem Geist gegenwärtig gewesen seien (280). Im Beispiel vom Briefträger bezweifelt Hume nicht die Existenz des Briefträgers, den er sieht, sondern nur die der Treppe und der Türe, die er nicht wahrnimmt. Nur der dauernden und gesonderten Existenz, dem, was ihm vom früheren Substanzbegriff übrig geblieben ist, gilt sein Widerspruch. Da sich aber zwischen Substanz und Gegenstand, dauernder und vorübergehender Existenz nicht unterscheiden lässt, da beides vom naiven Bewusstsein jedenfalls nicht unterschieden wird, so wird durch die Bekämpfung der dauernden Existenz die Existenz überhaupt zweifelhaft. Dann lässt sich zum mindesten der Satz nicht mehr aufrechterhalten, dass jeder Eindruck sofort als existierend aufgefasst werde. Nimmt man aber das Resultat des vierten Abschnitts hinzu, nach dem durch die Auflösung des Lockeschen Substanzbegriffs die ganze Aussenwelt aufgehoben wird, so enthält schon der Gedanke der Existenz einen Anstoss, und die realistisch lautenden Stellen des Traktats stimmen nicht mehr zu den Resultaten des Philosophen.

So stehen die verschiedenen Betrachtungsweisen der Eindrücke und der dauernden Gegenstände, die Hume zu einander in Beziehung setzt, einander feindlich gegenüber und heben sich gegenseitig auf. Weil er Anteil hat an der «groben, erdigen Mischung» des gemeinen Mannes, gibt er den Gegensatz der philosophischen und naiven Anschauung und den Zwang, den die letztere auch auf den Philosophen ausübt, offen zu und rechnet mit ihm; seine «fein ausgesponnenen Ueberlegungen» aber führen ihn über seinen naiven Ausgangspunkt hinaus.

Neben dem Glauben an die dauernde Existenz soll der an die vom Geist und Bewusstsein gesonderte Existenz erklärt werden. So stellt es der Philosoph am Anfang des zweiten Abschnitts in Aussicht, wobei freilich sogleich bemerkt wird, dass beide Fragen unmittelbar zusammenhängen. Tatsächlich findet sich auch die versprochene Ableitung nirgends. Die aufgestellte Unterscheidung wird nur im ersten Teil der Ausführungen beibehalten, wo gezeigt wird, dass es die Sinne jedenfalls nicht sind, die den Gedanken einer gesonderten Existenz erzeugen. Im folgenden ist immer nur von der Art die Rede, wie der Glaube an dauernde Gegenstände entstehe. Der Glaube an die dauernde Existenz, heisst es dann zum Schluss (278), stellt sich zuerst ein und zieht «ohne viel geistige Anstrengung oder Nachdenken» den andern nach sich. Der zweite Gedanke ist darnach nur eine Art Anhängsel an den ersten, das nicht weiter erklärt zu werden braucht, und Hume hat die Unterscheidung nur eingeführt, wie er am Anfang bemerkt, weil sie die Untersuchung erleichtert, d. h. im Hinblick auf seine Ausführungen über die Sinne.

Da aber die Annahme einer gesonderten Existenz doch vor allem widerspruchsvoll ist, so kann der Philosoph an der Begründung oder Entschuldigung des Gedankens nicht ganz vorübergehen. In der Zwischenerörterung (im Abschnitt III. 2. b. γ .) wird der Versuch gemacht, den Widerspruch der Annahme zu beseitigen. Es wird die Frage aufgeworfen: Wie ist die Annahme möglich, eine Wahrnehmung sei nicht im Geist und doch nicht vernichtet? Die Erörterung darüber ist im Verhältnis zur Schwierigkeit und Wichtigkeit der Frage auffallend kurz. Wir hören nicht, wie und warum der Gedanke entstehe, sondern nur, dass er möglich sei, weil er keinen Widerspruch in sich enthalte. Der Geist stelle einen blossen Haufen von Perzeptionen dar, die trennbar seien; es sei daher kein Widerspruch, dass die eine Perzeption für sich, unabhängig von den andern, existiere. Dieselbe Antwort wird ge-

gegeben auf die Frage, wie ein Gegenstand in den Geist gelangen könne ohne Neuschöpfung einer Wahrnehmung oder eines Bildes. Aeussere Gegenstände werden gesehen oder empfunden, heisse, sie treten zu einem zusammenhängenden Haufen von Perzeptionen in eine solche Beziehung, dass sie dieselben in wesentlicher Art beeinflussen. Es ist wohl kein Zweifel, dass Hume bei seiner Zwischenerörterung die Lehre Berkeleys und dessen wichtigster Satz vorschwebte, wonach nichts unabhängig vom Geist existieren kann; mit seinem Begriff des Geistes ist es für Hume nicht schwer, das Bedenken seines Vorgängers zu zerstreuen.

Allein nachdem der Anstoss, den die Unabhängigkeit der Wahrnehmung bilden konnte, in dieser Weise beseitigt ist, hören wir auf einmal beim zweiten Thema des zweiten Abschnitts, dass die Annahme einer unabhängigen Existenz unsrer einfachsten Erfahrung widerspreche und dass dieser Widerspruch uns zwingt, auch den Glauben an die dauernde Existenz aufzugeben. Es werden verschiedene Tatsachen angeführt, die zeigen, dass alle unsre Wahrnehmungen von den Sinneswerkzeugen und dem Zustand unsrer Nerven und Lebensgeister abhängen. Der Widerspruch beider Stellen erklärt sich daraus, dass das, wovon die Wahrnehmung abhängig oder unabhängig ist, das einmal der Geist ist als ein Haufe von Perzeptionen betrachtet, das anderemal die Sinneswerkzeuge. Es erhebt sich also die Frage, welche von diesen zwei Auffassungen des Geistes die richtige ist. Die Möglichkeiten, die vorliegen, sind folgende. Ist der Geist nur ein Haufe von Perzeptionen, ist der Körper und mit ihm die Sinneswerkzeuge, wie es Hume am Anfang ausspricht (255), ebenfalls nur eine Summe von durch die Sinne vermittelten Perzeptionen, dann liegt tatsächlich kein Widerspruch in der Annahme vom Bewusstsein unabhängiger Gegenstände; dann ist aber auch die Problemstellung Humes in seiner ganzen Lehre von der Substanz hinfällig und unnötig. Fällt aber der Geist mit den Sinneswerkzeugen zusammen, dann kann die Annahme dauernder Gegenstände keinen Widerspruch enthalten; denn die Sinneswerkzeuge sind nur ein Teil des menschlichen Körpers. Ehe wir endgültig urteilen, müssen wir untersuchen, welches die eigentliche Ansicht des Philosophen über den Geist ist. Von selbst werden wir damit zum fünften und sechsten Abschnitt geführt, die wieder für das Ganze der Substanzlehre Humes durchaus notwendig sind.

5. Inhalt des fünften Abschnitts: Von der Unkörperlichkeit der Seele.

Die Erkenntnis der geistigen Welt leidet an masslosen Dunkelheiten, aber verwickelt nicht in solche Widersprüche wie die der Natur. Gewisse Philosophen bringen aber Widersprüche herein, indem sie Spekulationen anstellen über die körperliche oder unkörperliche Substanz, der die Perzeptionen inhärieren. Was heisst Substanz? Was heisst Inhärenz? Ein Eindruck von der Substanz ist unmöglich; denn die Perzeption soll der Substanz inhärieren, kann ihr also nicht ähnlich sein. Weicht jemand der Frage aus durch die Definition, die Substanz sei etwas, was durch sich selbst existieren könne, so können auch die Perzeptionen als für sich existierend vorgestellt werden und deshalb auch in dieser Weise existieren. So ist die ganze Frage abzuweisen. Nur von unsern Perzeptionen haben wir eine vollkommene Vorstellung; eine Substanz ist etwas von der Perzeption durchaus Verschiedenes, wir haben also keine Vorstellung von ihr. Ebenso wenig von der Inhärenz; denn die Perzeption erscheint eines Trägers unbedürftig.

Bemerkenswert ist nur ein Argument, das man für die Unkörperlichkeit der Seele vorgebracht hat: der Gedanke oder die Perzeption sei unteilbar; sie könne deshalb nicht an ein Teilbares gebunden sein. Aber diese Frage betrifft nicht die Substanz der Seele, sondern ihre räumliche Verbindung mit der Materie. Nun kann auf einen Wunsch, einen Affekt oder einen andern Eindruck, der nicht dem Gesichts- oder Tastsinn angehört, kein Merkmal der Ausdehnung übertragen werden. Also kann ein Gegenstand existieren, ohne doch irgendwo zu sein; jene Eindrücke stellen sich dem Bewusstsein als ortlos dar, können also auch als solche existieren. Die einfachen Perzeptionen, die nirgends existieren, sind deshalb einer örtlichen Verbindung mit einem Körper oder materiellen Gegenstand unfähig. Mit dieser Auffassung verurteilen wir die Anhänger der materialistischen Schule, die alles Denken an ein Ausgedehntes gebunden sein lassen.

Aber wir haben ebensoviel Grund, ihre Gegner zu tadeln, die alles Denken an eine einfache und unteilbare Substanz binden. Denn kein Gegenstand kann sich uns darstellen ohne Perzeption. Der Tisch, den ich vor Augen habe, ist nur eine Perzeption, und alle seine Eigenschaften sind Eigenschaften einer Perzeption. Die augenfälligste seiner Eigenschaften ist die Ausdehnung; sie muss also auch der Perzeption zukommen, und daraus folgt, dass es ausgedehnte Perzeptionen gibt. So können nun die Freidenker triumphieren und ihre Gegner fragen, wie eine ausgedehnte Perzeption in einem einheitlichen und unteilbaren Gegenstand wohnen könne. Jede Antwort, die man darauf gibt, könnte dazu verwendet werden, die Verbindung unserer unteilbaren Perzeptionen mit einer ausgedehnten Substanz zu rechtfertigen.

Das veranlasst mich zu der Bemerkung, dass die Lehre von der Unkörperlichkeit, Einfachheit und Unteilbarkeit der denkenden Substanz richtiger Atheismus ist und die von Spinoza ausgesprochenen Gedanken rechtfertigen kann. Die Grundlage dieser ist die Lehre von der Einfachheit des Universums und der Einheit der Substanz, der sowohl das Denken als die Materie inhärieren soll. Da nun alle unsere Vorstellungen von Eindrücken stammen, so muss, was vom Gegenstand gilt, auch vom Eindruck, aus dem er ja abgeleitet ist, gelten. Wenn es also allgemein als ungereimt bezeichnet wird, das Universum der Körper als Modifikation an einer einfachen und unteilbaren Substanz haften zu lassen, so ist dieselbe Behauptung über die Welt des Bewusstseins ebenso ungereimt. Tatsächlich sind auch beide Annahmen für die Vorstellung überhaupt unfassbar, und ihre Ungereimtheit lässt sich im einzelnen nachweisen.

Sagt man, ein Modus müsse doch mit der Substanz zusammenfallen, es müsse also auch die Ausdehnung des Universums mit dem einfachen Wesen identisch sein, dem die Welt der Dinge inhärieren soll, und das sei nur möglich, wenn die Substanz ausgedehnt oder die Welt ohne Ausdehnung sei, so entstehen dieselben Schwierigkeiten, wenn man das Verhältnis der ausgedehnten Perzeptionen zum einfachen seelischen Wesen bestimmen will. Ist zweitens gesagt worden, was von der Substanz gelte, müsse auch auf die Materie anwendbar sein, die Materie sei also eine Substanz und kein Modus, so ist schon oben nachgewiesen worden, dass auch jede Perzeption als Substanz bezeichnet werden kann, weil sie für sich existiert. Hat man drittens den Einwand erhoben, die einzige einfache Substanz als Substrat von allem müsste zu gleicher Zeit in entgegengesetzte und mit einander unvereinbare Formen eingehen, z. B. in runde und zugleich in viereckige Gestalt, so gilt dasselbe für die Eindrücke dieser verschiedenen Formen. Die Behauptung

von der Einheit und Unkörperlichkeit der Seele bahnt also einem gefährlichen und unüberwindlichen Atheismus den Weg. Nennt man den Gedanken statt einer Modifikation der Seele mit dem älteren und doch moderneren Namen eine Tätigkeit, so ist mit dieser blossen Wortvertauschung nichts gewonnen.

Wir gehen jetzt zu einer verständlicheren Frage über, der nach der Ursache unserer Perzeptionen. Man lehrt, Materie und Bewegung können nur Unterschiede des Orts und der Lage der Gegenstände erzeugen und ein Zusammenstoss von Stoffteilen könne nie eine Empfindung ergeben. Nichts ist leichter als diese Beweisführung zu widerlegen. Da wir die Verknüpfung von Ursache und Wirkung niemals wahrnehmen, sondern nur auf Grund der Wahrnehmung konstanter Verbindung zur Kenntnis dieser Beziehung gelangen, so kann man keinerlei Vernunftgründe dafür ausfindig machen, dass ein Gegenstand die Ursache eines andern sein kann oder nicht sein kann. A priori betrachtet kann Beliebiges Beliebiges hervorbringen; denn eine Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung wird überhaupt nicht wahrgenommen. Erklärt man also, Raumbeziehungen von Körpern können nie Ursache eines Gedankens sein, so kann man mit demselben Recht schliessen, Raumbeziehungen können niemals eine Bewegung veranlassen, da man in keinem Fall eine Verknüpfung wahrnimmt.

Konstante Verbindung nehmen wir aber in Wirklichkeit wahr nicht bloss zwischen Raumbeziehungen und Bewegungen, sondern auch zwischen Gedanken und Bewegungen. Unterschiede im Zustand des Körpers verändern die Gedanken und Gefühle. Denken und Bewegung sind von einander verschieden, dazu beständig mit einander verbunden. Das sind die einzigen Faktoren, die in den Begriff der Kausalität eingehen; also können wir mit Sicherheit schliessen, dass Bewegung die Ursache unserer Gedanken und Perzeptionen sein kann, vielmehr dass sie es tatsächlich ist.

Wir haben im vorliegenden Fall nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Entweder müssen wir sagen, es gebe keine Ursächlichkeit, wenn sie der Geist nicht in der Vorstellung der Gegenstände entdecke. Dann ist auch die Gottheit keine Ursache und kein hervorbringendes Prinzip, da wir keine wirkende Kraft an ihr wahrnehmen und auch keine Vorstellung von einem mit unendlicher Macht ausgestatteten Wesen haben. Ausserdem wird die Gottheit, wenn sie überall als das grosse und wirkende Prinzip zu den an sich unzulänglichen Ursachen hinzutritt, die Ursache aller unsrer Handlungen, auch der bösen. Will man dieser Folgerung ausweichen, so ist nur die andere Möglichkeit vorhanden anzunehmen, die Gegenstände, die sich als beständig mit einander verbunden erweisen, seien lediglich vermöge dieser Verbindung Ursache und Wirkung; dann aber muss Beliebiges die Ursache von Beliebigem sein können, und das gibt den Materialisten den Vorzug vor ihren Gegnern.

6. Inhalt des sechsten Abschnitts: Von der persönlichen Identität.

Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser Ich nennen, jeden Augenblick aufs unmittelbarste bewusst, wir fühlen seine Existenz und Dauer, seien seiner vollkommenen Identität und Einfachheit gewiss; das sei eine Tatsache, deren Gewissheit durch einen Beweis nur abgeschwächt werde. In Wirklichkeit haben wir gar keine Vorstellung von einem Ich, denn es gibt keinen Eindruck dafür.

Das Ich ist kein Eindruck, sondern das, worauf alle unsre Eindrücke und Vorstellungen sich beziehen. Es müsste ein dauernder Eindruck sein, während unsre wirklichen Eindrücke wechseln. Unsre Perzeptionen, die von einander verschieden, unterscheidbar und trennbar sind, brauchen keinen Träger ihrer Existenz. Vergegenwärtige ich mir mein Ich, so stolpere ich jedesmal über eine bestimmte Perzeption, die der Wärme oder Kälte, des Lichts oder Schattens usw. Nie treffe ich mich ohne eine Perzeption, und nie kann ich etwas anderes beobachten als eine Perzeption. Während des Schlags setzt auch das Bewusstsein des Ich aus. Der Mensch ist also nichts als ein Bündel von verschiedenen Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind. Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nach einander auftreten, kommen und gehen, nur dass allein die auf einander folgenden Perzeptionen den Geist ausmachen und wir von einem Schauplatz, auf dem die Perzeptionen auftreten, von einer Identität und Einfachheit des Geistes nichts wahrnehmen.

Was macht uns nun geneigt, den auf einander folgenden Perzeptionen Identität zuzuschreiben und vorauszusetzen, wir besäßen unser ganzes Leben lang eine unveränderliche und ununterbrochene Existenz? Es ist zuerst zu betrachten die persönliche Identität, soweit sie unser Denken und unsre Einbildungskraft betrifft. Um vollkommene Klarheit zu gewinnen, müssen wir gründlich vorgehen und uns zunächst Rechenschaft geben über die Identität, die wir Pflanzen und Tieren zuschreiben, die der Identität des Ich ganz analog ist.

Von der Identität eines Gegenstands im Sinn seiner unveränderlichen und ununterbrochenen Existenz haben wir eine deutliche Vorstellung, ebenso von der Aufeinanderfolge mehrerer durch eine enge Beziehung mit einander verknüpfter Gegenstände. Diese beiden von einander durchaus verschiedenen Vorstellungen werden doch in unsrem gewöhnlichen Denken mit einander verwechselt, weil die Akte der Einbildungskraft bei der Betrachtung beider annähernd gleich sind. Wir verfallen deshalb unwillkürlich in die Verwechslung beider Vorstellungen, und um die Annahme der Identität, zu der uns die Einbildungskraft immer wieder verführt, zu verteidigen, erdichten wir die dauernde Existenz unsrer Sinneswahrnehmungen. So lassen wir uns auch zum Begriff einer Seele, eines Ich, verführen, um die Veränderung in uns zu verdecken. Es ist also der Hang da, etwas Unbekanntes und Geheimnisvolles anzunehmen, das die zu einander in Beziehung stehenden Elemente verbindet. Soweit ist der Streit über die Identität nicht ein blosser Streit über Worte. Zu der Fiktion eines Unveränderlichen und Ununterbrochenen sind wir überall da geneigt, wo eine Aufeinanderfolge von Elementen vorliegt, die durch Aehnlichkeit, Kontiguität und Ursächlichkeit mit einander verknüpft sind.

Eine beliebige Masse eines Stoffs, deren Teile räumlich zusammenhängen und mit einander verknüpft sind, wird für identisch gehalten, auch wenn ein kleiner Teil hinzugefügt oder weggenommen wird. Erst die Hinzufügung oder Wegnahme eines relativ beträchtlichen Teils zerstört die Identität, aber dann nicht, wenn die Veränderung langsam und allmählich ist oder wenn wir annehmen können, die Teile dienen einem gemeinsamen Zweck wie bei einem Schiff, oder sie stehen in wechselseitiger, ursächlicher Beziehung zu einander wie bei Pflanzen und Tieren. Darum erscheint uns die Eiche als identisch, auch wenn sie sich im Lauf ihres Wachstums nach Form, Grösse und Substanz vollständig geändert hat. Bisweilen verwechseln wir auch numerische und quali-

tative Identität, die wir in der Regel genau zu unterscheiden wissen. So nennt jemand den Ton, der nach gelegentlicher Unterbrechung wiederkehrt, denselben Ton, obwohl er nur qualitativ gleichgeblieben ist. Ebenso kann man eine Kirche, die zuerst aus Ziegelsteinen gebaut war, dann zersört und in Quadersteinen wieder aufgebaut wurde, identisch nennen, obwohl sie weder qualitativ noch numerisch gleichgeblieben ist. Bei Gegenständen, die ihrer Natur nach veränderlich und unbeständig sind, nehmen wir Identität an auch bei plötzlichen Uebergängen, so wenn die Teile eines Flusses in kürzester Zeit andere werden.

Kehren wir jetzt zur Frage nach der Natur der persönlichen Identität zurück! Auch die dem Geist beigelegte Identität ist nur eine fingierte; ihre Annahme muss also einer gleichzeitigen Wirkung der Einbildungskraft ihr Dasein verdanken. Das geht auch aus einer speziellen Erwägung hervor. Denken wir die Identität des Geistes noch so vollkommen, so bleiben doch die mancherlei von einander verschiedenen Perzeptionen verschieden und gesondert, unterscheidbar und trennbar. Es fragt sich also, ob die Beziehung der Identität unsre unterschiedenen Perzeptionen selbst mit einander verbindet oder nur ihre Vorstellungen in der Einbildungskraft assoziiert, d. h. ob wir ein reales Band zwischen den Perzeptionen zu entdecken vermögen oder ob wir uns nur eines Bandes zwischen den Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen, bewusst sind. Nun nehmen wir überhaupt niemals eine wirkliche Verknüpfung zwischen Gegenständen wahr, sondern die Verbindung von Ursache und Wirkung besteht tatsächlich in einer gewohnheitsmässigen Assoziation von Vorstellungen. Also kommt auch die Identität den Perzeptionen nicht realiter zu noch verbindet sie sie mit einander, sondern es ist eine Bestimmung, die wir ihnen auf Grund der Verbindung unsrer Vorstellungen in der Einbildungskraft zuschreiben dann, wenn wir über sie reflektieren. Die einzigen Faktoren dieser Verbindung sind die drei Beziehungen der Aehnlichkeit, des räumlich-zeitlichen Zusammenhangs und der Ursächlichkeit. Sie schaffen einen ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang unseres Vorstellens, und daraus muss auch die Vorstellung der Identität entspringen.

Die letzte Frage ist nun, durch welche jener Beziehungen dieser ununterbrochene Fortgang unsres Vorstellens bedingt ist, wenn wir die aufeinander folgenden Momente im Dasein eines Geistes betrachten. Es leuchtet sofort ein, dass hier nur die Aehnlichkeit und die Ursächlichkeit in Betracht kommen. Die Beziehung der Aehnlichkeit entsteht hauptsächlich durch die Erinnerung; das Erinnerungsbild gleicht der früheren Perzeption, und so schafft die Erinnerung Reihen einander ähnlicher Perzeptionen. Die Einbildungskraft kann leicht von einem Glied zum andern hinübergleiten, und das Ganze erscheint deshalb im Licht der ununterbrochenen Fortdauer eines Gegenstands. Die Erinnerung entdeckt nicht allein die Identität, sondern trägt auch zu deren Zustandekommen bei, indem sie die einander ähnlichen Perzeptionen erst entstehen lässt. Was die Ursächlichkeit betrifft, so haben wir erst dann eine richtige Vorstellung von einem Geist, wenn wir ihn als ein System von verschiedenen Perzeptionen oder verschiedenen Existenzen betrachten, die durch ursächliche Beziehungen an einander gekettet sind und sich gegenseitig hervorbringen, zerstören, beeinflussen und ändern. Unsere Eindrücke lassen die ihnen entsprechenden Vorstellungen entstehen, und diese Vorstellungen rufen ihrerseits andere Eindrücke hervor. Ein Gedanke verdrängt einen andern und ruft einen

dritten hervor, durch den er dann seinerseits verdrängt wird. Die Seele ist in dieser Beziehung eine Art Gemeinwesen, das identisch bleibt, auch wenn seine Glieder und seine Gesetze wechseln. So bleiben, auch wenn sich die Persönlichkeit noch so sehr ändert, ihre Elemente immer durch eine Beziehung der Ursächlichkeit verknüpft. Das Erinnerungsvermögen ist es vor allem, das uns die Ursächlichkeit, folglich auch jene Kette von Ursachen und Wirkungen, die unser Ich oder unsre Person ausmachen, erkennen lässt. Haben wir aber einmal dieses Bewusstsein der Ursächlichkeit gewonnen, so dehnen wir die Identität unsrer Persönlichkeit auch über die Grenzen unsrer Erinnerung aus und lassen sie auch vollständig vergessene Zeiten, Umstände und Handlungen in sich begreifen. Das leistet dann die Erinnerung nicht unmittelbar, sondern nur insofern, als sie uns die ursächlichen Beziehungen zwischen unsern verschiedenen Perzeptionen erkennen lässt.

Das Ergebnis unsrer Untersuchung ist die Unmöglichkeit, alle die feinen und spitzfindigen Fragen über die persönliche Identität zu entscheiden, weil es sich zuletzt eher um Fragen des Sprachgebrauchs als um philosophische Fragen handelt. Da die Beziehungen unsrer Vorstellungen und die Leichtigkeit des Uebergangs eine unmerkliche Stufe annehmen können, so fehlt uns ein gültiger Massstab dafür, wann sie den Anspruch auf den Namen Identität gewinnen oder verlieren. — In ähnlicher Weise wie die Vorstellung der Identität entsteht auch die von der Einfachheit des menschlichen Geistes.

Kritik der Humeschen Lehre von der geistigen Substanz.

Während der Philosoph bei den Abschnitten, die von der materiellen Substanz und vom Körper handeln, von seiner eigenen Ansicht ausging und erst nachher zu seinen Vorgängern Stellung nahm, beginnt er hier mit einer Kritik des Seelenbegriffs; dann erst folgt seine eigene Leistung, die Erklärung des Glaubens an eine persönliche Identität, die ihm vom alten Seelenbegriff allein noch übrig geblieben ist. Im Zusammenhang unsrer Darstellung empfiehlt es sich, da wir Hume eigene Ansichten kennen lernen wollen, zuerst den sechsten Abschnitt zu untersuchen.

Zunächst wiederholt hier Hume die schon im zweiten Abschnitt angedeutete Lehre, dass wir keine Vorstellung von einem Ich haben, da ja unsre Perzeptionen von einander verschieden und unterscheidbar sind. Die Perzeptionen bedürfen keines Trägers; es gibt keinen Eindruck für die Vorstellung des Ich, und es sind uns tatsächlich immer nur einzelne Perzeptionen gegeben. Es bleibt also, wie im zweiten Abschnitt, nur die Frage übrig, wie wir zu dem falschen Begriff kommen oder, wie Hume es ausdrückt, warum wir unsern Perzeptionen Identität zuschreiben und annehmen, wir besäßen eine ununterbrochene und unveränderliche Existenz. Schon die Fragestellung zeigt hier Unsicherheit und Schwanken; Identität der Perzeptionen und Unveränderlichkeit des Ich ist nicht dasselbe. Ist nur das erste gemeint, so stimmt dazu die Ueberschrift des Abschnitts nicht, die von der Identität der Persönlichkeit spricht. Nach der Ueberschrift sollte man erwarten, dass zuerst gezeigt wird, warum wir neben den Perzeptionen noch eine Persönlichkeit, ein Ich annehmen. Wenn aber auch nur der Glaube an die Identität der Perzeptionen erklärt werden soll, so müsste diese Art der Identität unterschieden werden von der andern, die zur Annahme dauernder Gegenstände in der Aussenwelt führt.

Der Unbestimmtheit der Fragestellung entspricht die Unsicherheit des Beweisganges. Wir vermissen die sonstige Teilung der Hauptfrage und die strenge Gedankenentwicklung. Ja ein offenkundiges Versehen liegt vor. Der Philosoph will unterscheiden zwischen der persönlichen Identität, soweit sie unser Denken und unsre Einbildungskraft, und derselben Identität, soweit sie unsre Affekte und den Anteil, den wir an uns selbst nehmen, betrifft (328). Die letztere Identität wird aber nachher gar nicht mehr erwähnt, abgesehen von einer flüchtigen Bemerkung (338), die eine solche Einteilung nicht rechtfertigt. Statt nach dieser Teilung auf seine Aufgabe loszugehen, geht Hume an ihr vorbei, indem er, «um vollkommene Klarheit zu gewinnen», gründlich vorgeht und von der den Pflanzen und Tieren zugeschriebenen Identität spricht. Es mag ihm bei dieser Fragestellung der Abschnitt Lockes über Identität und Verschiedenheit¹⁾ vorgeschwebt haben; tatsächlich aber hören wir nicht nur von Pflanzen und Tieren, sondern, wie es am Schluss ausgesprochen wird, von allen zusammengesetzten und veränderlichen Erzeugnissen der Kunst oder der Natur (335). Der Philosoph wiederholt und erweitert seine alte Lehre von der Identität, die wir aus dem zweiten Abschnitt kennen. Der Mensch erdichtet eine dauernde Existenz seiner Sinneswahrnehmungen, weil er eine Aufeinanderfolge mit einander durch eine enge Beziehung verknüpfter Gegenstände mit einer unveränderlichen und ununterbrochenen Existenz verwechselt. Ueberall, wo Elemente durch Ähnlichkeit, Kontiguität und Ursächlichkeit verbunden sind, nehmen wir ein Unveränderliches und Ununterbrochenes an.

Für die besondere Annahme der persönlichen Identität ist damit nichts gewonnen. Nach langen Ausführungen muss sich deshalb der Philosoph zu der alten Frage zurückrufen. Aber es ist in Wirklichkeit nicht das eigentliche Problem, auf das er jetzt zu sprechen kommt, warum wir unsern Perzeptionen Identität zuschreiben und eine ununterbrochene und unveränderliche Existenz unsres Ich annehmen, sondern die durch die Einleitung des sechsten Abschnitts schon entschiedene Vorfrage, worin die Natur der persönlichen Identität bestehe. Da die Sache schon feststeht, wird sofort auseinandergesetzt, dass die dem Geist beigelegte Identität ebenso eine fingierte sei wie die den Pflanzen und Tieren zugeschriebene, und dies wird dahin erläutert, dass die Identität unsre unterschiedenen Perzeptionen nicht selbst mit einander verbinde und ihnen nicht realiter zukomme, sondern dass wir uns immer nur eines Bandes zwischen den Vorstellungen der Perzeptionen bewusst seien; die Identität sei deshalb eine Bestimmung, die wir den Perzeptionen auf Grund der Verbindung unsrer Vorstellungen in der Einbildungskraft zuschreiben, wenn wir über sie reflektieren. Es liegen tatsächlich nur die drei Gesetze der Vorstellungsverknüpfung vor, die einen ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang unsres Vorstellens bewirken, und aus diesem allein kann die Vorstellung der persönlichen Identität entspringen. Für den Geist kommen freilich von den drei Gesetzen der Vorstellungsverknüpfung nur zwei in Betracht, die Ähnlichkeit und die Ursächlichkeit. Beide werden uns durch die Erinnerung bewusst; die Ursächlichkeit aber ist wichtiger, weil der Geist ein System von verschiedenen Perzeptionen ist, die einander gegenseitig beeinflussen, indem Eindrücke die entsprechenden Vorstellungen entstehen lassen und diese wieder Eindrücke hervorrufen. Es ist deshalb eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die unser Ich oder unsre Persönlichkeit ausmacht; haben wir einmal das Bewusstsein dieser Ursächlichkeit bekommen, so gehen wir auch über die Grenzen der Erinnerung hinaus und fassen auch vergessene Erlebnisse als zu unsrer Persönlichkeit gehörig auf.

¹⁾ Ueber den menschlichen Verstand. I. 2. 27.

Damit sind die Ausführungen Humes zu Ende, ohne dass auf eine der zwei durcheinander laufenden Fragen eine auch nur halbwegs klare Antwort gegeben wäre. Es ist nicht gezeigt, wie wir zur Annahme der ununterbrochenen Existenz des Ich kommen; dagegen ist alles hervorgehoben, was für die Unmöglichkeit dieser Annahme spricht. Indem aber der Geist als ein System von Perzeptionen, als eine Kette von Ursachen und Wirkungen bezeichnet wird, entsteht doch wieder der Schein, als solle der Begriff des Geistes mehr enthalten als die Identität der Perzeptionen. Aber auch wie wir zum letzteren Begriff kommen, ist nicht erklärt. Nach dem zweiten Abschnitt lässt es sich einigermaßen vorstellen, wie die Ähnlichkeit der Eindrücke uns zum Glauben an ihre Identität veranlassen soll; wie auch die kausalen Beziehungen zwischen den Perzeptionen dieselbe Wirkung haben, das macht Hume nirgends deutlich. Es stehen sich drei Begriffe gegenüber: die von einander trennbaren und unterscheidbaren Perzeptionen, der durch die Gesetze der Vorstellungsverknüpfung geschaffene ungehemmte Fortgang unsres Vorstellens und die Identität der Perzeptionen. Wie der zweite ganz unbestimmte Begriff den dritten, ebenso unbestimmten, der dazu in direktem Gegensatz zum ersten steht, aus sich hervortreiben soll, bleibt vollständig unaufgeklärt. Die Identität der Perzeptionen ist nur ein letzter, trauriger Ueberrest vom Begriff des Geistes.

Auch den Philosophen kann deshalb seine Ableitung nicht befriedigen; er kommt zu dem Ergebnis, dass es unmöglich sei, alle die feinen und spitzfindigen Fragen über die persönliche Identität zu entscheiden, und er tröstet sich wie Locke am Schluss des Abschnittes damit, dass es sich eher um Fragen des Sprachgebrauchs als um philosophische Fragen handle. Aber die Frage lässt ihm doch keine Ruhe; im Anhang wird sie noch einmal aufgegriffen. Hume gesteht, dass ihn der frühere Abschnitt in ein Labyrinth von Gedanken verwickle. Aber die neue Darstellung bringt keine grössere Klarheit. Soweit die Argumente aufgezählt werden, die gegen die Identität und Einfachheit der Persönlichkeit sprechen, ist alles in Ordnung; wenn er sich aber daran macht, nachdem das Band zwischen den einzelnen Perzeptionen zerschnitten ist, das verknüpfende Prinzip zu zeigen, das sie aneinander binde und uns veranlasse, ihnen reale Einfachheit und Identität zuzuschreiben, da erkennt der Philosoph, dass seine Erklärung auch jetzt noch mangelhaft bleibt. Insofern zwar glaubt er sich in Uebereinstimmung mit den andern Philosophen zu befinden, als er die persönliche Identität nur aus dem Bewusstsein als der innerlich vergegenwärtigten Vorstellung oder Perzeption entstehen lässt; aber er sieht keine Möglichkeit, die Faktoren zu bezeichnen, die unsre sukzessiven Perzeptionen für unser Bewusstsein vereinigen. Zwei Prinzipien ist ihm nicht möglich in Einklang zu bringen, die Getrenntheit der Perzeptionen und die andere Annahme, dass der menschliche Geist niemals eine reale Verbindung zwischen dem, was für sich bestehen kann, wahrzunehmen vermag. Das heisst mit andern Worten: das zu Beweisende widerspricht der Voraussetzung. Es bleibt deshalb als sicher nur die Voraussetzung übrig, dass die Perzeptionen getrennt sind und für sich bestehen können. Was Geist, Bewusstsein, Identität der Persönlichkeit ist, darüber weiss der Philosoph nichts Bestimmtes zu sagen.

Greifen wir jetzt, nachdem wir Humes Ansicht über den Geist kennen gelernt haben, zum zweiten Abschnitt zurück, so trifft die eine Möglichkeit zu. Es gibt keinen Geist, der neben den Perzeptionen stünde; diese sind von einander trennbar und unterscheidbar. Also gilt das in der Zwischenerörterung des zweiten Abschnitts Ausgeführte: der Begriff eines vom Geist und Bewusstsein Unabhängigen enthält keinen Widerspruch. Dann wird aber auch

die Voraussetzung des zweiten Abschnitts hinfällig, nach der die Annahme eines vom Geist und Bewusstsein gesonderten Gegenstands einen Widerspruch in sich enthält.

Allein zu einem ganz andern Resultat führt der fünfte Abschnitt. Wir haben gehört, dass dem, was Geist genannt wird, nichts als eine Summe gesonderter Perzeptionen zugrunde liege, und dass es einen gesondert neben den Perzeptionen stehenden Geist nicht gebe. Dazu stimmt auch, dass im Anfang des fünften Abschnitts der Begriff einer Substanz, der die Perzeptionen inhärieren sollen, mit den bekannten Gründen zurückgewiesen wird. Der Philosoph zieht daraus die richtige Folgerung, dass sich über die geistige Substanz nichts aussagen lässt, da wir nur von unsern Perzeptionen eine vollkommene Vorstellung haben. Es muss also überraschen, wenn Hume jetzt in die Frage nach der Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Seele eingreift, freilich mit der entschuldigenden Bemerkung, es handle sich hier nicht um die Substanz der Seele, sondern um ihre räumliche Verbindung mit der Materie. Allein nach seinen Voraussetzungen haben wir ja eine Vorstellung weder von der Seele noch von der Materie; es lässt sich also auch nichts über die Verbindung beider aussagen. Die Erörterung muss den Philosophen in Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen bringen, um so mehr, als Hume ohne Zweifel, wenn er es auch zu verdecken sucht, mit seinen Sympathien auf seiten der Materialisten steht. Um die Annahme einer einheitlichen und unteilbaren geistigen Substanz zu widerlegen, stellt er den Satz auf, dass es ausgedehnte Perzeptionen gebe, mit der Begründung, die Vorstellung der Ausdehnung sei in jedem Fall lediglich die Kopie eines Eindrucks; sie müsse also mit dem Eindruck in der Weise übereinstimmen, dass auch dieser ausgedehnt sei. Diese Schlussfolgerung ist aus einem doppelten Grund unrichtig. Nach der Einleitung des Traktats (12) gleichen zwar die einfachen Vorstellungen stets den einfachen Eindrücken, aber zwischen zusammengesetzten Vorstellungen und zusammengesetzten Eindrücken findet nicht notwendig Uebereinstimmung statt, weil den ersteren manchmal keine entsprechenden Eindrücke vorausgehen. Die Perzeption der Ausdehnung aber besteht, wie Hume sagt, aus Teilen, ist also zusammengesetzt, und so kann man bei ihr nach den sonstigen Voraussetzungen des Traktats nicht ohne weiteres von der Vorstellung auf den Eindruck schliessen. Wäre das aber auch erlaubt, so könnte Uebereinstimmung höchstens zwischen dem Inhalt der Vorstellung und dem Inhalt des Eindrucks bestehen, nicht aber zwischen den sonstigen Eigenschaften der beiden. Wenn Hume daraus, dass die Perzeption sich auf die Ausdehnung bezieht, folgert, sie sei selbst ausgedehnt, so stimmt das nicht zu seiner gewöhnlichen Annahme, nach der die Perzeptionen innere Existenzen sind. Freilich ist der Schluss Humes (312) nicht durchsichtig und lässt sich deshalb nicht recht anfassen.

Dasselbe ist der Fall, wenn Hume im folgenden, um die Annahme einer Seelensubstanz mit der Lehre Spinozas auf eine Stufe stellen zu können, eine Uebereinstimmung zwischen Eindruck und Gegenstand feststellt in der Weise, dass der Gegenstand für unsre Erkenntnis entscheidend ist. Ohne es ausdrücklich hervorzuheben, stellt er sich auf den von ihm selbst als falsch bezeichneten Standpunkt, auf dem zwischen einer innern und äussern Welt unterschieden wird. Sonst ist es durchgängiger Grundsatz des Philosophen, dass ein Begriff nur dann Erkenntniswert besitzt, wenn er auf einem vorausgehenden Eindruck beruht; hier dagegen hören wir, dass man nicht vom Eindruck auf den Gegenstand, wohl aber vom Gegenstand auf den Eindruck schliessen könne, weil ja die Eigenschaften des Gegenstandes jedenfalls Vorstellungen seien und als solche von einem Eindruck herkommen müssen. Wir finden den merkwürdigen Schluss: «Da jede Vorstellung aus einer vorangegangenen Wahrnehmung stammt

so kann uns die Vorstellung einer Wahrnehmung und die Vorstellung eines Gegenstands oder eines äusseren Daseins unmöglich etwas qualitativ Verschiedenes vergegenwärtigen» (314). Das lässt sich schwer vereinigen mit dem früher besprochenen Satz: «Nie vermag man mit seiner Vorstellung eine Art der Existenz zu erfassen, die hinausginge über das Dasein der Perzeptionen» (92). Auch enthält der Satz einen wirklichen Schlussfehler; denn aus der Tatsache, dass jede Vorstellung aus einer vorangegangenen Wahrnehmung stammt, lässt sich kein Schluss ziehen über das Verhältnis von Wahrnehmung und Gegenstand. Endlich widerspricht Hume seiner eigenen Vorschrift, wenn er, um seine materialistische Ansicht aussprechen zu können, nach der Ursache der Perzeptionen fragt. Denn nach andern Stellen des Traktats ist es Pflicht des Philosophen, das Forschen nach Ursachen zu unterdrücken, und vor allem die Frage nach der Ursache der Eindrücke wird als nicht zu seinem Gebiet gehörig abgewiesen.

Durch diese Schlüsse sind wir auf einen ganz andern Boden geführt. Die Bewegung kann die Ursache unsrer Gedanken und Perzeptionen sein, ja sie ist es vielmehr tatsächlich. Zum zweitenmal ist dadurch die Realität einer geistigen Substanz und eines geistigen Seins zurückgewiesen; aber das allein Reale sind jetzt nicht mehr die Perzeptionen, sondern Materie und Bewegung. Die «erdige Mischung», die seinem Geist anhängt, und seine Gegnerschaft gegen alle Metaphysik hat den Philosophen hier verführt, auf ein Gebiet überzugreifen, das ihn zwingt, sich selbst ungetreu zu werden. Für den zweiten Abschnitt ergibt sich daraus dieselbe Folgerung wie vorher: das Problem, das sich Hume dort gestellt hat, ist aufgehoben. Denn ist die Realität der Materie sicherer als die des Geistes, so kann es kein Widerspruch sein, ein dauerndes und vom Bewusstsein und Geist gesondertes Sein anzunehmen; dem Geist und Bewusstsein liegt ja selbst ein materielles Sein zugrunde. Der fünfte und sechste Abschnitt haben so zu dem Resultat geführt, das sich schon bei der Untersuchung des zweiten Abschnitts vermuten liess.

Schluss.

Am Ende des zweiten Abschnitts hat sich der Philosoph damit getröstet, dass der skeptische Zweifel das natürliche Ergebnis jedes gründlichen und intensiven Nachdenkens sei; Sorglosigkeit und Nichtachten auf die Zweifelsgründe sind allein imstand, den Zweifel zu heilen. Obwohl er sich deshalb bewusst ist, die Existenz der äussern Welt nicht mit zwingenden Gründen beweisen zu können, hofft er doch, dass jeder seiner Leser nach einer Stunde überzeugt sein werde, es gebe eine äussere und eine innere Welt. Am Schluss des sechsten Abschnitts versagt dieses Trostmittel. Hume spricht seine Unfähigkeit aus, über die Fragen der persönlichen Identität ins reine zu kommen; der Gegensatz des fünften und des sechsten Abschnitts, von denen der eine die Materie, der andere die Perzeption allein übrig lässt, ist zu schroff. Aber auch inbetreff des Glaubens an dauernde Gegenstände hat sich der Philosoph nicht beruhigt bei seinem »biologischen Positivismus«, bei der Auskunft, die Natur nötige uns zu handeln und zu urteilen und zwingt uns zum Glauben an dauernde Gegenstände. Für Hume ist diese Ausflucht nicht ein neuer philosophischer Standpunkt, sondern eine letzte Rettung, wenn die Mittel des Denkens versagt haben. In der blinden Unterwerfung unter den Zwang der Natur sieht er die vollkommenste Betätigung seiner skeptischen Neigung und seiner skeptischen Grundsätze (347). Die Untersuchungen des Traktats haben

ihm gezeigt, dass seine Hoffnung, in der menschlichen Natur eine feste Grundlage aller Wissenschaften aufgestellt zu haben, vergeblich war. Soviel Verlegenheiten hat ihm die Prüfung des gewöhnlichen Glaubens an Gegenstände bereitet, dass er in seinem zweiten Hauptwerk die Frage ganz ausschaltet. Der Anstoss, den seine Stellung in der Seelenfrage erregte, mag dazu mitgewirkt haben; der Hauptgrund aber lag darin, dass er nicht mehr an die Lösbarkeit des Problems glaubte und durch die Ausscheidung der Substanzlehre sein System tatsächlich von einem widerspruchsvollen Abschnitt befreite. Die «Untersuchung über den menschlichen Verstand» beschränkt sich auf die Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens und teilt sie ein in Beziehungen der Vorstellungen und in Tatsachen¹⁾. Die Gegenstände und Erscheinungen der Aussenwelt tragen jetzt den vorsichtigen Namen «Tatsachen», und der Philosoph fragt nicht mehr, warum der naive Mensch an dauernde Gegenstände glaubt. Denn er denkt jetzt anders über den Gegensatz der beiden Anschauungen. «Die Philosophie kann nicht mehr auf den untrüglichen und unwiderstehlichen Naturinstinkt zurückgehen, denn dieser führt uns zu einem ganz andern System, das als unzuverlässig, ja als irrtümlich anerkannt ist. Die Rechtfertigung des angeblichen philosophischen Systems durch eine Reihe von klaren und überzeugenden Gründen oder auch nur durch den Schein einer solchen Begründung übersteigt aber alle menschliche Fähigkeit und Kraft»²⁾.

¹⁾ Philosophische Bibliothek. 35. Band. Leipzig 1902. 28.

²⁾ Untersuchung 150.



