

# David Hume als therapeutischer Philosoph

Eine Auflösung der Induktionsproblematik  
mit wittgensteinianischer Methode

Friederike Schmitz

Heidelberger Dissertation

*Meinen Eltern*

# *Inhalt*

Vorwort	9
Einleitung	10

## TEIL I: WITTGENSTEIN

Einleitung zu Teil I	20
1 Wittgensteins Methode	23
2 Die Auflösung der Regelfolgenproblematik	91

## TEIL II: HUME

Einleitung zu Teil II	133
3 Kausalität und Induktion: Humes kritisches Projekt	137
4 Humes Methodologie	180
5 Die Perzeptionstheorie	213
6 Kausalität und Induktion: Humes Beschreibungsprojekt	247
7 Die Entschärfung der Rechtfertigungsfrage	314
8 David Hume als therapeutischer Philosoph	340
Literaturverzeichnis	352

# *Detalliertes Inhaltsverzeichnis*

<i>Angaben zur Zitierweise</i>	8
<b>Vorwort</b>	9
<b>Einleitung</b>	10

## TEIL I: WITTGENSTEIN

<b>Einleitung zu Teil I</b>	20
<b>1 Wittgensteins Methode</b>	23
1.1 Kritisches Projekt: Dreifache Therapie	23
1.2 Problematische Denktendenzen	27
1.2.1 Einfache Sprachverwirrungen	27
1.2.2 Analogieschlüsse aufgrund von Oberflächengrammatik	29
1.2.3 Der Begriff des philosophischen Bildes	31
1.2.4 Philosophische Paradigmen	33
1.2.5 Vorurteil der Einfachheit	36
1.2.6 Introspektion	37
1.2.7 Suche nach dem Dahinterliegenden	37
1.2.8 Missverständnis grammatischer Sätze	38
1.3 Positives Projekt: Beschreibung	40
1.3.1 Methodologie nach Wittgenstein	41
1.4 Grammatische Bemerkungen	47
1.4.1 Grammatische Sätze	47
1.4.1.1 Regeln der Sprache?	50
1.4.1.2 Keine impliziten Regeln	52
1.4.1.3 Regeln als Instrumente	57
1.4.1.4 Nützlichkeit und Adäquatheit	60
1.4.1.5 Grammatik, Übersichtlichkeit und Vollständigkeit	66
1.4.2 Vergleiche, Denkaufforderungen, Illustrationen	68
1.4.3 Zweck der grammatischen Bemerkungen	72
1.4.3.1 Negatives Projekt: Keine Sprachpolizei, sondern Selbstprüfung	72
1.4.3.2 Positives Projekt: Sich auskennen in der Sprache, phil. Haltung, alternative Bilder	77
1.5 Grundlagen und Rechtfertigung der Methode	78
1.5.1 Pragmatische Rechtfertigung	79
1.5.2 Grammatik und Welt	79
1.5.2.1 Gründe für eine konstruktivistische Interpretation	80
1.5.2.2 Wittgensteins Kritik am Sprachrealismus	81
1.5.2.3 Kein Konstruktivismus	84
1.5.2.4 PU 371 als Beitrag zur Methodologie	86
1.6 Zusammenfassung: Wittgensteins philosophische Methode	88

<b>2 Die Auflösung der Regelfolgenproblematik</b>	<b>91</b>
2.1 Kritik: problematische Denktendenzen und philosophische Bilder	92
2.1.1 Verstehen	92
2.1.1.1 Verstehen als Vorschweben der Bedeutung	93
2.1.1.2 Verstehen als distinkter geistiger oder physischer Vorgang oder Zustand	96
2.1.2 Meinen	102
2.1.3 Regelfolgen	103
2.1.3.1 Möglichkeit von Missverständnissen	104
2.1.3.2 Geführt werden	105
2.1.3.3 Rechtfertigung	108
2.2 Beschreibung	110
2.2.1 Meinen, Verstehen, Regelfolgen und Praktiken	110
2.2.2 Festlegen und Bestimmen	111
2.2.3 Weitere Aspekte von Regeln und Regelfolgen	114
2.2.3.1 Regeln und Tätigkeiten	115
2.2.3.2 Regeln und Regelausdrücke	115
2.2.3.3 Regeln als Instrumente der Praxis-Koordination	118
2.2.4 Natürliche Übereinstimmung	120
2.2.5 Die Entschärfung der Rechtfertigungsfrage	121
2.3 Wittgenstein gegen Kripkenstein	122
2.3.1 Kripkes skeptisches Paradox	123
2.3.2 Kripkes naturalistisch-reduktionistische „skeptische Lösung“	127
2.3.3 Wittgensteins alternatives positives Bild	129
2.4 Zusammenfassung: Die Auflösung der Regelfolgenproblematik	130

## TEIL II: HUME

<b>Einleitung zu Teil II</b>	<b>133</b>
------------------------------	------------

<b>3 Kausalität und Induktion: Humes kritisches Projekt</b>	<b>137</b>
---	------------

3.1 Apriorizität	138
3.1.1 Humes Gabel	138
3.1.2 Die erste negative These	144
3.1.3 Das Einsichtsideal	145
3.1.4 Humes eigene Diagnose: Wirkung von Gewohnheit	150
3.1.5 Humes Kritik: Gedankenexperimente und Vorstellungserweiterung	152
3.2 Schlüsse aus der Erfahrung	153
3.2.1 Die Fragestellung	153
3.2.2 Die zweite negative These	154
3.2.3 Die Konzeption des Verstandes	159
3.2.4 Hume und Wittgenstein	163
3.3 Notwendigkeit	164
3.3.1 Untersuchung der Begriffe „Ursache“, „Kraft“ und „notwendige Verknüpfung“	164
3.3.2 Die dritte negative These	165
3.3.3 Ziel der Suche nach dem Eindruck notwendiger Verknüpfung	169
3.3.4 Projektion einer inneren Empfindung	172
3.3.5 Missverständnis zentraler Begriffe der Praxis	176
3.4 Zusammenfassung	178

<b>4 Humes Methodologie</b>	<b>180</b>
4.1 Kritisches Projekt: Metaphysik-Kritik ohne radikalen Skeptizismus	181
4.1.1 Methodologische Aussagen am Beginn von Enquiry und Treatise	182
4.1.2 Wahre und falsche Philosophie im 4. Kapitel im Treatise	187
4.1.2.1 Eine Dialektik mit vier Stufen	188
4.1.2.2 Falsche, wahre und therapeutische Philosophie	197
4.1.2.3 Humes Perceptions	199
4.2 Grundhaltung und Konkretisierung	200
4.2.1 „Denk nicht, sondern schau“ und die Beschreibung der Erkenntnisvermögen	202
4.2.2 Newtonsche Naturwissenschaft	205
4.3 Zusammenfassung: Grundhaltung, naturwissenschaftliche Methode und Therapie	210
<b>5 Die Perzeptionstheorie</b>	<b>213</b>
5.1 Die Perzeptionstheorie: zentrale Thesen	213
5.1.1 Perzeptionen	213
5.1.2 Einige Unterscheidungen von Perzeptionen	214
5.1.3 Einige Beziehungen von Perzeptionen	215
5.1.4 Atomistische Grundelemente, empir. Generalisierungen und allg. Kausalgesetze	216
5.2 Probleme und Ausbrüche	218
5.2.1 Was sind Perzeptionen?	218
5.2.2 Eindrücke und Ideen, Stärke und Lebhaftigkeit	224
5.2.3 Kopieprinzip und Bedeutungsempirismus	231
5.2.4 Allgemeine Repräsentation	240
5.3 Zusammenfassung	246
<b>6 Kausalität und Induktion: Humes Beschreibungsprojekt</b>	<b>247</b>
6.1 Natürliches Gewohnheitsprinzip und Praxis	248
6.2 Regeln der Praxis	253
6.2.1 Drei Weisen zu sprechen	254
6.2.2 Humes Praxisbeschreibungen und das Gleichförmigkeitsprinzip	255
6.2.3 Bewertung von Schlüssen anhand von Regeln	259
6.2.4 Allgemeine Regeln im Treatise	261
6.3 Ein neues Verständnis von „Ursache“	270
6.3.1 Die beiden „Definitionen“	273
6.3.2 Der Eindruck der notwendigen Verknüpfung	279
6.3.3 Die zwei „Definitionen“ als Regelangaben: Umstände u. Folgen der Verwendung	289
6.3.4 Der Anspruch der Interpretation	295
6.3.5 Notwendigkeit als Aspekt der Praxis	298
6.4 Therapeutische und projektivistische Interpretation	302
6.4.1 Gemeinsamkeiten	302
6.4.2 Das Kausalschließen	306
6.4.3 Unterschiede	308
6.5 Zusammenfassung	312

<b>7 Die Entschärfung der Rechtfertigungsfrage</b>	<b>314</b>
7.1 Die Auflösung der Induktionsproblematik analog zur Regelfolgenproblematik	314
7.2 Rechtfertigungsfrage und Skeptizismus	318
7.2.1 Die Verlässlichkeit der Welt als Bedingung allen Regelfolgens	319
7.2.2 Skeptizismus bezüglich der Induktion	320
7.2.2 Der therapeutische Anspruch	321
7.2.3 Wittgensteins Gewissheiten	323
7.2.3.1 Die Rolle und die Bedingungen des Zweifels	324
7.2.3.2 Regeln	326
7.2.3.3 Unbegründete Handlungen	327
7.2.3.4 Natürliche Gewissheiten	328
7.2.3.5 Ursachen statt Gründe	329
7.2.3.6 Die Witz- und Folgenlosigkeit des skeptischen Zweifels.	331
7.2.3.7 Die Entschärfung der skeptischen Frage in Über Gewissheit	332
7.3 Die Auflösung der Induktionsproblematik bei Hume	336
<b>8 David Hume als therapeutischer Philosoph</b>	<b>340</b>
8.1 Freiheit und Notwendigkeit	341
8.2 Prinzipien der Moral	346
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>352</b>

# Angaben zur Zitierweise

Es werden folgende Abkürzungen verwendet:

## Werke von Wittgenstein:

- PU *Philosophische Untersuchungen* nach der Suhrkamp-Taschenbuch-Ausgabe (Wittgenstein 1984); es wird jeweils die Nummer der Bemerkung angegeben
- PU II *Philosophische Untersuchungen, Teil II*, nach der Suhrkamp-Taschenbuch-Ausgabe (Wittgenstein 1984); es wird jeweils die Seite angegeben.
- ÜG *Über Gewißheit* nach der Suhrkamp-Bibliothek-Ausgabe (Wittgenstein 1970); es wird jeweils die Nummer der Bemerkung angegeben.

## Werke von Hume:

- EHU *An Enquiry Concerning Human Understanding* nach der von Beauchamp herausgegebenen Oxford-University-Press-Ausgabe (Hume 1999); es wird jeweils das Kapitel und der Absatz angegeben („EHU 3,4“ = Kapitel 3, Absatz 4).
- EPM *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* nach der von Beauchamp herausgegebenen Oxford-University-Press-Ausgabe (Hume 1998); es wird jeweils das Kapitel und der Absatz angegeben.
- T *A Treatise of Human Nature* nach der von Norton und Norton herausgegebenen Oxford-University-Press-Ausgabe (Hume 2007a); es wird jeweils das Buch, der Teil, das Kapitel und der Absatz angegeben („T 1.2.6.4“ = *Treatise* Buch 1, Teil 2, Kapitel 6, Absatz 4).

## Zu den Übersetzungen:

Ich zitiere Hume im Fließtext in deutscher Übersetzung. Dabei verwende ich

- für die *EHU* die Übersetzung von Raoul Richter, überarbeitet von Lambert Wiesing (Hume 2007b);
- für die *EPM* die Übersetzung von Manfred Kühn (Hume 2003);
- für den *Treatise* die Übersetzung von Theodor Lipps (Hume 1973).

Ich gebe jeweils an, wenn ich die Übersetzung angepasst habe („Übs. angep.“). Die Anpassung an die neue Rechtschreibung habe ich vorgenommen, ohne es zu markieren.

## Sonstige Hinweise:

Kursivierungen bzw. Hervorhebungen sind wie im Original, wenn es nicht anders angegeben ist.

## *Vorwort*

Die vorliegende Arbeit wurde 2013 als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg eingereicht.

Während der Promotionsphase haben mich mehrere Menschen in vielerlei Hinsicht sehr unterstützt. Mein Doktorvater Andreas Kemmerling stand mir bei allen Fragen mit kompetentem Rat zu Seite, war immer gern bereit, mit mir über inhaltliche Punkte zu diskutieren, und hat sich in verschiedenen Hinsichten sehr für mich eingesetzt. Für all das bin ich ihm sehr dankbar. Ich danke außerdem meinem Betreuer während eines Forschungsaufenthaltes an der New York University, Don Garrett, für hilfreiches Feedback und anregende Gespräche. Anton-Friedrich Koch danke ich dafür, dass er sich so bereitwillig als Zweitgutachter zur Verfügung gestellt hat. Ich danke außerdem Ulrich Schlösser für wichtigen Rat und Unterstützung besonders in der Endphase des Projekts.

Ich schätze mich sehr glücklich, dass ich in Studium und Promotionsphase so viele kluge Menschen kennenlernen durfte, mit denen ich über philosophische Fragen diskutieren konnte. Für interessante und hilfreiche Gespräche über Themen der Dissertation und/oder für das Lesen, Korrigieren und Kommentieren von Teilen der Arbeit bedanke ich mich herzlich bei Yves Bossart, Alexander Dinges, Stefanie Grüne, Rico Hauswald, Jonas Held, Daniel James, Christian Kietzmann, Matthias Kiesselbach, Marc Müller, Johannes-Georg Schüle, Christian Voigt und Julia Zakkou. Ich danke außerdem den Mitgliedern des von Andreas Kemmerling geleiteten Montagskolloquiums in Heidelberg sowie den Mitgliedern des von Ulrich Schlösser geleiteten Oberseminars in Tübingen für nützliche Hinweise zu verschiedenen Abschnitten der Arbeit.

Die Dissertation ist meinen Eltern gewidmet als Dank für ihr Vertrauen und ihre große Unterstützung.

# *Einleitung*

Zu den Kernfragen der Philosophie gehören auch solche, die das Wesen der Philosophie selbst betreffen: Was ist sie? Welcher Art sind philosophische Fragen und philosophische Probleme? Mit welchen Mitteln und Methoden können sie beantwortet bzw. gelöst werden? Was für Einsichten werden dabei gewonnen? Worin besteht der Sinn und Zweck des philosophischen Nachdenkens?

Ludwig Wittgenstein, einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, vertritt in seiner Spätphilosophie in Bezug auf diese Fragen eine überraschende und außergewöhnliche Position: Er meint, dass philosophische Probleme typischerweise *Scheinprobleme* seien, die auf Missverständnissen und Täuschungen beruhen, die ihrerseits ein Produkt des theoretischen, alltagsfernen philosophischen Nachdenkens seien. Sie könnten nicht, z. B. mit einer Theorie, konstruktiv *gelöst* werden, sondern erforderten stattdessen eine Art *Therapie*: Eine Auseinandersetzung mit ihren Entstehungsbedingungen soll dazu dienen, die Täuschungen und Missverständnisse *aufzulösen*. Darüber hinaus sollen mithilfe einer sorgfältigen Beschreibung von Sprachregeln alternative Bilder der problematischen Phänomene zur Verfügung gestellt werden, die ein weniger täuschungsanfälliges Verständnis derselben ermöglichen – eines, das dieser Sichtweise zufolge eigentlich schon in unserem alltäglichen Weltverständnis enthalten ist, zu dem wir gleichsam aus den Verstiegenheiten des philosophischen Nachdenkens immer wieder zurückgeführt werden müssten.

Das Ziel dieser Arbeit ist es zu zeigen, dass sich bereits bei David Hume, dem großen Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts, Ansätze zu einer solchen therapeutischen Methode und Konzeption der Philosophie finden lassen.

Hume und Wittgenstein dergestalt in Verbindung zu bringen, mag zunächst befremdlich erscheinen. Hume ist vor allem für Positionen und Methoden bekannt, aufgrund deren er geradezu als Gegenspieler zum späten Wittgenstein angesehen werden könnte. Lange galt er als radikaler Skeptiker, der viele unserer zentralen Überzeugungen als unbegründet und wertlos erweisen will, ja der glaubt, dass das philosophische Nachdenken *zwangsläufig* in einen solchen radikalen Skeptizismus führe. Scheinhaf ist in dieser Perspektive unser Alltagsverständnis der Welt und unserer Erkenntnismöglichkeiten; die Philosophie dagegen deckt *echte* Probleme und Widersprüche auf, die durch keine anderen philosophischen Mittel behandelt bzw. aufgelöst werden könnten, sondern höchstens im Alltag unterdrückt und ignoriert werden.

Dass die Aussagen Humes, die einen solchen radikalen Skeptizismus auszudrücken scheinen, nur einen kleinen Teil seiner Philosophie ausmachen, wird seit Anfang des 20. Jahrhunderts zunehmend anerkannt.<sup>1</sup> Seitdem gilt Hume vielen als ein großer Naturalist. Dabei beruft man sich insbesondere auf seinen Anspruch, eine Wissenschaft der menschlichen Natur zu begründen, die sich an der zu seiner Zeit so erfolgreichen newtonschen Physik orientiert. Niemand könnte nun dem späten Wittgenstein ferner stehen als ein solcher „Newton der Geisteswissenschaften“, hält Wittgenstein doch die Philosophie für ein grundsätzlich von den Naturwissenschaften verschiedenes Unterfangen: Weder Kausalgesetze, noch Beobachtungen, noch Erklärungen mithilfe von Theorien spielen in der therapeutischen Philosophie eine Rolle; stattdessen befasst sie sich mit grammatischen Regeln und liefert Beschreibungen und Übersichten über das längst Bekannte. Humes Empirismus, auf dem in der skeptischen wie in der naturalistischen Interpretation wesentliche seiner Überzeugungen und methodischen Prinzipien beruhen, muss Wittgenstein dementsprechend ebenfalls fremd sein.

Es ist daher nachvollziehbar, warum Wittgenstein in einem Gespräch mit einem Schüler äußerte,

he could not sit down and read Hume—he knew far too much about the subject of Hume’s writings to find this anything but a torture.<sup>2</sup>

In der Tat macht Hume in mehreren Bereichen genau die Fehler, die Wittgenstein wieder und wieder kritisiert:<sup>3</sup> Er will eine umfassende Theorie des menschlichen Geistes aufstellen, in der sämtliche geistigen Vorgänge mit Rückgriff auf die Eigenschaften und Interaktionen von einzelnen mentalen Repräsentationen, den so genannten Perzeptionen, erklärt werden. Wittgenstein kritisiert dagegen solcherlei Erklärungen, die geistige und damit notwendig private Gegenstände involvieren, und wendet sich allgemein gegen den Versuch, quasi-naturwissenschaftliche Theorien über Phänomene zu entwickeln, die zunächst einmal einer begrifflichen Klärung bedürfen; die geistigen Vorgänge gehören eindeutig dazu. Hume will Erkenntnis durch Beobachtung und insbesondere durch Introspektion gewinnen, Wittgenstein dagegen glaubt nicht, dass das Konzentrieren auf die eigenen Geisteszustände philosophisch relevante Informationen liefert. Da Hume selbst seine Perzeptionstheorie als Grundlage seiner gesamten Philosophie präsentiert und dementsprechend auch die meisten InterpretInnen seine

---

<sup>1</sup> Ausschlaggebend für den Wandel waren die zwei Aufsätze von Peter Kemp Smith, „The Naturalism of Hume I & 2“ (Kemp Smith 1905a; Kemp Smith 1905b).

<sup>2</sup> Wittgenstein im Gespräch mit Karl Britton, Britton 1978, S. 61.

<sup>3</sup> Peter Hacker schreibt: „Wittgenstein seems to have despised Hume. [Hume] made almost every epistemological and metaphysical mistake Wittgenstein could think of.“ (Hacker 1972, S. 218) Und Oswald Hanfling fügt hinzu: „There is a good deal to be said for this contrast. To understand what the later Wittgenstein was arguing against, we can, in many cases, do no better than turn to the writings of Hume.“ (Hanfling 1975, S. 47)

Philosophie im Lichte dieser Theorie sehen,<sup>4</sup> erscheint es auf den ersten Blick unwahrscheinlich, dass es in seinem Werk inhaltliche oder methodische Parallelen zu Wittgenstein geben könnte.

Ich möchte entgegen dieser Einschätzung in der vorliegenden Untersuchung zeigen, dass Hume in seiner theoretischen Philosophie eine Vielzahl von Überlegungen anstellt, die interessante Gemeinsamkeiten mit den philosophischen Bemerkungen Wittgensteins aufweisen. Sowohl in seinen Aussagen zu Wesen und Anspruch der Philosophie als auch in seiner konkreten Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen und Problemen bestehen meiner Ansicht nach frappante Ähnlichkeiten zu Wittgensteins Methodologie und Methode.

In den letzten Jahrzehnten haben bereits mehrere AutorInnen – darunter Kripke, Strawson, Hanfling und Bell/McGinn<sup>5</sup> – entsprechende Vergleiche angestellt und Gemeinsamkeiten behauptet. Allerdings sind sie uneins darüber, *worin* diese Gemeinsamkeiten im Einzelnen bestehen. Eine Hauptursache dafür liegt darin, dass es gerade bei Hume und Wittgenstein höchst umstritten ist, welche generelle Haltung zur Philosophie und welche Konzeption philosophischer Probleme ihnen zuzuschreiben ist.

Die oben geschilderte Interpretation von Wittgenstein als therapeutischem Philosophen ist zwar mittlerweile sehr verbreitet, aber keineswegs konkurrenzlos. So behauptet Kripke in seiner Interpretation von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen, es bestünde eine Analogie zwischen diesen und Humes Überlegungen zu Induktion und Kausalität, und zwar mit der Begründung, dass beide ein „skeptisches Paradox“ entwickelten und eine „skeptische Lösung“ dazu vorschlugen.<sup>6</sup> Allerdings ist Kripkes Wittgenstein-Interpretation, meines Erachtens zu Recht, scharf kritisiert worden;<sup>7</sup> einer therapeutischen Interpretation zufolge hält Wittgenstein nämlich das scheinbare skeptische Paradox selbst für eine therapiebedürftige Täuschung. Seine Regelfolgenüberlegungen haben daher ein antiskeptisches Ziel.

Ebenfalls eine antiskeptische Strategie, aber etwas anderer Art, findet sich in Wittgensteins Spätwerk *Über Gewissheit*. Dieses bietet sich daher zur Analogisierung mit Hume an, sofern diesem auch eine antiskeptische Position zugeschrieben wird. Strawson z. B. glaubt, dass beide Denker verschiedene Arten von skeptischen Zweifeln zurückweisen wollen, indem sie aufzeigen, dass bestimmte Überzeugungen sich außerhalb unserer kritischen und rationalen Kompetenzen

---

<sup>4</sup> Vgl. zum Beispiel Biro 2009.

<sup>5</sup> Kripke 1982; P. F. Strawson 2008; Hanfling 1975; Bell & McGinn 1990.

<sup>6</sup> Kripke 1982.

<sup>7</sup> Siehe z. B. Baker & Hacker 1984; siehe außerdem Abschnitt 2.4 dieser Arbeit.

befinden.<sup>8</sup> Auch in dieser Interpretation wird allerdings dem therapeutischen Charakter der wittgensteinschen<sup>9</sup> Auseinandersetzung zu wenig Rechnung getragen; tatsächlich ist seine Antwort auf den Skeptiker deutlich weniger direkt, als Strawson nahelegt, wie ich später darstellen werde.<sup>10</sup>

Diese Vergleiche von Hume und Wittgenstein gehen meiner Einschätzung nach also von einer vereinfachten und teils problematischen Interpretation von Wittgensteins philosophischer Methode aus. Das mag auch daran liegen, dass sie jeweils nur sehr kurz und wenig detailliert ausgearbeitet wurden. Das gleiche gilt für andere Vergleiche der beiden Philosophen, die auch nur in kürzeren Forschungsbeiträgen vorgenommen wurden.<sup>11</sup> Es gibt bislang noch keine umfassende Untersuchung, die sich dem Verhältnis der beiden Denker widmet.

Diese Lücke zu schließen, ist ein Ziel der vorliegenden Arbeit. Ich gebe daher zuerst eine ausführliche Darstellung der wittgensteinschen Methode, diskutiere einige sich ergebende systematische Fragen und veranschauliche die Methode anhand einer Interpretation von Wittgensteins Bemerkungen zum Regelfolgen. Dabei soll deutlich werden, dass die Methode tatsächlich attraktive Instrumente zum Umgang mit philosophischen Problemen bereitstellt und erfolgreich zu deren Auflösung eingesetzt werden kann.

Vor diesem Hintergrund werde ich dann die humesche theoretische Philosophie auf Übereinstimmungen untersuchen. Den Fokus bilden dabei Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion, die in seinem Werk einen zentralen Platz einnehmen. Hume interessiert sich u. a. für die „Grundlage“ unserer induktiven Schlüsse und unserer Kausalüberzeugungen; dabei thematisiert er auch skeptische Zweifel an der Verlässlichkeit dieser Schlüsse. Ich werde einerseits versuchen zu zeigen, dass Humes Auseinandersetzung als eine *Auflösung* der Induktionsproblematik betrachtet werden kann, die weitgehend analog zur Auflösung der Regelfolgenproblematik durch Wittgenstein funktioniert. Darüber hinaus werde ich diese therapeutische Interpretation anhand einer Betrachtung von Humes methodologischen Aussagen sowie einer Untersuchung und Kritik seiner Perzeptionstheorie untermauern.

Die Ergebnisse sind in dreierlei Hinsicht interessant. Erstens zeigen sie einen weiteren Aspekt der humeschen Philosophie, der bisher nur selten näher beleuchtet worden ist. Sollte sich meine Erörterung als richtig erweisen, so enthält sein Werk einige Elemente, die direkte

---

<sup>8</sup> Strawson 2008, S. 11 ff.

<sup>9</sup> Mit „wittgensteinsch“ soll hier und im Folgenden das so Beschriebene Wittgenstein selbst zugeschrieben werden; „wittgensteinianisch“ soll hingegen abkürzend für „in der Art Wittgensteins“ gebraucht werden.

<sup>10</sup> Im Abschnitt 7.2.3.

<sup>11</sup> Hanfling 1975; Bell & McGinn 1990; McCormick 2004; Sosa 2009, Kap. 3.

Entsprechungen in den Bemerkungen Wittgensteins haben und einer therapeutischen Auseinandersetzung mit philosophischen Problemen zugerechnet werden können.<sup>12</sup> Während es klarerweise auch einige Passagen gibt, die eine Interpretation von Hume als Skeptiker, als Naturalist oder als Empirist nahelegen, so gibt es meiner These zufolge ebenfalls Passagen und Überlegungen, die eine Interpretation Humes als therapeutischen Philosophen stützen. Zweitens erarbeite und verteidige ich im Rahmen meiner Auslegung auf einige in der Forschungsliteratur kontrovers diskutierte Interpretationsfragen neue Antworten, die jeweils Vorteile gegenüber den bisherigen Vorschlägen aufweisen. So zeigen sie z. B., wie scheinbar widersprüchliche Aussagen Humes so verstanden werden können, dass sich ein kohärentes Bild seiner Position ergibt, während sie an anderen Stellen unauflösliche Diskrepanzen markieren und damit sachlich attraktivere Interpretationen eines *Teils* der humeschen Überlegungen ermöglichen. Drittens ist die Deutung, die ich vorschlagen werde, auch jenseits von historischen bzw. Interpretationsfragen aufschlussreich: Wenn sich die Induktionsproblematik inklusive der skeptischen Zweifel an den induktiven Schlüssen mit Humes Hilfe in der vorgeschlagenen Weise auflösen lässt, ist das offenkundig auch für die heutige sachliche Auseinandersetzung mit dieser Problematik von Interesse.

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen. **Der erste Teil** erläutert und veranschaulicht Wittgensteins therapeutische Methode in zwei Kapiteln. **Im ersten Kapitel** gebe ich zunächst eine systematische Darstellung, indem ich Wittgensteins eigene Bemerkungen zu seiner Methode interpretiere und mithilfe einiger Beispiele erläutere, wobei ich mich stark auf bereits existierende Interpretationen stütze. Ich erkläre, dass die Methode aus drei Gründen und in dreierlei Sinn als „therapeutisch“ bezeichnet werden kann: Erstens werden philosophische Probleme als Scheinprobleme betrachtet, die nicht konstruktiv gelöst, sondern aufgelöst werden sollen. Das geschieht, indem gezeigt wird, dass sie auf Missverständnissen und Täuschungen beruhen und durch Aufdecken derselben zum Verschwinden gebracht bzw. entschärft werden können. Zweitens werden die Missverständnisse und Täuschungen nicht als bloße Irrtümer betrachtet, die mit den üblichen Mitteln philosophischer Auseinandersetzung kritisiert werden könnten, sondern als Wirkungen psychologischer Mechanismen, die uns ohne unsere Absicht und oft ohne unsere Kenntnis zu falschen Annahmen und verzerrten Konzeptionen bringen und die ich als „problematische Denktendenzen“ bezeichnen werde. Ich werde mehrere Beispiele solcher Tendenzen nennen und erläutern. Einige haben mit sprachlichen Missverständnissen zu tun;

---

<sup>12</sup> Donald Livingston hat auch eine Interpretation vorgelegt, in der er auf therapeutische Aspekte der humeschen Philosophie hinweist; er hat sie allerdings nicht in Zusammenhang mit Wittgenstein gestellt; vgl. Livingston 1984 und Abschnitt 4.1.2 dieser Arbeit.

daneben können aber auch bestimmte philosophische Methoden und aus der Tradition stammende philosophische Paradigmen zu Verwirrungen und Fehlkonzeptionen führen. Aus diesen ergeben sich oft unangenehme „Beunruhigungen“; indem die Tendenzen entkräftet werden, wird diesen Beunruhigungen abgeholfen. Damit ist die Methode therapeutisch in einem dritten und wörtlichen Sinn.

Beim Umgang mit spezifischen Problemen lassen sich jeweils ein negatives, kritisches Projekt und ein positives oder „Beschreibungsprojekt“ unterscheiden. Das kritische Projekt hat das Aufdecken und Entkräften problematischer Denktendenzen zum Ziel. Ein Mittel dazu ist bei Wittgenstein die *grammatische Untersuchung*: Anhand von Regelangaben wird die Verwendung von Wörtern beschrieben und auf verschiedene begriffliche Zusammenhänge, auf die Umstände und Kriterien für die Verwendung verschiedener Ausdrücke, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Grammatik verschiedener Wörter hingewiesen. Mithilfe dieser Beschreibungen sollen nicht nur die problematischen Denktendenzen entkräftet werden. Sie können auch als Teil eines positiven, konstruktiven Projekts betrachtet werden, insofern sie ein besseres Verständnis zentraler Begriffe befördern und Übersicht und Orientierung in der eigenen Sprache schaffen. Darin besteht meiner Darstellung zufolge das positive bzw. das Beschreibungsprojekt, das das kritische Projekt ergänzt.

**Im zweiten Kapitel** zeige ich anhand einer Interpretation der wittgensteinschen Bemerkungen zum Regelfolgen in den *Philosophischen Untersuchungen*, wie die Methode auf eine konkrete Problematik angewandt wird. Diese Bemerkungen haben nicht die Lösung eines *einzelnen* Problems zum Thema. Wittgenstein setzt sich darin vielmehr mit verschiedenen problematischen Denktendenzen auseinander, die Fehlkonzeptionen unserer Praktiken zur Folge haben: Zum Beispiel ist man aus verschiedenen Gründen, die ich erläutern werde, leicht geneigt, Verben wie „verstehen“ und „meinen“ als Bezeichnungen für geistige Zustände oder Vorgänge aufzufassen. Dadurch wird aber die tatsächliche Rolle dieser Ausdrücke in unserer Praxis verkannt und es ergeben sich scheinbare Paradoxa – so z. B. wenn man sich fragt, wie man einen Ausdruck so meinen kann, dass damit für eine unendliche Zahl zukünftiger Anwendungen festgelegt ist, ob sie richtig oder falsch sind, d. h. ob sie damit übereinstimmen, wie der Ausdruck gemeint war. Ein spezielles Problem innerhalb der Regelfolgenproblematik ergibt sich durch die so genannte Rechtfertigungsfrage: Wenn wir einer Regel folgen, sind wir oft sicher, es richtig zu machen, obwohl wir keine oder nur scheinbar unzureichende Rechtfertigungen für unsere Handlung geben können. In meiner Interpretation entschärft Wittgenstein diese Rechtfertigungsfrage, indem er zeigt, wie seltsam und überflüssig die Forderung nach Rechtfertigung im Hinblick auf

bestimmte basale Fälle des Regelfolgens ist: Unsere Praxis beruht nicht auf intellektuellen Einsichten oder letztgültigen Rechtfertigungen, sondern auf koordinierten Handlungen. Die verschiedenen Begriffe, mit denen wir diese Handlungen beschreiben, können leicht missverstanden werden und so zu Problemen führen.

**Im zweiten Teil** geht es dann um Hume: **Im dritten Kapitel** betrachte ich seine Überlegungen zu Induktion und Kausalität insbesondere in der *Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU) und versuche zu zeigen, dass Hume darin ein kritisches Projekt verfolgt, das mit Wittgensteins kritischem Projekt im Hinblick auf die Regelfolgenproblematik parallelisiert werden kann. Hume greift bestimmte Konzeptionen von kausalen Verhältnissen ebenso wie Konzeptionen von unseren Erkenntnisvermögen an, die als Resultate problematischer Denktendenzen angesehen werden können. Es handelt sich zwar nicht, wie bei Wittgenstein, um Irrtümer oder verzerrte Konzeptionen, die primär aufgrund von sprachlichen Missverständnissen entstehen. Vielmehr lassen sich die kritisierten Konzeptionen als Elemente eines bestimmten philosophischen Paradigmas identifizieren. Hume bietet zudem selbst Diagnosen der von ihm kritisierten Ansichten an, wobei er sich auf psychologische Mechanismen beruft, die uns systematisch irreleiten sollen. Nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich gibt es Übereinstimmungen mit Wittgenstein: Beide weisen die Idee zurück, dass unsere Überzeugungen und unsere Praktiken (des Schließens bzw. des Regelfolgens) eine bestimmte Art von Grundlage haben, die sie zugleich ermöglicht und legitimiert. Es zeigen sich auch weitergehende Gemeinsamkeiten in dem, was man die *philosophische Haltung* der beiden Denker nennen könnte.

Bevor ich zu der Frage übergehe, ob sich in Humes Überlegungen neben dem kritischen auch ein positives bzw. Beschreibungsprojekt analog zu Wittgenstein ausmachen lässt, versuche ich diesen Eindruck weiter zu untermauern: Ich untersuche **im vierten Kapitel** Humes eigene Aussagen über die Philosophie bzw. die angemessene philosophische Methode. Diese Untersuchung ist auch geboten, da die Standardinterpretationen Hume ja ganz andere methodische Ausrichtungen zuschreiben und die von mir vorgeschlagene therapeutische Deutung dagegen verteidigt werden muss. Im vierten Kapitel werde ich darlegen, dass Hume zwar in *Treatise* und *Enquiry* für eine an den newtonschen Naturwissenschaften orientierte philosophische Methode eintritt, dass es sich dabei aber um eine Art Konkretisierung einer Haltung handelt, die ich „Grundhaltung“ nenne und die Parallelen mit Wittgensteins Einstellung zur Philosophie aufweist. Bei beiden steht der kritische Zweck des Unternehmens im Vordergrund: Es geht nicht primär darum, eine neue Theorie zu finden, sondern problematische Denktendenzen zu entschärfen. Dabei ist Hume allerdings auch kein radikaler Skeptiker. Wie Wittgenstein verfolgt er positive Ziele, die mithilfe

von allgemeinen Beschreibungen alltäglicher Phänomene ohne metaphysische Spekulation erreicht werden sollen: Beide Philosophen philosophieren gleichsam „down to earth“ und ihre Einstellungen könnten sich mit den Forderungen „Denk nicht, sondern schau“ ebenso wie mit „Alle Erklärung muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“ – zumindest in einer bestimmten Lesart dieser Aussagen – charakterisieren lassen. Deutliche Unterschiede zeigen sich erst, wenn man die Konkretisierung der Grundhaltung, also die naturwissenschaftliche Methodologie, betrachtet. Hier erscheint Hume entsprechend den Standardinterpretationen als ein direkter Gegenspieler Wittgensteins.

Humes Orientierung an der naturwissenschaftlichen Methode zeigt sich besonders deutlich in seiner Theorie der Perzeptionen, mit deren Hilfe die geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen wissenschaftlich beschrieben werden sollen und die offiziell die Grundlage seiner ganzen Philosophie bildet: Inwieweit die zentralen Aussagen dieser Theorie von der Orientierung an der Naturwissenschaft geprägt sind, wird **im fünften Kapitel** erläutert. Allerdings zeigt sich bei der Untersuchung der Perzeptionstheorie auch, dass Hume selbst kaum an deren zentralen Thesen festhält, sobald es um die Beantwortung sachlicher Fragen geht – und das gilt sogar in Bezug auf Fragen, die direkt die geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten von Menschen betreffen. Hume geht regelmäßig selbst über seine quasi-newtonsche Theorie hinaus. Seine Überlegungen passen besser zu einem wittgensteinianisch-therapeutischen Ansatz.

**Im sechsten Kapitel** wende ich mich dann wieder den Themen Kausalität und Induktion zu und versuche zu zeigen, dass Hume neben dem kritischen Projekt tatsächlich auch ein Beschreibungsprojekt zugeschrieben werden kann: Meiner Interpretation zufolge gibt er mehrere grammatische Beschreibungen unserer Induktionspraxis und erläutert den Begriff der Ursache, indem er zwei „Definitionen“ gibt, die als Regeln zur Anwendung des Begriffs verstanden werden können. Dadurch stellt er ein neues Verständnis dieser Praxis zur Verfügung, das dem im kritischen Projekt problematisierten entgegengesetzt ist. Ebenso wie bei Wittgenstein wird die Bedeutung zentraler Begriffe in Bezug auf ihre Rolle in der Praxis erhellt.

Ob mithilfe dieser Elemente – der Kritik an problematischen Denktendenzen und der Beschreibung der Praxis – tatsächlich die Induktionsproblematik aufgelöst werden kann, wird dann **im siebten Kapitel** untersucht. Ich stelle zunächst dar, wie eine solche Auflösung parallel zur Auflösung der Regelfolgenproblematik vollzogen werden kann. Es könnte jedoch dagegen eingewandt werden, dass dabei ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Themen unterschlagen würde: Die Rechtfertigungsfrage scheint im Hinblick auf die Induktion weniger leicht zu entschärfen zu sein als im Hinblick auf das Regelfolgen. Um dieses Bedenken zu beheben, gehe

ich in diesem Kapitel auch auf Wittgensteins *Über Gewissheit* ein und zeige die Parallelen zwischen der Auseinandersetzung mit skeptischen Zweifeln bei Wittgenstein und Hume auf. **Das achte Kapitel** eröffnet schließlich noch einen Ausblick auf zwei weitere Bereiche, in denen Hume eine therapeutische Methode anzuwenden scheint.

Teil I

Wittgenstein

## *Einleitung zu Teil I*

Ludwig Wittgenstein ist nicht nur einer der einflussreichsten und meistdiskutierten Denker der Philosophiegeschichte.<sup>1</sup> Bei kaum einem anderen besteht zudem so große Uneinigkeit in ganz grundlegenden Interpretationsfragen.<sup>2</sup> Insbesondere Wittgensteins Spätphilosophie wurde den unterschiedlichsten philosophischen Lagern zugeordnet: Wittgenstein wurde als Skeptiker<sup>3</sup>, als Anti-Skeptiker<sup>4</sup>, als Naturalist<sup>5</sup>, als Behaviorist<sup>6</sup>, als Anti-Realist,<sup>7</sup> als Idealist<sup>8</sup>, als Konstruktivist<sup>9</sup>, als Vertreter einer Philosophie der normalen Sprache<sup>10</sup>, als Quietist<sup>11</sup> und als rein therapeutischer Philosoph<sup>12</sup> interpretiert. Viele dieser Interpretationen beinhalten, dass Wittgenstein bestimmte Thesen oder ganze *Theorien* zugeschrieben werden: eine skeptische Theorie der Bedeutung, eine naturalistische Theorie von Regeln, eine behavioristische Theorie des Geistes, eine anti-realistische, idealistische oder konstruktivistische Metaphysik, eine Gebrauchstheorie der Bedeutung, eine Sozialtheorie des Geistes, usw.

Seit einiger Zeit werden solche Zuschreibungen allerdings vehement kritisiert und es wird behauptet, dass Wittgenstein *gar keine* Thesen oder Theorien habe aufstellen oder verteidigen wollen. Diese Position kann sich u. a. auf mehrere Bemerkungen Wittgensteins in den

---

<sup>1</sup> Die Forschungsliteratur ist so umfangreich und unübersichtlich, dass Hans-Johann Glock meint: „Some fifty years after [Wittgenstein’s] death any attempt to provide even a superficial survey of the literature on Wittgenstein would be futile“ (H.-J. Glock 2007, S. 37). Siehe außerdem Stern 1994.

<sup>2</sup> „There is arguably no other philosopher about whom the question of how to approach his texts—how to understand their aims, methods, modes of criticism, compositional structure, and the like—is [...] as perennially a matter of dispute.“ (Affeldt 2010, S. 268)

<sup>3</sup> Ein Skeptizismus in Bezug auf Bedeutung und Regeln schreibt Kripke Wittgenstein unter Berufung auf die *Philosophischen Untersuchungen* zu (Kripke 1982); siehe auch McManus 2004.

<sup>4</sup> Kripkes These, dass Wittgenstein einen Bedeutungs-Skeptizismus vertrete, wird kritisiert u. a. von Baker & Hacker 1984; ein erkenntnistheoretischer Antiskeptizismus in Bezug auf Außenwelt bzw. Wissen überhaupt wird Wittgenstein im Rahmen von Interpretationen von *Über Gewissheit* zugeschrieben, so z. B. in M. Williams 2004; Wright 2004; M. Williams 1995; einen semantischen Antiskeptizismus finden darin z. B. Cavell 1999; McGinn 1991; zur Unterscheidung siehe Pritchard 2005.

<sup>5</sup> P. F. Strawson 2008, Bell & McGinn 1990.

<sup>6</sup> Ein *logischer* Behaviourismus wird ihm wiederholt von Fodor vorgeworfen, siehe z. B. Fodor 1987, S. 147. Für eine Übersicht über die verschiedenen behaviouristischen Interpretationen siehe Hilmy 1989.

<sup>7</sup> Z. B. Wright 1980.

<sup>8</sup> Im Aufsatz „Wittgenstein and Idealism“ behauptet Bernard Williams, Wittgensteins Spätwerk trage idealistische Züge, er legt sich allerdings nicht auf die These fest, Wittgenstein habe einen Idealismus vertreten wollen. Welcher Art der Idealismus ist, ist außerdem nicht klar; A. W. Moore diskutiert Williams These unter dem Stichwort „transzendentaler Idealismus“, Ilham Dilman liest die These noch stärker. Siehe B. Williams 1973; A. W. Moore 1985, S. 134; Dilman 2002.

<sup>9</sup> Hackers Interpretation kann so verstanden werden (z.B. Hacker 1972), noch eindeutiger ist es bei Forster 2004 und Garver 1994, Kap. 4. Vgl. Abschnitt 1.5.2.3.

<sup>10</sup> Das ist freilich eine der Standard-Kategorisierungen; sie wird z. B. vertreten in Savigny 1974.

<sup>11</sup> Wright 2007; David Finkelstein identifiziert andere Interpretationen als quietistisch, darunter die von Cora Diamond in Diamond 1981. Siehe Finkelstein 2006.

<sup>12</sup> U. a. Baker 2004d; Kuusela 2008.

*Philosophischen Untersuchungen*, dem Haupttext seines Spätwerks, stützen: Wittgenstein selbst sagt, „wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen“, „Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“<sup>13</sup>, und „Wollte man Thesen in der Philosophie aufstellen, es würde nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.“<sup>14</sup> Wie diese methodologischen Bemerkungen zu verstehen sind und wie sie mit dem übrigen Text in Einklang zu bringen sind, ist damit eine der zentralen Fragen in der Wittgenstein-Interpretation.

Man kann grob drei verschiedene Positionen in der Literatur unterscheiden<sup>15</sup>: Die *doktrinalen* LeserInnen beharren darauf, Wittgenstein trotz seiner anderslautenden Äußerungen philosophische Theorien zuzuschreiben.<sup>16</sup> Die VertreterInnen einer *erhellenden* und die einer *therapeutischen* Interpretation leugnen das.<sup>17</sup> Die Herausforderung für diese InterpretInnen besteht darin, zu erklären, was Wittgenstein denn stattdessen tut: Sofern sie ihn auch nicht für einen Quietisten halten, d. h. für jemanden, der die philosophischen Fragen schlicht unbeantwortet lassen oder ignorieren will,<sup>18</sup> müssen sie zeigen, worin seine Auseinandersetzung mit diesen Fragen besteht, warum sie interessant ist und welche Ergebnisse sie zeitigt. Marie McGinn hält das für das zentrale Interpretationsproblem:

What we want is an understanding that allows Wittgenstein's remarks to achieve something positive, something that is connected to the depth of the problems with which the work deals and yet that stops short of treating these remarks as putting forward a substantial philosophical theory. This might, I believe, be taken to characterize the central interpretative issue for the whole of Wittgenstein's philosophy.<sup>19</sup>

Die VertreterInnen der erhellenden und die der therapeutischen Interpretation sind sich darin einig, dass *Kritik* an verschiedensten philosophischen Theorien und Fragestellungen für Wittgenstein eine zentrale Rolle spielt. Uneinig sind sie sich einerseits darin, wie diese Kritik funktioniert bzw. welche Voraussetzungen sie macht, und andererseits in der Frage, ob sich seine Arbeit in diesem kritischen Projekt erschöpft.<sup>20</sup> Darüber hinaus gibt es mehrere subtilere

---

<sup>13</sup> PU 109.

<sup>14</sup> PU 128.

<sup>15</sup> Vgl. Hutchinson 2007.

<sup>16</sup> Z. B. Pitcher 1964, S. 323, M. B. Hintikka & J. Hintikka 1986, S. 189; Kenny 2006, S. 126.

<sup>17</sup> Prominente Vertreter der erhellenden Interpretation sind Baker & Hacker, Hacker und Glock, siehe Baker & Hacker 2005; Hacker 1972; Glock 2010; Glock 2004; Vorreiter der therapeutischen Interpretation war der späte Baker, dem sich dann viele InterpretInnen angeschlossen haben. Siehe Baker 2004d, außerdem Kuusela 2008; K. Morris 2007; Hutchinson 2007; Read 2010; Crary & Read 2000.

<sup>18</sup> Diesen Vorwurf macht z. B. Crispin Wright Wittgenstein in Wright 2007.

<sup>19</sup> McGinn 2001, S. 26; vgl. auch Diamond: „I think that there is almost nothing in Wittgenstein which is of value and which can be grasped if it is pulled away from that view of philosophy.“ (Diamond 1991, S. 179)

<sup>20</sup> Hacker spricht explizit von einem zweiten, konstruktiven Projekt in Hacker 2001b, Kap. 2; Kritik daran u. a. in Hutchinson 2007, S. 701 f.

Unterschiede, die aber meines Erachtens teilweise auch nur von den VertreterInnen der therapeutischen Position zum Zwecke der Abgrenzung behauptet werden.<sup>21</sup>

Im folgenden ersten Kapitel gebe ich eine systematische Darstellung dessen, was ich für Wittgensteins philosophische Methode halte, wobei ich mich primär auf Wittgensteins Text beziehe und nur bei der Erläuterung oder Diskussion einzelner Punkte Ideen und Argumente aus der Sekundärliteratur mit einbringe. Ich greife dabei auf AutorInnen aller drei Strömungen zurück, soweit das meiner Darstellung nutzt. Meine Interpretation ist zwischen der „erhellenden“ und der „therapeutischen“ Lesart angesiedelt, d. h. ich gehe davon aus, dass Wittgensteins eigene methodologischen Bemerkungen ernst zu nehmen sind. Ich versuche nicht, alle Streitpunkte zwischen den beiden Lesarten zu diskutieren, da dies den Rahmen und den Zweck dieses Kapitels überschreiten würde.

Als Primärtextgrundlage dienen mir fast ausschließlich die *Philosophischen Untersuchungen* (PU). Das Buch wurde als einziger Text des Spätwerks von Wittgenstein selbst zur Veröffentlichung vorbereitet und seine philosophische Methode lässt sich meines Erachtens anhand der darin enthaltenen Überlegungen ausreichend gut nachvollziehen. Im Anschluss danach erläutere ich in Kapitel 2 die Anwendung der Methode am Beispiel der Bemerkungen zum Regelfolgen.

---

<sup>21</sup> Das betrifft zum Beispiel die Konzeption von Sprache und Regeln; mehr dazu in Abschnitt 1.4.1.

# 1 Wittgensteins Methode

Die Kernannahmen der Methode, die meines Erachtens in den PU sowohl beschrieben als auch ausgeführt wird, sind die folgenden: Es wird davon ausgegangen, dass viele philosophische Probleme *Scheinprobleme* sind, die *aufgelöst* statt gelöst werden müssen. Ursachen der Scheinprobleme sind verschiedene psychologische Mechanismen, die ich als *problematische Denktendenzen* bezeichne. Die Aufgabe der Philosophin ist es, diese Denktendenzen aufzudecken und möglichst unwirksam zu machen, um damit die Scheinprobleme zu *behandeln*. Dieses *kritische Projekt* wird ergänzt von einem *konstruktiven Projekt* (allerdings in einem sehr eingeschränkten Sinn von „konstruktiv“), in dem es um eine Beschreibung und um ein Übersichtlichmachen unseres *Sprachgebrauchs* geht.

Im Abschnitt 1.1 wird dargelegt, in welchem Sinne Wittgensteins Herangehensweise als *therapeutisch* zu verstehen ist. Im Abschnitt 1.2 werden mehrere problematische Denktendenzen beispielhaft beschrieben. Wittgensteins eigene methodologische Bemerkungen werden in Abschnitt 1.3 dargestellt mit dem Ziel, ein Verständnis des konstruktiven Projekts der Beschreibung des Sprachgebrauchs zu erarbeiten. Im Abschnitt 1.4 findet dann eine Erläuterung der Begriffe *Grammatik*, *grammatische Bemerkung* und *Regel* statt. Hier stellen sich mehrere systematische Fragen, die in einiger Ausführlichkeit diskutiert werden. Bis zum Ende dieses Abschnitts soll klar werden, worin Wittgensteins Methode besteht. Im Abschnitt 1.5 werden dann weitere systematische Fragen untersucht, die sich aus der vorhergehenden Darstellung ergeben, nämlich solche nach Voraussetzungen und Implikationen der Methode. Zuletzt werden im Abschnitt 1.6 die bis dahin erreichten Ergebnisse zusammengefasst.

## 1.1 Kritisches Projekt: Dreifache Therapie

In Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* werden viele der großen Fragen und Probleme thematisiert, die die Philosophie seit langem beschäftigen. Es geht um das Wesen sprachlicher Bedeutung, das Verhältnis von Geist und Körper, die Funktion der Logik, den Zugang zu unseren eigenen Empfindungen und vieles mehr. Wittgenstein schlägt meiner Interpretation zufolge allerdings keine Antworten auf die sich stellenden Fragen oder Lösungen für die auftretenden Probleme im traditionellen Sinne vor. Seiner eigenen Aussage nach dürfen in der

Philosophie weder Theorien aufgestellt noch kontroverse Thesen vertreten werden.<sup>1</sup> Stattdessen soll mithilfe einer „Zusammenstellung des längst Bekannten“ gegen Missverständnisse und „Verhexungen unseres Verstandes“ gekämpft werden.

Es darf nichts Hypothetisches in unseren Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.<sup>2</sup>

An anderen Stellen spricht Wittgenstein außerdem in Bezug auf philosophische Probleme und Fragen von „Aberglaube[n]“ und „Täuschungen“<sup>3</sup>, von „Verwirrungen“<sup>4</sup>, „Fiktion“<sup>5</sup> und „Schein“<sup>6</sup>. Er sagt, dass die Ergebnisse der Philosophie „die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen“ seien, „die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt“ habe;<sup>7</sup> dass unser Denken uns „einen seltsamen Streich“ spiele;<sup>8</sup> dass „ein Bild uns gefangen“ halte;<sup>9</sup> dass wir in „Sackgasse[n] des Philosophierens“ gerieten,<sup>10</sup> und er beschreibt sein „Ziel in der Philosophie“ als: „Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“<sup>11</sup>

Insofern die Probleme, die behandelt werden, derart auf Missverständnisse, Täuschungen und bloßen Schein zurückzuführen sind, erfordern sie keine konstruktive Lösung, sondern eine Auseinandersetzung mit ihren Entstehungsbedingungen. Sie werden *aufgelöst*, indem Missverständnisse und Täuschungen ausgeräumt werden. In einem ersten, sehr weiten Sinn von „therapeutisch“ kann Wittgensteins Philosophieren aufgrund dieses Charakteristikums als

---

<sup>1</sup> PU 109, 128.

<sup>2</sup> PU 109.

<sup>3</sup> PU 110.

<sup>4</sup> PU 132.

<sup>5</sup> PU 307.

<sup>6</sup> PU 354.

<sup>7</sup> PU 119.

<sup>8</sup> PU 352.

<sup>9</sup> PU 115.

<sup>10</sup> PU 436.

<sup>11</sup> PU 309. Zur Interpretation dieser Bemerkung schreiben Griesbeck und Kogge: „Diese Bemerkung, die Wittgenstein immer wieder an verschiedenen Stellen seiner Manu- und Typoskripte eingesetzt hat, entfaltet ihre Bedeutung, wenn man weiß, dass ein Fliegenglas eine Art Glockenform besitzt mit einer Öffnung unten. Genau dieser Ausweg, der als Eingang ganz unproblematisch war, bleibt der Fliege, deren schematische Bewegungs- und Fluchrichtungen nach oben oder zur Seite gehen, unzugänglich, solange sie sich nicht von ihrer vorgeprägten Aktionsweise löst und – gegen ihren Trieb – die Richtung einschlägt, aus der sie gekommen ist. Eine solche Umwendung, die aus der Panik eines Gefangenseins erlöst, befreit tatsächlich aus einer Unruhe, löst tatsächlich aus scheinbarer Aporie und kann deshalb in einem gewissen Sinne als eine Therapie verstanden werden.“ (Kogge & Griesbeck 2010, S. 125)

therapeutisch bezeichnet werden.<sup>12</sup> Er selbst spricht von philosophischen Krankheiten<sup>13</sup> und bezeichnet verschiedene Methoden der Philosophie als verschiedene „Therapien“.<sup>14</sup>

Der zweite Grund, warum dieser Begriff „Therapie“ angebracht ist, ist folgender. Wittgensteins Vorgehen besteht nicht darin, dass er klar formulierte Fragen oder Probleme betrachtet und dann z. B. einen Fehler in den Voraussetzungen, eine Ambiguität in den Prämissen oder eine ungültige Folgerung ausfindig macht. Klar formulierte Fragen oder Probleme in Form von Paradoxa, Dilemmata oder Antinomien stellen sich in den PU selten; sie sind, bildlich gesprochen, bloß die Spitze eines Eisbergs; d. h. ihnen liegt eine Menge philosophischen Nachdenkens bereits zugrunde. Wittgenstein interessiert sich für die tieferen Schichten dieses Eisbergs, d. h. für die untergründigen Mechanismen, die in der philosophischen Reflexion dafür verantwortlich sind, dass irgendwann klar fassbare Probleme zu Tage treten. Weniger metaphorisch gesagt: Wittgenstein glaubt, dass die Missverständnisse und Täuschungen, denen wir in der Philosophie zum Opfer fallen, nicht *bloße* Irrtümer sind, sondern verschiedenen von mir so genannten *problematischen Denktendenzen* geschuldet sind, deren Wirken in unserem Nachdenken uns selbst typischerweise nicht bewusst ist.<sup>15</sup> Es handelt sich dabei um psychologische Mechanismen oder Dispositionen, die schließlich zu Irrtümern und unlösbaren Problemen führen. Wittgenstein spricht von *Trieben*<sup>16</sup> und *Tendenzen*<sup>17</sup>, er beschäftigt sich damit, was wir *geneigt* oder *versucht* sind zu sagen,<sup>18</sup> er bezeichnet es als eine Aufgabe der Philosophie, „die *Versuchung*, eine bestimmte

---

<sup>12</sup> Ein Projekt als therapeutisch zu bezeichnen, impliziert also nicht, dass es dabei bloß um die Linderung bestimmter psychischer Zustände geht, nicht aber um die rationale Aufklärung von Problemen und/oder nicht um die Klärung von Begriffen. Der therapeutische Charakter ergibt sich vor allem durch das Ziel und ist mit verschiedenen Methoden vereinbar. Damit wende ich mich gegen ein Verständnis von „therapeutischer Philosophie“, wie es z. B. Glock hier artikuliert: „On account of the famous comparisons with psychoanalysis, it is held that the grammatical remarks of Wittgenstein’s later work are not conceptual clarifications but only therapeutic attempts to make us abandon philosophical problems for the sake of intellectual tranquility.“ (H.-J. Glock 2007, S. 54)

<sup>13</sup> PU 593, siehe auch PU 255.

<sup>14</sup> PU 133.

<sup>15</sup> Baker schreibt: „The targets of Wittgenstein’s criticism are not mistakes properly countered by assertions, but a form of mythology whose grip on our thinking must be loosened.“ (Baker 1981, S. 248)

Vgl. dazu außerdem Katherine Morris: „Wittgenstein sees ridding people of philosophical prejudices as a central philosophical task. But whereas for Wittgenstein 1 [the later Wittgenstein in the reading of the early Baker] as for other analytic philosophers, prejudices were simply widespread and widely ramifying philosophical *errors* which (so analytic philosophers fondly imagine) could be *refuted* by the usual analytic bag of tricks (counterexamples, demonstrations of logical fallacies, etc.), this, I want to claim, is *not* the conception to be found in Wittgenstein 2 and Wittgenstein 3 [the later Wittgenstein in the reading of the middle and later Baker]. For Wittgenstein on these readings, the central feature of a philosophical prejudice is what I will call a ‘perverse’ attitude toward evidence and argument, which in turn links the notion of a philosophical prejudice to ‘the will’ rather than to ‘the intellect’, and the notion of ridding someone of a philosophical prejudice with the idea of ‘liberation’. This makes a philosophical prejudice in *certain* respects akin to an ‘everyday’ prejudice such as racism or anti-Semitism, where the idea of ‘refutation’ seems out of place“ (K. Morris 2007, S. 67).

<sup>16</sup> PU 109.

<sup>17</sup> PU 38, 94.

<sup>18</sup> Z. B. PU 140 254, 298, 299, 314, 523.

Ausdrucksweise zu gebrauchen, psychologisch genau darzustellen.“<sup>19</sup> Solcherlei Tendenzen zu denken oder zu sprechen zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht unserer direkten rationalen Kontrolle unterstehen,<sup>20</sup> sondern dass wir ihnen ausgesetzt sind, ohne uns dafür entschieden zu haben oder Gründe dafür angeben zu können. Problematisch sind sie freilich nur insofern, als sie uns dazu bringen, falsche oder unklare oder anderweitig problematische Dinge zu denken oder zu sagen. Wenn wir es mit solcherlei Tendenzen zu tun haben, besteht die Aufgabe der Philosophie Wittgenstein zufolge darin, diese zu erkennen und möglichst unwirksam zu machen, da sie in vermeidbare philosophische Probleme führen. Damit kann die Philosophie als therapeutisch in einem zweiten Sinn gelten: Sie behandelt bestimmte problematische, außer-rationale Denkneigungen. Sie kommt in dieser Aufgabe der Psychotherapie nahe.<sup>21</sup> Allerdings sind die philosophisch relevanten problematischen Tendenzen typischerweise nicht individuell von Mensch zu Mensch verschieden.<sup>22</sup> Viele dieser problematischen Denktendenzen haben nämlich mit bestimmten Strukturen unserer Sprache zu tun und betreffen daher alle, die in dieser Sprache bzw. Sprachen mit entsprechenden Strukturen denken; außerdem gibt es Tendenzen, die bestimmten in einer Epoche oder Kultur paradigmatischen Vorstellungen oder Weltbildern geschuldet sind und denen daher alle Angehörigen der jeweiligen Gruppe unterliegen können.

Die philosophischen Scheinprobleme, die von den problematischen Denktendenzen bedingt sind, betrachtet Wittgenstein nun außerdem als Ursache von „Beunruhigungen“, die als echte, nämlich *emotionale* Probleme gelten können.<sup>23</sup> Eine Auflösung der Scheinprobleme wäre dann deshalb erstrebenswert, weil dadurch solche negativen emotionalen Zustände kuriert würden.

---

<sup>19</sup> PU 254, Kursivierung von mir, F.S.

<sup>20</sup> Eugen Fischer charakterisiert das betreffende Phänomen als „a cognitive condition or process that is not under our direct control“. (Fischer 2011, S. 59) Diese Prozesse brächten uns dazu, uns für Pseudo-Probleme zu interessieren und andauernde Anstrengungen zu ihrer Lösung zu unternehmen, was wir nicht tun würden, wenn uns der Scheincharakter der Probleme klar wäre. (Fischer 2011, S. 59)

<sup>21</sup> Fischer argumentiert für ein solches wörtliches Verständnis von „Therapie“ bei Wittgenstein (Fischer 2007) und gegen die Annahme, es bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen philosophischer und Psycho-Therapie dahingehend, dass die eine sich rationaler Argumentation, die andere bloß emotionaler Beeinflussung bediene (Fischer 2011, S. 50 f.). Vgl. dazu auch McGinn 1997, S. 23 f.

Wittgenstein verglich seine Methode selbst einmal mit der Psychoanalyse: „Wenn wir einen Satz wie den ‚das Nichts nichtet‘ oder die Frage ‚was ist früher, das Nichts oder die Verneinung‘ behandeln wollen, so fragen wir uns, um ihm gerecht zu werden: was hat dem Autor bei diesem Satz vorgeschwebt? Woher hat er diesen Satz genommen? / Unsere Methode ähnelt in gewissem Sinn der Psychoanalyse. In ihrer Ausdrucksweise könnte man sagen, das im Unbewusstsein wirkende Gleichnis wird unschädlich, wenn es ausgesprochen wird.“ (Baker 2003, S. 68 ff.)

Siehe auch Baker 2004c; Ammereller 2004, S. 132.

<sup>22</sup> Kuusela schreibt: „The proper objects of philosophical therapy in Wittgenstein are the tendencies of thinking that lead to the adoption of philosophically problematic conceptions. They are not, however, to be taken as merely psychological peculiarities of individuals but as expressions of broader cultural dispositions embedded in human life.“ (Kuusela 2008, S. 44).

<sup>23</sup> Siehe PU 111: „Die Probleme, die durch ein Mißdeuten unserer Sprachformen entstehen, haben den Charakter der *Tiefe*. Es sind tiefe Beunruhigungen; sie wurzeln so tief in uns wie die Formen unserer Sprache, und ihre Bedeutung ist so groß wie die Wichtigkeit unserer Sprache. – Fragen wir uns: Warum empfinden wir einen grammatischen Witz als *tief* (Und das ist ja die philosophische Tiefe.)“ Siehe auch PU 112, 125, 133,

Insofern Wittgensteins Philosophieren also auf diese Wirkung abzielt, ist es therapeutisch in einem dritten, noch engeren und wörtlichen Sinn.<sup>24</sup>

## ***1.2 Problematische Denktendenzen***

Ich werde im Folgenden verschiedene Arten von problematischen Denktendenzen vorstellen, die von Wittgenstein kritisiert werden. Ich werde dabei schon einige klärungsbedürftige Begriffe benutzen, die erst in einem späteren Abschnitt (1.3) erläutert werden. Für die Zwecke dieses Abschnitts kann man sich auf folgende vorläufige Charakterisierung verlassen: „Grammatik“ bezieht sich auf eine Menge von *Sprachregeln*, welche die Verwendung von sprachlichen Ausdrücken regeln. Die Untersuchung und Beschreibung der Grammatik heißt „grammatische Untersuchung“.

### ***1.2.1 Einfache Sprachverwirrungen***

Besonders häufig widmet sich Wittgenstein Täuschungen, die von bestimmten Aspekten der Sprache bedingt sind. Er spricht z. B. von „Mißverständnisse[n], die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache“<sup>25</sup>; die „Verhexungen des Verstandes“ in obigem Zitat geschehen „durch die Mittel unserer Sprache“<sup>26</sup>, die erwähnte „Fiktion“ ist eine „grammatische Fiktion“ und das Bild, das uns gefangen halten soll, „lag in unserer Sprache.“<sup>27</sup>

Verschiedene InterpretInnen haben mehrere Arten von Sprachverwirrungen anhand von Wittgensteins Behandlung verschiedener Probleme herausgearbeitet. Einen recht simplen Fall beschreibt Oskari Kuusela; er bezieht sich auf eine frühe Bemerkung von Wittgenstein von 1933:

Betrachten wir aber nun ein bestimmtes philosophisches Problem, etwa das: „Wie ist es möglich einen Zeitraum zu messen da doch Vergangenheit und Zukunft nicht gegenwärtig und die Gegenwart nur ein Punkt ist“ – so ist das Charakteristische daran, daß sich hier eine Verwirrung in Form einer Frage äußert, welche diese Verwirrung

---

<sup>24</sup> Fischer schreibt: „The aim whose pursuit makes an effort qualify, literally, as a ‘therapy’ [...] is that of solving emotional and behavioural problems“ (Fischer 2011, S. 52).

<sup>25</sup> PU 90.

<sup>26</sup> PU 109.

<sup>27</sup> PU 115.

nicht anerkennt. Daß der Frager durch eine bestimmte Änderung seiner Ausdrucksweise von seinem Problem erlöst wird.<sup>28</sup>

Die Verwirrung besteht hier darin, wie Kuusela erläutert, dass man verschiedene Bedeutungen von „messen“, oder verschiedene Arten von Messungen, durcheinanderbringt:

The person entangled in the problem about time is implicitly thinking about measuring time on the model of measuring length with a measuring tape, or as a matter of comparing two objects that are both present, one being the object and the other a means of measurement.<sup>29</sup>

Wenn man sich diese Vorstellung vom Messen macht, wird rätselhaft, wie ein Zeitabschnitt jemals länger als ein anderer sein kann oder woher wir wissen, dass die heutigen Stunden genau so lang sind wie die gestrigen. Dieses Problem kann nicht gelöst werden, indem man zeigt, dass man Zeitabschnitte doch irgendwie auf dieselbe Weise wie räumliche Distanzen messen kann. Stattdessen muss man sich vor Augen führen, dass es zwei verschiedene Dinge sind, räumliche Distanzen und Zeitabschnitte zu messen. Die Verwirrung liegt in einer falschen Vorstellung davon, was es alles heißen kann, etwas zu messen. Kuusela schreibt:

The problem about time [...] arises from a failure to notice that what is called 'measuring' is not just one kind of activity, but a variety of activities, different types of measuring corresponding to different types of objects.<sup>30</sup>

Der Fehler besteht also darin, nicht zwischen verschiedenen Gebrauchsweisen eines Ausdrucks zu unterscheiden. Das Problem wird aufgelöst, indem auf diese zugrundeliegende Konfusion hingewiesen wird.

Zwei weitere Arten von Sprachverwirrung werden von Eike von Savigny beschrieben:

das Zerlegen einheitlicher Ausdrücke und Verselbständigen ihrer Bestandteile; die Verwechslung von Wortfragen mit Relativsätzen.<sup>31</sup>

Die falsche Zerlegung einheitlicher Ausdrücke findet von Savigny zufolge z. B. im Zusammenhang mit dem Gebrauch des Wortes „haben“ statt: Wir sprechen selbstverständlich davon, dass wir Begriffe, Empfindungen und Vorstellungen *haben*. Problematisch wird es, wenn man daraus ableitet, dass man dabei jeweils eine Art Gegenstand besitzt.

---

<sup>28</sup> Manuskript 115, siehe <http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEn/Ms-115,85%5B2%5D>; Kuusela 2008, S. 30.

<sup>29</sup> Kuusela 2008, S. 31.

<sup>30</sup> Kuusela 2008, S. 31.

<sup>31</sup> Savigny 1974, S. 75.

Probleme entstehen aufgrund dieser Denktendenz auch bezüglich des Wortes „meinen“: Es ist richtig und unproblematisch zu sagen, dass beim sinnvollen Aussprechen eines Ausdrucks etwas anderes stattfindet als beim Plappern (PU 594). Aber:

Der Fehler liegt dann darin zu folgern, es gebe etwas anderes, und dieses finde beim sinnvollen Reden statt [...]. *Etwas anderes*, [ein] unselbständiger Bestandteil, wird mit *noch etwas* verwechselt.<sup>32</sup>

Es ist also falsch zu glauben, es gebe einen bestimmten Vorgang oder ein Ereignis, der bzw. das zum Plappern gewissermaßen hinzukommt und dafür sorgt, dass es sich um sinnvolles Aussprechen eines Wortes handelt; dieses Zusatzgeschehen wäre dann das Meinen.

### ***1.2.2 Analogieschlüsse aufgrund von Oberflächengrammatik***

Es gibt noch eine weitere Ursache dafür, dass wir das Meinen leicht für einen geistigen Akt halten: Wir lassen uns von einer oberflächlichen Ähnlichkeit zwischen den Verben „meinen“ und „sagen“ irreführen. Das Verb „meinen“ wird in vielen Sätzen auf ähnliche Weise eingesetzt wie das Verb „sagen“. Kuusela schreibt:

We say 'I mean this and that' or 'I meant this and that' just as we say 'I say this and that' or 'I said this and that.' Furthermore, there are also cases where we say that somebody says something and means it, that she says something but does not mean it, and that she means it but does not say it (and so on).<sup>33</sup>

Diese Parallelen und Zusammenhänge zwischen „meinen“ und „sagen“ verleiten uns dazu, unwillkürlich von weiteren Übereinstimmungen zwischen den beiden Verben bzw. den beiden Phänomenen auszugehen, wie Kuusela erläutert:

These and perhaps other analogies between the uses of these expressions may create the impression that the verb 'to mean' refers to an act of doing something, like the verb 'to say', or perhaps that meaning something is a process that accompanies saying.<sup>34</sup>

Die betreffende Ähnlichkeit zwischen „meinen“ und „sagen“ kann auch als Ähnlichkeit in der „Oberflächengrammatik“ beschrieben werden: Wittgenstein unterscheidet zwischen „Oberflächen-“ und „Tiefengrammatik“ folgendermaßen:

---

<sup>32</sup> Savigny 1974, S. 38.

<sup>33</sup> Kuusela 2008, S. 34.

Kuusela bezieht sich hier auf eine Stelle aus den Vorarbeiten zu den PU: „But what tempts us to think of the meaning of what we say as a process... is the analogy between the forms of expression: / ,to say something' / ,to mean something,' / which seem to refer to two parallel processes.“ (Wittgenstein 1958, S. 35), zitiert aus (Kuusela 2008, S. 34). In den PU werden mehrfach die Zusammenhänge, Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, von ‚meinen‘ und ‚sagen‘ untersucht, siehe z. B. PU 334, 507, 510.

<sup>34</sup> Kuusela 2008, S. 34.

[W]as sich uns am Gebrauch des Satzes unmittelbar einprägt, ist seine Verwendungsweise im *Satzbau*, der Teil seines Gebrauches – könnte man sagen – den man mit dem Ohr erfassen kann. – Und nun vergleiche die Tiefengrammatik, des Wortes ‚meinen‘ etwa, mit dem, was seine Oberflächengrammatik uns würde vermuten lassen. Kein Wunder, wenn man es schwer findet, sich auszukennen.<sup>35</sup>

Hier zielt Wittgenstein auf die Ähnlichkeit von „meinen“ mit Ausdrücken für Vorgänge und Tätigkeiten ab, die nahelegt, das Meinen selbst als einen Vorgang oder eine Tätigkeit aufzufassen. Eine Betrachtung der „Tiefengrammatik“ von „meinen“ zeigt dagegen, dass dieses Verb in vielen wichtigen Hinsichten anders verwendet wird als Ausdrücke für Vorgänge wie das Verb „sagen“: Die Kriterien für die Angemessenheit von Meinenszuschreibungen involvieren gerade keine bestimmten Vorgänge oder Tätigkeiten, wie Wittgenstein in detaillierten Untersuchungen der Grammatik herausarbeitet.<sup>36</sup>

Sofern wir aufgrund von Ähnlichkeiten in der Oberflächengrammatik zweier Ausdrücke von bestimmten *anderen* Ähnlichkeiten bzw. Übereinstimmungen zwischen beiden Ausdrücken bzw. zwischen den von ihnen benannten Phänomenen ausgehen, die tatsächlich nicht vorhanden sind, ziehen wir *problematische Analogieschlüsse*. Diese gehören zu den von Wittgenstein am häufigsten diagnostizierten problematischen Denktendenzen. Von Savigny berücksichtigt sie in seiner Aufzählung unter dem Namen „ungeprüfte[n] Behandlung von Ausdrücken nach dem Vorbild anderer, die ihnen oberflächlich ähneln.“<sup>37</sup>

Die Analogieschlüsse werden von uns sowohl *ungewollt* als auch *unbemerkt* vollzogen: Wir werden im Normalfall sogar gar nicht der These zustimmen, dass mit bestimmten Ähnlichkeiten zwischen zwei Verben auch andere Ähnlichkeiten einhergehen müssten; insofern würden wir den Analogieschluss, würde er uns vorgelegt, gar nicht vertreten. Wir sind uns aber im Normalfall gar nicht darüber im Klaren, dass wir überhaupt einen Analogieschluss vollzogen haben, und kommen daher gar nicht in die Lage, diesen kritisch zu überprüfen.

Bei diesen unwillkürlichen Analogieschlüssen ist besonders deutlich, was für alle problematischen Denktendenzen gilt: Insofern wir aufgrund bestimmter Sprachformen geneigt sind, bestimmte Annahmen zu treffen oder bestimmte Schlüsse zu ziehen, die uns in die Irre führen, fallen wir einer Art von psychologischem Mechanismus zum Opfer – wir sind nicht freie, ideal rationale Denker, sondern stehen unter dem Einfluss von quasi äußerlichen Kräften, die wir mühsam identifizieren und kontrollieren müssen. Wittgensteins These, dass wir beim Philosophieren

---

<sup>35</sup> PU 664.

<sup>36</sup> Mehr dazu im Kapitel 2.

<sup>37</sup> Savigny 1974, S. 75.

problematischen Denktendenzen ausgesetzt sind, ist also auch eine empirische These über unsere Nachdenkens- und Schlussprozesse.

### ***1.2.3 Der Begriff des philosophischen Bildes***

Man kann die Entstehung philosophischer Scheinprobleme durch problematische Denktendenzen zusätzlich mithilfe des Begriffs „philosophisches Bild“ beschreiben. Wittgenstein selbst benutzt oft Begriffe und Metaphern aus dem Vokabular der visuellen Wahrnehmung, um die Situation des irreführenden Philosophen zu veranschaulichen.

So schreibt er z. B.:

Ein Gleichnis, das in die Formen unserer Sprache aufgenommen ist, bewirkt einen falschen Schein; der beunruhigt uns: ‚Es ist doch nicht *sol*‘ – sagen wir. ‚Aber es muß doch *so sein!*‘<sup>38</sup>

Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.<sup>39</sup>

Was wir leugnen, ist, daß das Bild vom innern Vorgang uns die richtige Idee von der Verwendung des Wortes „erinnern“ gibt. Ja wir sagen, daß diese Bild mit seinen Ramifikationen uns verhindert, die Verwendung des Wortes zu sehen, wie sie ist.<sup>40</sup>

„Gleichnis“ und „Bild“ scheinen hier die Wurzel der Scheinprobleme zu benennen. Es liegt nahe, solche Bilder einfach mit den bereits herausgearbeiteten Denktendenzen zu identifizieren: Man würde genau dann einem philosophischen Bild aufsitzen, wenn man einer problematischen Denktendenz unterliegt. Kuusela behauptet entsprechend, dass man die bereits gestellte Diagnose des Zeitproblems mithilfe des Begriffs „picture“ reformulieren kann:

One might say that what creates the problem about time is a particular picture of measuring that presents measuring time as analogous to measuring spatial objects. Such pictures may then come to stand in the way of one’s attempt to understand a phenomenon or the use of a word.<sup>41</sup>

Meines Erachtens ist die Rede vom Bild tatsächlich oft nur eine eindrückliche Metapher. Allerdings ist sie *nicht immer* allein metaphorisch zu verstehen: Oft gehören zu den problematischen Denktendenzen tatsächlich bestimmte bildliche Vorstellungen, oder zumindest

---

<sup>38</sup> PU 112, Kursivierung im Original.

<sup>39</sup> PU 115, Kursivierung im Original.

<sup>40</sup> PU 305.

<sup>41</sup> Kuusela 2008, S. 35. In dieser Beschreibung hätten wir es sogar auch hier mit einer falschen Analogisierung zu tun. Ich kann das Problem aber auch so beschreiben, dass es noch eine einfache Sprachverwirrung ist: ich denke bei „messen“ nur an „räumlich messen“ und versuche mir dann vorzustellen, wie man die Zeit messen, d. h. räumlich messen sollte. Abgeholfen wird der Verwirrung durch die Einsicht, dass es verschiedene Arten von „messen“ gibt. Auch in der Beschreibung geht es aber offensichtlich darum, auf Unterschiede hinzuweisen und falsche Angleichungen zu vermeiden.

können solche Vorstellungen in der therapeutischen Reflexion gefunden werden, mit deren Hilfe man sich seine eigenen Denktendenzen vor Augen führen kann. Hier ist ein Beispiel. Folgendes bezeichnet Wittgenstein als eine Täuschung:

Das Denken, die Sprache, erscheint uns nun als das einzigartige Korrelat, Bild, der Welt. Die Begriffe: Satz, Sprache, Denken, Welt, stehen in einer Reihe hintereinander, jeder dem andern äquivalent.<sup>42</sup>

Hier versucht Wittgenstein selbst die Täuschung, der er aufsitzt, bildlich zu veranschaulichen.<sup>43</sup>

Ein weiterer Mehrwert der Rede vom philosophischen Bild gegenüber der Rede von der philosophischen Denktendenz besteht darin, dass erstere ermöglicht, ganze Bündel von Denktendenzen und ihre Wirkungen zusammenzufassen: Mit dem Namen „das Bild vom Meinen als innerer Vorgang“ kann man z. B. eine ganze Reihe problematischer Tendenzen sowie die aus ihnen resultierende problematische Konzeption vom Meinen bezeichnen.

Wittgenstein verwendet noch weitere Metaphern aus dem Bereich der visuellen Wahrnehmung, um den Gegenstand und die Aufgabe seiner Kritik zu charakterisieren. So spricht er z. B. in einem Fall davon, wir hätten uns auf eine „bestimmte Betrachtungsweise festgelegt“,<sup>44</sup> aufgrund deren wir in Probleme gerieten; er behauptet, wir müssten unsere „ganze Betrachtung drehen“ und fordert dazu auf, Dinge anders *anzusehen*.<sup>45</sup> Diese Redeweisen sind nie wörtlich zu nehmen – es geht nie um ein Sehen mit den Augen, und meines Erachtens geht es auch nur selten um ein inneres Sehen oder bildliches Vorstellen. Vielmehr spricht Wittgenstein auch hier darüber, was für Konzeptionen wir uns von Dingen machen, was für Annahmen wir über sie haben oder was für eine Herangehensweise an ein Phänomen wir für angemessen halten. Wichtig ist dabei, dass es sich bei den Konzeptionen, die Wittgenstein kritisiert, weniger um ausgefeilte Theorien handelt und vielmehr um vor- oder untheoretische Einstellungen – genau das würde man erwarten, wenn man davon ausgeht, dass es sich um Bündel von bzw. um Wirkungen problematischer Denktendenzen handelt. Folgendermaßen definiert Kuusela ein philosophisches Bild:

---

<sup>42</sup> PU 96.

<sup>43</sup> Ein weiteres Beispiel findet sich in PU 215-216, wo Wittgenstein seltsame Vorstellungen von Gleichheit angreift.

<sup>44</sup> „Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviourism? – Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen – meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.) – Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen. Wir müssen also den noch unverstandenen Prozeß im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge geleugnet zu haben. Und wollen sie doch natürlich nicht leugnen“ (PU 308)

<sup>45</sup> „Sieh das Wort „denken“ als Instrument an!“ (PI 360)

[A] picture in the relevant sense can be characterized as a conception or a mode of presenting things or facts [...]. A picture need not be detailed and carefully articulated, or based on any close examination of the issue at hand. Rather, it may be just a rough and ready conception that recommends itself to one – perhaps as a consequence of certain forms of expression that one uses. Thus a picture may ‘lie in our language,’ constantly imposing itself on us.<sup>46</sup>

Es sei charakteristisch für Bilder in Wittgensteins Sinne, so meint Kuusela weiter, dass sie als Basis für detailliertere Konzeptionen dienen und sich zu anspruchsvolleren philosophischen Theorien auswachsen können.<sup>47</sup> Hacker gibt ein Beispiel für ein solches philosophisches Bild:

When we want to know what is going on in someone’s head we are effectively asking to know what he is thinking. But the picture of the ‘inner’ and ‘outer’ which is embedded in our language obscures the use of psychological language and provides a rich source of illusion. We readily come to think that true knowledge of another’s mind could only come about by looking into his head, or better, seeing with his eyes.<sup>48</sup>

Während viele philosophische Bilder auf Sprachverwirrungen der einen oder anderen Art zurückgehen, gibt es auch solche, bei denen das zumindest nicht offensichtlich ist.

#### ***1.2.4 Philosophische Paradigmen***

Im Folgenden betrachte ich ein philosophisches Bild, das über weite Strecken der PU von Wittgenstein attackiert und von vielen Interpreten in der Erläuterung von Wittgensteins kritischem Projekt angeführt wird: das Augustinische Bild der Sprache.

Zu Anfang der PU zitiert Wittgenstein eine Passage von Augustinus, in der dieser beschreibt, wie er seines Erachtens das Sprechen gelernt habe: Er habe anhand der Beobachtung der Erwachsenen erschlossen, welche Gegenstände ihre Wörter bezeichneten, und sich so diese Zeichen angeeignet, um seine Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Wittgenstein kommentiert im Anschluss an das Zitat:

In diesen Worten erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich dieses: Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände. – Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen. – In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht.<sup>49</sup>

Wittgenstein charakterisiert hier das Augustinische Bild der Sprache mithilfe zweier Thesen und beschreibt, wie sich daraus eine Kette von Annahmen ergibt, die letztlich in einer problematischen Gegenstandskonzeption von Bedeutung mündet. Es ist dabei offensichtlich,

---

<sup>46</sup> Kuusela 2008, S. 36.

<sup>47</sup> Kuusela 2008, S. 37.

<sup>48</sup> Hacker 1972, S. 132.

<sup>49</sup> PU 1.

dass weder die Annahmen, die das Bild charakterisieren, noch die Thesen, die sich daraus ergeben, eine ausgereifte Theorie darstellen. Stattdessen geht es wiederum eher um eine Weise, eine Sache – hier die Sprache – zu betrachten, sich *ein Bild von ihr zu machen*. Wittgenstein spricht in Bezug auf Augustinus' Begriff der Bedeutung auch davon, dass dieser „in einer primitiven *Vorstellung* von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert, zu Hause“ sei.<sup>50</sup> Eine solche Vorstellung lässt sich mithilfe von typischen Annahmen beschreiben, aber das heißt gerade nicht, dass jemand, der eine solche Vorstellung von der Sprache hat, diese Annahmen explizit vertreten muss oder ihnen auch nur zustimmen würde, wenn er danach gefragt würde.<sup>51</sup>

Ammereller und Fischer zufolge spielen Annahmen wie die, mit deren Hilfe Wittgenstein das Augustinische Sprachbild beschreibt, aber nichtsdestotrotz eine Rolle in der philosophischen Reflexion. Sie sprechen von „impliziten Annahmen“, womit meines Erachtens ausgedrückt werden soll, dass sie von den betreffenden DenkerInnen nicht vertreten werden müssen, aber dennoch ein Bild charakterisieren, das in ihrem Nachdenken wirksam ist:

[T]hose assumptions are implicit in inadvertent leaps of thought and the thoughtless concentration on certain paradigms. [...] Augustine's 'picture' [...] is a set not of explicit claims but of implicit assumptions, assumptions that bias philosophical reflection in various ways that philosophers hardly, if ever, notice.<sup>52</sup>

In ähnlicher Weise charakterisieren auch Baker und Hacker das Augustinische Bild der Sprache. Sie glauben, dass es einen großen Einfluss auf die Philosophiegeschichte gehabt hat.

The Augustinian conception of the essence of human language has moulded centuries of reflection. It is not itself a 'theory of language', let alone a 'theory of meaning'. It is, rather, a framework of thought, a conception commonly taken for granted prior to systematic reflection.<sup>53</sup>

Problematisch ist der Einfluss des Bildes unter anderem deshalb, weil es einseitig ist, weil es das Phänomen Sprache verzerrt und einem angemessenen Verständnis desselben im Wege steht: Für manche Aspekte der Sprache ist dieses Bild zwar durchaus brauchbar.<sup>54</sup> Man darf es aber nicht überstrapazieren und glauben, dass Sprache *immer* auf diese Weise, nach dem Vorbild der Bezeichnung und der Beziehung von Wort und Gegenstand funktioniere:

Augustinus beschreibt, könnten wir sagen, ein System der Verständigung; nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System. Und das muß man in solchen Fällen sagen, wo sich die Frage erhebt: „Ist diese Darstellung brauchbar, oder unbrauchbar?“

---

<sup>50</sup> PU 2, Hervorhebung von mir, F.S.

<sup>51</sup> Augustinus jedenfalls hat die entsprechenden Annahmen nicht vertreten, wie Ammereller und Fischer betonen: „[T]hese are not claims explicitly advanced by Augustine, who says nothing of the sort in the passage Wittgenstein quoted, and never claimed that, prepositions name objects.“ (Ammereller & Fischer 2004, S. xiii)

<sup>52</sup> Ammereller & Fischer 2004, S. xiii

<sup>53</sup> Baker & Hacker 2005, S. 3.

<sup>54</sup> Vgl. PU 3.

Die Antwort ist dann: „Ja, brauchbar; aber nur für dieses eng umschriebene Gebiet, nicht für das Ganze, das du darzustellen vorgabst.“<sup>55</sup>

Solange man sich diese Einschränkung nicht klarmacht, verleitet ein solches Bild dazu, problematische Annahmen über die Sprache zu machen wie die, dass Bedeutungen Gegenstände seien, die den Wörtern zugeordnet seien. Für viele Wörter ergeben sich dann Probleme, wie Kuusela ausführt:

If one accepts the Augustinian picture of language, it may function as a root for a philosophical theory according to which to be a word is to be something that has a meaning. To have a meaning, in turn, is to stand for an object. But although it may sometimes be unproblematic to say that a word stands for an object, it is not always clear what such an object would be. What do words stand for, for example, in the case of negation or numerals? Some kind of abstract, Platonic objects, perhaps? But what then is the ontological status of such objects? At this point one runs the risk of being drawn into articulating ever more sophisticated theories about abstract objects, instead of examining more closely the assumed picture of meaning that creates the problem of referents.<sup>56</sup>

Nicht nur für die Theoriebildung zu Bedeutung oder Sprache ist das Bild gefährlich. Es übt darüber hinaus bei verschiedenen Themen, mit denen Wittgenstein sich beschäftigt, einen unglücklichen Einfluss aus. Wittgenstein geht z. B. bei seiner Kritik an bestimmten Vorstellungen von der Privatheit von Empfindungen, die in den PU zentral ist, darauf ein.<sup>57</sup> So schreibt er im Anschluss an eine Untersuchung des Zusammenhangs von Schmerz und Schmerzbenehmen:

Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen – seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer.<sup>58</sup>

Das Augustinische Sprachbild lässt sich nicht leicht auf einzelne falsche Analogieschlüsse oder Sprachverwirrungen zurückführen. Was genau die Ursache des Bildes ist, dazu äußert sich Wittgenstein kaum. Einerseits scheint es bereits von der philosophischen Tradition übernommen und insofern als ein unhinterfragtes Paradigma zu wirken. Philosophische Bilder dieser Art will ich in Zukunft „philosophische Paradigmen“ nennen. Denselben Begriff benutzen Baker und Hacker; sie vergleichen das Augustinische Bild der Sprache mit einem naturwissenschaftlichen Paradigma und beschreiben seinen Einfluss auf die Entwicklung spezifischer philosophischer Bedeutungstheorien folgendermaßen:

[W]e might see it [Augustine's picture of language] as a paradigm towards which theories gravitate: as the philosophical counterpart of a scientific paradigm (in Kuhn's

---

<sup>55</sup> PU 3. Vgl. dazu auch PU 14, 23, 27, Kuusela 2008, S. 43.

<sup>56</sup> Kuusela 2008, S. 37.

<sup>57</sup> Außerdem legt es eine problematische Konzeption vom Verhältnis von Sprache und Welt nahe; vgl. dazu Abschnitt 1.5.2.2.

<sup>58</sup> PU 304.

sense). It establishes the intellectual climate within which proceeds a whole style of investigations into meaning. It motivates and directs inquiry, influencing what are perceived to be the problems requiring explanations and what would count as satisfactory solutions to them. [...] At the risk of anachronism, we could describe Augustine's picture of language, according to Wittgenstein's view, as a paradigm underlying the bulk of the major investigations into meaning.<sup>59</sup>

Es liegt nahe davon auszugehen, dass das Augustinische Sprachbild bestimmte Merkmale hat, die es vielen Philosophen so attraktiv erscheinen ließ: Gerade seine letztlich problematische Einfachheit kann als ein solches Merkmal angesehen werden. Darin lässt sich eine weitere problematische Denktendenz aufdecken, die von Savigny statt zu den Sprachfehlern zu den von ihm so genannten „Methodenfehlern“ rechnet.

### ***1.2.5 Vorurteil der Einfachheit***

Von Savigny identifiziert eine ganze Reihe von Methodenfehlern. Folgendermaßen beschreibt er den methodenkranken Philosophen:

Der Philosoph glaubt, das Wesentliche sei einfach, und konzentriert daher seine Untersuchungen auf möglichst wenige, präsumptiv wesentliche Tatsachen. Von den anderen abstrahiert er. Besonders gern konzentriert er sich auf seine eigene Person und abstrahiert von der Umwelt. Da das Wesentliche einfach ist, macht er sich von vornherein einfache Vorstellungen von dem, was er untersuchen will; und da diese Vorstellungen einfach sind, sind sie einleuchtend, so daß er darauf verzichten kann, sie zu überprüfen. Er verallgemeinert seine Erkenntnisse mit großer Kühnheit. Er neigt dazu, die ganze Welt auf ihre wenigen wesentlichen Züge hin zu durchleuchten, also jeweils möglichst viel auf einen Nenner zu bringen.<sup>60</sup>

Die philosophische Neigung zur Vereinfachung, die hier angesprochen wird, lässt das Augustinische Sprachbild so attraktiv erscheinen: Es liefert uns ein einfaches Modell der Sprache, in dem alle Wörter und Sätze dieselbe Funktion haben, nämlich Dinge zu benennen bzw. Gedanken über Dinge zu kommunizieren. Es ist durch die damit einhergehende Zwei-Ebenen-Vorstellung, in der die Sprache der Welt gegenübersteht und jedes Wort mit einem Gegenstand verknüpft ist, besonders anschaulich.<sup>61</sup>

Wittgenstein weist gegen diese Neigung zur Vereinfachung und zur vorschnellen Verallgemeinerung auf die Mannigfaltigkeiten und Verschiedenheiten z. B. der verschiedenen Sprachspiele hin.<sup>62</sup> Indem er neue, unberücksichtigte Fälle beschreibt, wirkt er gegen die von ihm

---

<sup>59</sup> Baker & Hacker 2005, S. 14 f.

<sup>60</sup> Savigny 1974, S. 77.

<sup>61</sup> Vgl. PU 96: „Das Denken, die Sprache, erscheint uns nun als das einzigartige Korrelat, Bild, der Welt. Die Begriffe: Satz, Sprache, Denken, Welt, stehen in einer Reihe hintereinander, jeder dem anderen äquivalent.“

<sup>62</sup> PU 23, 24.

diagnostizierte „einseitige Diät“ von Beispielen, die er als eine „Hauptursache philosophischer Krankheiten“ bezeichnet.<sup>63</sup>

### **1.2.6 Introspektion**

Ebenfalls wendet Wittgenstein sich gegen die Tendenz von Philosophen, Aufschluss über die sie interessierenden Phänomene durch Introspektion oder durch die Betrachtung des eigenen Falls zu suchen.

Frage dich nun nicht „Wie geht es mit mir?“ – Frage: „Was weiß ich vom Andern?“<sup>64</sup>

Es zeigt ein fundamentales Mißverständnis an, wenn ich meinen gegenwärtigen Zustand der Kopfschmerzen zu betrachten geneigt bin, um über das philosophische Problem der Empfindung ins Klare zu kommen.<sup>65</sup>

Das richtige Verständnis philosophisch relevanter Phänomene erreicht man stattdessen, indem man sich die – allgemein zugänglichen – Verwendungsregeln der Ausdrücke vor Augen führt, mit deren Hilfe wir über die Phänomene sprechen. Diese konstruktive Seite von Wittgensteins Methode erläutere ich in den Abschnitt 1.3-1.4.

### **1.2.7 Suche nach dem Dahinterliegenden**

Eine dritte methodische Voreingenommenheit, die als problematische Denktendenz wirken kann, wird von v. Savigny so beschrieben: „Das Wesentliche steckt dahinter.“<sup>66</sup> Auch hier gibt es einen direkten Zusammenhang mit Wittgensteins konstruktiver Methode der Beschreibung von Praktiken, die unter anderem von folgenden Forderungen geleitet wird:

Alle Erklärung muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.<sup>67</sup>

Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.<sup>68</sup>

Die problematische Denktendenz besteht dagegen darin, mit solchen Beschreibungen nicht zufrieden zu sein und gleichsam *hinter* der offen zugänglichen Sprachpraxis, in der die philosophisch relevanten Begriffe ihre Bedeutung erhalten, noch nach dem Wesen der Dinge – z. B. der Sprache oder des Denkens – zu forschen:

---

<sup>63</sup> PU 593.

<sup>64</sup> PU II, S. 539.

<sup>65</sup> PU 314.

<sup>66</sup> Savigny 1974, S. 79.

<sup>67</sup> PU 109.

<sup>68</sup> PU 126.

Sie [die Frage nach dem Wesen] sieht in dem Wesen nicht etwas, was schon offen zutage liegt und was durch Ordnen *übersichtlich* wird. Sondern etwas, was *unter* der Oberfläche liegt. Etwas, was im Innern liegt, was wir sehen, wenn wir die Sache durchschauen, und was eine Analyse hervorgegraben soll.<sup>69</sup>

Um wieder den Fall des Meinens zu betrachten: Hier besteht die Versuchung darin, hinter den komplexen Verwendungsregeln des Begriffs das Wesen des Meinens, z. B. einen spezifischen Vorgang oder ein spezifisches Erlebnis, zu vermuten.<sup>70</sup> Dabei versäumen wir, uns die komplexen Verwendungsregeln übersichtlich und damit verständlich zu machen, was nach Wittgenstein allein zu einem Verständnis des Ausdrucks „meinen“ dienlich ist.

Darin besteht ein Vorwurf, den Wittgenstein gegen viele philosophische Theorien erhebt: dass sie eine Erklärung zu geben versuchen, wo eine Beschreibung angebracht und ausreichend wäre. Auch das kann unter die Tendenz „Das Wesentliche steckt dahinter“ subsumiert werden: Bei unserem Beispiel des Ausdrucks „meinen“ lautet Wittgensteins Diagnose, dass wir irrigerweise versuchen zu *erklären, wie wir es anstellen*, etwas zu meinen – er diskutiert verschiedene Vorgänge, Aktivitäten, Vorstellungsakte etc.<sup>71</sup> – anstatt die Verwendung des Ausdrucks zu studieren, aus der hervorgeht, dass nicht etwas Bestimmtes in einem vorgehen muss, wenn man etwas Bestimmtes meint. Wir sind also nicht nur aufgrund der Ähnlichkeit in der Oberflächengrammatik von „sagen“ und „meinen“ geneigt, das Meinen als eine geistige Tätigkeit aufzufassen, auch nicht nur aufgrund dessen und der Zerlegbarkeit von einheitlichen Ausdrücken mit dem Wort „anders“, wie oben erläutert, sondern auch aufgrund unserer Tendenz, hinter den komplexen Verwendungsregeln des Ausdrucks ein verborgenes Wesen zu suchen, das alle zusammenhält – da es sich um ein Verb handelt, bietet es sich an, nach einem Vorgang zu suchen.

### ***1.2.8 Missverständnis grammatischer Sätze***

Eine letzte problematische Denktendenz, die wieder als Sprachverwirrung gelten könnte, aber auch mit den Methodenfehlern im Zusammenhang steht, zeigt sich in unserer Neigung, Sätze, die Sprachregeln ausdrücken, als Erfahrungssätze oder als metaphysische Wahrheiten zu interpretieren. „Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest“, „Schmerzen sind privat“, usw. sind Wittgenstein zufolge grammatische Sätze, deren Status im Abschnitt 1.4 genauer erläutert wird. Sie geben Verwendungsregeln an und sagen daher nichts über die Welt aus. Wenn wir sie als Thesen entweder über kontingente Tatsachen oder über profunde metaphysische Verhältnisse missverstehen, werden wir von ihrer äußeren Form getäuscht. Wittgenstein spricht von der

---

<sup>69</sup> PU 92.

<sup>70</sup> Vgl. PU 179-196.

<sup>71</sup> PU 661-693.

Aussage, „daß meine Vorstellungen privat seien“, und der, „daß nur ich selbst wissen kann, ob ich einen Schmerz empfinde“, als „etwas, was uns durch seine Form einen Erfahrungssatz vortäuscht, aber in Wirklichkeit ein grammatischer Satz ist.“<sup>72</sup>

Wenn wir einem solchen Missverständnis aufsitzen, laufen wir Gefahr, Erklärungen für diese scheinbaren Tatsachen zu suchen und Theorien über sie aufzustellen – Theorien der Privatheit, des privilegierten Zugangs, usw.

Wittgensteins Rat dagegen ist:

Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als „Urphänomene“ sehen sollten. D. h., wo wir sagen sollten: dieses Sprachspiel wird gespielt.<sup>73</sup>

Zu den Tatsachen gehört dabei natürlich nicht, dass Schmerzen privat sind, sondern die Tatsachen betreffen unseren Sprachgebrauch: So wie wir den Begriff der Schmerzen verwenden, kommt Sprechern eine gewisse Autorität in Aussagen über ihre eigenen Schmerzen zu, die nur bei dem Verdacht der Lüge oder der Verwirrung angezweifelt wird. Was wir als Urphänomen ansehen sollten, ist also die Tatsache, dass wir Begriffe auf bestimmte Weisen verwenden. Für diese Tatsachen gibt es Wittgenstein zufolge keine weitere Erklärung:

Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels.<sup>74</sup>

Dass ein Sprachspiel nicht erklärt werden kann, heißt unter anderem, dass es sich nicht zwingend aus bestimmten Naturtatsachen ergibt. Gleichwohl kann es natürlich bestimmte Rahmen- oder Ermöglichungsbedingungen für Sprachspiele geben. Diese Fragen werden unter dem Stichwort „Grammatik und Welt“ in Abschnitt 1.5.2 weiter behandelt. Hier genügt es festzuhalten, dass wir eine Neigung haben, Sätze, die Sprachregeln angeben, für Sätze über die Welt zu halten, und dadurch in philosophische Probleme geraten, wenn wir z. B. nach Erklärungen für die vermeintlich ausgedrückten Tatsachen suchen.

---

<sup>72</sup> PU 251.

<sup>73</sup> PU 654.

<sup>74</sup> PU 655.

### ***1.3 Positives Projekt: Beschreibung***

Wittgensteins Projekt erschöpft sich meiner Interpretation zufolge nicht in dem kritischen Geschäft des Aufdeckens von problematischen Denktendenzen und Irrtümern. Ein wichtiger Teil seiner philosophischen Arbeit besteht in der Beschreibung des Sprachgebrauchs mithilfe der so genannten grammatischen Bemerkungen, wie ich im nächsten Abschnitt erläutern werde. Hacker sieht darin einen konstruktiven Aspekt von Wittgensteins Philosophie:

It is easy to get the impression that Wittgenstein is the paradigmatically destructive philosopher [...] However, [...] Wittgenstein's philosophy [...] has a complementary constructive aspect to it, which he himself acknowledged. Side by side with his demolition of philosophical illusion in logic, mathematics, and philosophy of psychology, he gives us numerous overviews of the logical grammar of problematic concepts, painstakingly tracing conceptual connections that we are all too prone to overlook. [...] he describes the uses of expressions, the various forms of their context dependence, the manner in which they are integrated in behaviour, the point and presuppositions of their use, and their relations of implication, compatibility, or incompatibility with other expressions.<sup>75</sup>

Eine Übersicht über die „logische Grammatik problematischer Begriffe“ zu schaffen, ist nun natürlich keine vom kritischen Projekt völlig separierbare Sache, die also z. B. *nach* der Kritik der problematischen Denktendenzen, die Irrtümer aus dem Weg räumt, stattfindet, um dem falschen Verständnis das richtige gegenüberzustellen. Beide Vorgehensweisen, Kritik und positive Beschreibung, gehen dagegen meist Hand in Hand. Oft dient die Beschreibung direkt dazu, problematische Denktendenzen auszuhebeln und philosophische Bilder zu entschärfen. Anders ausgedrückt: Die Kritik an einer problematischen Denktendenz *besteht* bei Wittgenstein oft gerade darin, Aspekte der Grammatik eines Ausdrucks zu beschreiben, um so z. B. eine durch eine Analogie nahegelegte Konzeption als einseitig zu erweisen.<sup>76</sup> In diesem Fall kann man die Kritik von der Beschreibung gar nicht unterscheiden. In anderen Fällen ist das möglich, aber beide sind gemeinsam an der Auflösung philosophischer Probleme beteiligt in einer Weise, die ich später noch erläutern werde. Zum Zwecke der Untersuchung von Wittgensteins Methode lassen sich beide Elemente zumindest so weit auseinanderhalten, dass sie eine gesonderte Erläuterung erlauben. Im Folgenden versuche ich also verständlich zu machen, was es mit der Beschreibung des Sprachgebrauchs mithilfe von grammatischen Bemerkungen auf sich hat: Dabei werde ich nun auch die Begriffe „Grammatik“, „grammatischer Satz“, „grammatische Bemerkung“ und

---

<sup>75</sup> Hacker 2001b, S. 36 f.

<sup>76</sup> Was z. B. im Falle der Kritik am Vorurteil der Einfachheit offensichtlich ist: Indem Wittgenstein auf Verwendungsweisen der Sprache hinweist, die *nicht* dem Bezeichnungssparadigma entsprechen, vermindert er die Attraktivität des Augustinischen Sprachbildes. Im Falle des Zeitproblems genügt es, darauf hinzuweisen, was wir gewöhnlich unter dem Messen eines Zeitabschnitts verstehen und dass es sich vom Messen eines räumlichen Gegenstandes unterscheidet. Und die verzerrte Konzeption vom Meinen wird u. a. dadurch zurechtgerückt, dass an die Unterschiede in der Verwendung von „meinen“ und „sagen“ erinnert wird.

„Sprachregel“ zu klären haben, was letztlich rückwirkend die Darstellung der kritischen Methode ergänzt, in der ich diese Begriffe bereits ohne weitere Erläuterung benutzt habe.

Was ich im Folgenden behaupte, ist sehr viel kontroverser als die bisherigen Ausführungen zur kritischen Seite des Projekts; deshalb werde ich meine Interpretation sorgfältiger anhand des Textes entwickeln.

### ***1.3.1 Methodologie nach Wittgenstein***

Wittgenstein äußert sich selbst in vielen Abschnitten der PU zu Ziel und Methode seines Philosophierens. Vier Thesen lassen sich anhand seiner eigenen Aussagen gut belegen.

1. Wittgenstein versteht seine Arbeit als *grammatische Untersuchung*.

„Unsere Betrachtung ist [...] eine grammatische“, schreibt Wittgenstein und bezeichnet seine eigenen Überlegungen als „grammatische Bemerkungen“, „grammatische Anmerkungen“ und „Anmerkungen zur Grammatik“ eines Ausdrucks.<sup>77</sup>

2. Dabei geht es darum, den *Sprachgebrauch* zu *beschreiben*, wobei *Regeln* der Sprache eine besondere Rolle spielen.

An vielen Stellen macht Wittgenstein deutlich, dass er sich für den Gebrauch unserer Wörter interessiert. Das sagt er explizit:

Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.<sup>78</sup>

Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.<sup>79</sup>

Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen.<sup>80</sup>

Sein Interesse wird auch an den Fragen deutlich, die er an sich bzw. den Leser richtet, und mit denen er sich auseinandersetzt. Es sind oft Fragen danach, wie wir einen bestimmten Ausdruck benutzen. Hier sind einige Beispiele:

Bedenke: In welchen Fällen kann man das mit Recht sagen?<sup>81</sup>

Wie *vergleicht* man Vorstellungen?<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> PU 90, 574, 232, 199.

<sup>78</sup> PU 122.

<sup>79</sup> PU 124.

<sup>80</sup> PU 132.

<sup>81</sup> PU 371.

<sup>82</sup> PU 376.

Was gilt hier als Kriterium der Identität?<sup>83</sup>

Unter was für Umständen würden wir jemand fragen: „Was ist da eigentlich in dir vorgegangen, wie du dir dies vorgestellt hast?“ – Und was für eine Antwort erwarten wir uns da?<sup>84</sup>

Frage dich: Bei welcher Gelegenheit, zu welchem Zweck, sagen wir das?  
Welche Handlungsweisen begleiten diese Worte? (Denk ans Grüßen!) In welchen Szenen werden sie gebraucht; und wozu?<sup>85</sup>

Die grammatische Untersuchung fragt danach, unter welchen Umständen, anhand welcher Kriterien und zu welchem Zweck wir bestimmte Ausdrücke benutzen.

Es geht dabei freilich nicht um eine Untersuchung unseres tatsächlichen Sprachgebrauchs im Sinne, z. B., einer empirischen Untersuchung aller Sprachhandlungen. Stattdessen geht es um die *Möglichkeiten* des Gebrauchs bzw. darum, was wir in bestimmten Situationen sagen *können* oder zu sagen *bereit wären*.<sup>86</sup>

Es liegt nun nahe zu denken, die grammatische Untersuchung richte sich, anstatt auf den faktischen Gebrauch der Sprache bzw. dessen Regularitäten, auf die *Regeln* der Sprache. Es liegt auch deshalb nahe, weil Wittgenstein oft in passendem Zusammenhang von Regeln spricht. Er benutzt den Ausdruck „Regeln der Grammatik“<sup>87</sup> und er scheint auch zu glauben, dass die Frage, ob wir in einer bestimmten Situation einen Ausdruck benutzen würden, im Normalfall durch Regeln entschieden wird. Nur in abstrusen Situationen scheint es fraglich zu werden, ob die Anwendung eines Begriffs dort noch von Regeln geleitet wird:

Ich sage: „Dort steht ein Sessel“. Wie, wenn ich hingehe und ihn holen will, und er entschwindet plötzlich meinem Blick? – „Also war es kein Sessel, sondern irgend eine Täuschung.“ – Aber in ein paar Sekunden sehen wir ihn wieder und können ihn angreifen, etc. – „Also war der Sessel doch da und sein Verschwinden war irgend eine Täuschung.“ – Aber nimm an, nach einiger Zeit verschwindet er wieder, – oder scheint zu verschwinden. Was sollen wir nun sagen? *Hast du für solche Fälle Regeln bereit, – die sagen, ob man so etwas noch „Sessel“ nennen darf?*<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> PU 253.

<sup>84</sup> PU 394.

<sup>85</sup> PU 489.

<sup>86</sup> Griesecke und Kogge schreiben: „[E]in irgend positiv Gegebenes ist nicht Gegenstand der grammatischen Methode. Deren Aufmerksamkeit richtet sich gerade nicht auf die Sprache im Sinne eines Korpus von Worten oder Sätzen, über den empirische Untersuchungen angestellt werden können. Nichts in diesem Sinne Gegebenes und Erforschbares, sondern die Möglichkeiten des Gebrauchs sind der Gegenstand der wittgensteinschen Untersuchungen.“ (Kogge & Griesecke 2010, S. 115)

<sup>87</sup> PU 497.

<sup>88</sup> PU 80, Hervorhebung von mir, F.S. Vgl. auch PU 84: „Ich sage von der Anwendung eines Wortes: sie sei nicht überall von Regeln begrenzt.“ Das bestärkt die These, dass Wittgenstein glaubt, die Anwendung eines Wortes sei wenn zwar nicht überall, so doch in bestimmten Bereichen bzw. Situationen von Regeln begrenzt.

Nicht zuletzt beruht Wittgensteins Argument gegen eine Privatsprache wesentlich auf der Einsicht, dass man einer Regel nicht ‚privatim‘ folgen kann („weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen“<sup>89</sup>). Die Existenz von nicht-privaten Regeln erscheint dann als eine Bedingung der Möglichkeit von Sprache.<sup>90</sup>

Viele InterpretInnen haben die grammatische Untersuchung in diesem Sinne mit einer Untersuchung der (grammatischen) Regeln der Sprache identifiziert. „Grammatik“ bezeichnet dann wechselweise diese Untersuchung und ihren Gegenstand, die Menge der Sprachregeln. So schreibt Hacker:

Like ‘logic’ which we use both to mean the science of logical structures and the structures studied by that science, so too ‘grammar’ is used by Wittgenstein to mean the study and description of the rules of language (primarily semantic) and also to mean the network of rules themselves.<sup>91</sup>

Und bei Glock heißt es:

Die Grammatik einer Sprache ist ihr Gesamtsystem von grammatischen Regeln, das System der konstitutiven Regeln, die die Sprache definieren, indem sie festlegen, was in ihr sinnvoll gesagt werden kann.<sup>92</sup>

Meiner Ansicht nach ist es allerdings problematisch, unter einer grammatischen Untersuchung die Untersuchung und Beschreibung von Sprachregeln (oder sogar von einem Gesamtsystem von Sprachregeln) zu verstehen: Es ist nämlich nicht klar, ob man überhaupt sagen sollte, dass die Sprache bestimmte Regeln hat: Es gibt gute Gründe davon auszugehen, dass die Sprache, wenn überhaupt, auf ganz andere Weise regelgeleitet ist als es paradigmatische Beispiele für regelgeleitete Tätigkeiten wie das Schachspiel sind.<sup>93</sup> Eine genauere Auseinandersetzung mit dem Regelbegriff, mit dem sich ja auch Wittgenstein selbst ausgiebig befasst, ist erforderlich, um diese Fragen zu klären. Sie findet im Abschnitt 1.4.1 statt. An dieser Stelle bleibt nur festzuhalten, dass eine grammatische Untersuchung nach Wittgenstein eine Beschreibung des Sprachgebrauchs zum Ziel hat und dass dabei grammatische Regeln eine besondere Rolle spielen, wobei diese Rolle noch genauer zu klären sein wird.

3. Es werden dabei keine philosophischen Thesen aufgestellt.

Wittgenstein schreibt:

---

<sup>89</sup> PU 202.

<sup>90</sup> Siehe z. B. PU 259: „Sind die Regeln der privaten Sprache Eindrücke von Regeln? – Die Waage, auf der man die Eindrücke wägt, ist nicht der Eindruck von einer Waage.“

<sup>91</sup> Hacker 1972, S. 151.

<sup>92</sup> H.-J. Glock 2010, S. 154.

<sup>93</sup> Siehe Hanfling 1980.

Wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, dass dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten.<sup>94</sup>

Was Wittgenstein hier eindeutig ausschließt, sind Theorien nach der Art naturwissenschaftlicher Theorien, die z. B. bestimmte beobachtbare Phänomene mithilfe der Postulation von nicht beobachtbaren Teilchen oder Beziehungen erklären. Für die Philosophie ist eine Ablehnung solcher Theorien allerdings weitgehend folgenlos, da sie es sowieso nicht mit empirischen Problemen bzw. der Erklärung von beobachtbaren Phänomenen in einem naturwissenschaftlichen Sinn zu tun hat.

Wenn es stattdessen also *philosophische* Theorien sind, die Wittgenstein hier ablehnt, stellt sich die Frage, was eine solche Theorie denn ausmacht. Der Alltagssprachgebrauch von „Theorie“ liefert darauf keine Antwort: Manchmal verwenden wir den Begriff zwar sehr spezifisch z. B. für ein System aus Axiomen und deduktiven Ableitungen, sehr oft ist mit „Theorie“ aber gar nicht viel mehr gemeint als „Sichtweise“ oder „Meinung“.<sup>95</sup> Was genau wird also von Wittgenstein abgelehnt?

Die Unterscheidung zwischen Erklärung und Beschreibung, die in obigem Zitat dem Unterschied zwischen Theorie und richtigem Philosophieren zu entsprechen scheint, hilft allein auch nicht viel weiter, da doch auch der Begriff der Erklärung in einem sehr weiten Sinn verstanden werden kann. Insofern man etwas irgendwie verständlicher macht, auch z. B. durch eine bestimmte Beschreibung, hat man in dem weiten Sinn von Erklärung etwas erklärt.<sup>96</sup>

Meiner Interpretation nach kommt es Wittgenstein bei seiner Forderung nach Beschreibung statt Erklärung bzw. bei der Ablehnung von Theorien auf den Unterschied zwischen dem *Hypothetischen* und dem *Bekanntem* an, d. h. zwischen einer Ebene des Verborgenen, über das man

---

<sup>94</sup> PU 109.

<sup>95</sup> Oswald Hanfling spricht von einem abgeschwächten Sinn von „Theorie“, in dem darunter auch Sichtweisen, Behauptungen und als wahr angenommene Aussagen fallen. (Hanfling 2004, S. 187)

Andreas Kemmerling fasst den Ausdruck etwas enger: Unter „Theorie der Bedeutung“ will er auch „intuitiv hingeworfene Umrisse einer solchen Theorie“ verstehen, „denen sich entnehmen ließe: Das-und-das sind die Grundbegriffe einer Theorie zum Thema Bedeutung; diese Begriffe hängen (normalerweise) so-und-so zusammen; vieles Wichtige – jedenfalls das meiste des Wesentlichen –, was zu diesem Thema gehört, läßt sich mit Hilfe dieser Grundbegriffe einfangen.“ (Kemmerling 1992, S. 100)

<sup>96</sup> Wittgenstein verwendet den Ausdruck selbst in diesem Sinn z. B. in dem berühmten Abschnitt 43: „[M]an kann für eine große Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‚Bedeutung‘ – wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (PU 43) Siehe auch Savigny 1996, S. 257.

nur spekulieren und Hypothesen aufstellen kann, und einer Ebene des Offen-zu-Tage-Liegenden, das jedermann einsehen kann. Die Philosophie soll nur auf diese obere Ebene zugreifen. Das entspricht der Interpretation von Oswald Hanfling, der Wittgensteins Gebrauch von „Theorie“ an der zuvor zitierten Stelle folgendermaßen deutet:

A theory [...] is put forward with the purpose of explaining as opposed to describing, and the explaining is done by reference to something that is hidden as opposed to lying open to view.<sup>97</sup>

Dass dies der entscheidende Unterschied ist, wird auch aus folgenden Passagen deutlich, in denen Wittgenstein Ziel und Methode seines Philosophierens charakterisiert:

Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.  
„Philosophie“ könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.<sup>98</sup>

Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.<sup>99</sup>

Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.<sup>100</sup>

Vermieden werden soll also alles, was möglicherweise kontrovers ist. Nicht nur *Theorien* in irgendeinem anspruchsvollen Sinn sollen vermieden werden, sondern potentiell kontroverse *Thesen* jeder Art. Gleichwohl kann nicht gemeint sein, dass die Philosophie nur Platitüden aufzählt, die ohnehin jedem klar sind – in einem bestimmten Sinn soll sie sich doch um „Verborgenes“ kümmern, wie es in dem direkt an die eben zitierten Passagen anschließenden Abschnitt heißt:

Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.)<sup>101</sup>

Obwohl hier die „wichtigsten Aspekte“ als „verborgen“ beschrieben werden, macht der Satz in Klammern gleich deutlich, dass es sich dabei nicht um eine problematische Verborgenheit handelt: Normalerweise achten wir nicht auf diese Aspekte, aber wenn wir auf sie hingewiesen werden, dann merken wir, dass sie so offen zutage liegen, wie Wittgenstein es verlangt.<sup>102</sup> Die

---

<sup>97</sup> Hanfling 2004, 189.

<sup>98</sup> PU 126.

<sup>99</sup> PU 127.

<sup>100</sup> PU 128.

<sup>101</sup> PU 129.

<sup>102</sup> In demselben Sinn kann auch Tiefengrammatik eines Ausdrucks (im Unterschied zur Oberflächengrammatik, siehe 1.2.2) als unproblematisch verborgen gelten. Vgl. dazu Hanfling 2004, S. 194.

Wahrheiten, um die es Wittgenstein geht, sind zwar solche, an die wir zuweilen erinnert werden müssen,<sup>103</sup> wir können uns aber nicht sinnvoll über sie streiten.

Diese Forderung passt zu der vorherigen Charakterisierung des Projekts als Untersuchung des Sprachgebrauchs: Als kompetenten Sprechern unserer Sprache ist dieser uns vertraut und es ist im Normalfall kein Gegenstand von Spekulation oder Kontroverse, wie ein bestimmter Ausdruck richtig verwendet wird. Bei der grammatischen Untersuchung geht es, so könnte man auch sagen, um die (oft mühsame) Artikulation eines impliziten Wissens.<sup>104</sup> Am besten verständlich ist das meiner Ansicht nach, wenn man davon ausgeht, dass unser Sprachwissen zunächst vor allem als Fähigkeit zu verstehen ist: Wir können Ausdrücke richtig gebrauchen und Fehler erkennen. Man könnte daher auch sagen, dass es sich um ein Wissen-wie handelt. In der grammatischen Untersuchung geht es dann unter anderem darum, dieses Wissen im Zuge der Beschreibung des Sprachgebrauchs explizit zu machen.

4. Das Ziel der grammatischen Untersuchung ist eine übersichtliche Darstellung der Grammatik.

Dieses Ziel formuliert Wittgenstein in folgenden zentralen Abschnitt:

Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir ‚die Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ‚Weltanschauung‘?)<sup>105</sup>

Um zu erläutern, was da nun eigentlich übersichtlich dargestellt werden soll – der Gebrauch unserer Wörter, unsere Grammatik, unsere Sprachregeln, unser implizites Wissen von diesen Regeln, oder noch etwas anderes – und wie die gewünschte übersichtliche Darstellung aussieht, müssen erst die zuvor gestellten Fragen bezüglich des Begriffs der Grammatik und der Rolle von

---

<sup>103</sup> Vgl. PU 127. Ich stimme hier Hanfling zu, der ein Beispiel für eine solche Erinnerung gibt: „Take, for example, the connection between knowing that p and the truth of p. Should we say that a student who has been taught (‘reminded’) about this has been given new information or has acquired new knowledge? In one way the answer is obviously ‘yes’. He is now able to answer correctly questions that previously he could not answer correctly, or not answer at all. On the other hand, one might speak here of ‘implicit knowledge’. A student who had been given the relevant teaching would be expected to see for himself that there is such a connection, once it had been drawn to his attention. Hence, he might describe his previous state by the words ‘I hadn’t realized’, rather than by ‘I didn’t know’.“ (Hanfling 2004, S. 194)

<sup>104</sup> Das wird von mehreren Interpreten vertreten; siehe erstens das Zitat von Hanfling in der vorhergehenden Fußnote. Robert Stern schreibt, zweitens, Wittgenstein lenke „his reader’s attention to what they already know as speakers of a language, but do not usually explicitly articulate.“ (Stern 1994, S. 423); und bei Barnett heißt es, drittens: „Mastery of the use of words evidences our tacit knowledge of our language; Wittgenstein’s method is meant to help us learn to verbalize this knowledge.“ (Barnett 1990, S. 51 f.)

<sup>105</sup> PU 122.

Regeln geklärt werden; die Erläuterung dieser vierten Forderung Wittgensteins wird also ebenfalls auf einen späteren Abschnitt (1.4.1.5) verschoben.

Die genannten vier Thesen, die sich anhand von Wittgensteins eigenen Aussagen zu seiner Methode belegen ließen, geben einen groben Umriss des Beschreibungsprojekts Wittgensteins. Im Folgenden werde ich seine Anwendung dieser Methode anhand von Beispielen betrachten und dabei noch offene Fragen und sich ergebende Probleme diskutieren.

## **1.4 Grammaticische Bemerkungen**

Alle Aussagen Wittgensteins, die zur Beschreibung des Sprachgebrauchs dienen, können als grammatische Bemerkungen bezeichnet werden. Ich unterscheide verschiedene Arten solcher Bemerkungen.

### **1.4.1 Grammaticische Sätze**

Ein Instrument, um den Sprachgebrauch zu beschreiben, sind grammatische Sätze. Diesen Begriff werde ich später erläutern; zunächst gebe ich einige Beispiele. Bei den folgenden Sätzen handelt es sich meines Erachtens um grammatische Sätze. Teils werden sie von Wittgenstein auch selbst so bezeichnet.

#### (1) Einfache grammatische Sätze

Jeder Stab hat eine Länge.<sup>106</sup>

Wenn ich meinen Arm hebe, *versuche* ich meistens nicht, ihn zu heben.<sup>107</sup>

Wenn Einer in der Hand Schmerzen hat, so sagt's die Hand nicht (außer sie schreibt's), und man spricht nicht der Hand Trost zu, sondern dem Leidenden; man sieht ihm in die Augen.<sup>108</sup>

Weiß ist heller als Schwarz.<sup>109</sup>

Der Befehl befiehlt seine Befolgung.<sup>110</sup>

#### (2) Grammaticische Sätze mit modalem Vokabular

Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> PU 251.

<sup>107</sup> PU 622.

<sup>108</sup> PU 286.

<sup>109</sup> BGM 75 – Dieser Satz stammt nicht aus den PU, ist aber meines Erachtens besonders typisch.

<sup>110</sup> PU 458.

Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest.<sup>112</sup>

Ich kann ihn suchen, wenn er nicht da ist, aber ihn nicht hängen, wenn er nicht da ist.<sup>113</sup>

### (3) Grammatische Sätze mit semantischem Vokabular

Ein ‚innerer Vorgang‘ bedarf äußerer Kriterien.<sup>114</sup>

Erinnern wir uns daran, daß es gewisse Kriterien des Benehmens dafür gibt, daß Einer ein Wort nicht versteht: daß es ihm nichts sagt, er nichts damit anzufangen weiß.<sup>115</sup>

Zu sagen: „Ich habe Lust auf einen Apfel“ heißt nicht: Ich glaube, ein Apfel wird mein Gefühl der Unbefriedigung stillen. *Dieser* Satz ist keine Äußerung des Wunsches, sondern der Unbefriedigung.<sup>116</sup>

Und ebenso kann man sagen, die Zeichen „a“, „b“, etc. bezeichnen Zahlen; wenn dies etwa das Mißverständnis behebt, „a“, „b“, „c“ spielten in der Sprache die Rolle, die in Wirklichkeit „Würfel“, „Platte“, „Säule“, spielen. Und man kann auch sagen, „c“ bezeichne diese Zahl und nicht jene; wenn damit etwa erklärt wird, die Buchstaben seien in der Reihenfolge a, b, c, d, etc. zu verwenden und nicht in der: a, b, d, c.<sup>117</sup>

Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindung *nur* durch mein Benehmen, – denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich *habe sie*. Das ist richtig: es hat Sinn, von Ändern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen.<sup>118</sup>

### (4) Grammatische Bemerkungen über grammatische Sätze

„Nur Du kannst wissen, ob du die Absicht hattest.“ Das könnte man jemandem sagen, wenn man ihm die Bedeutung des Wortes „Absicht“ erklärt. Es heißt dann nämlich: *so* gebrauchen wir es.<sup>119</sup>

Der Satz „Empfindungen sind privat“ ist vergleichbar dem: „Patience spielt man allein.“<sup>120</sup>

„Jeder Stab hat eine Länge“. Das heißt etwa: wir nennen etwas (oder dies) „die Länge eines Stabes“ – aber nichts „die Länge einer Kugel“.<sup>121</sup>

„Der Befehl befiehlt seine Befolgung.“ So kennt er seine Befolgung, schon ehe er da ist? – Aber dies war ein grammatischer Satz und er sagt: Wenn ein Befehl lautet „Tu das und das!“, dann nennt man „das und das tun“ das Befolgen des Befehls.<sup>122</sup>

---

<sup>111</sup> PU 199.

<sup>112</sup> PU 247.

<sup>113</sup> PU 462.

<sup>114</sup> PU 580.

<sup>115</sup> PU 269.

<sup>116</sup> PU 440.

<sup>117</sup> PU 10.

<sup>118</sup> PU 246.

<sup>119</sup> PU 247.

<sup>120</sup> PU 248.

<sup>121</sup> PU 251.

<sup>122</sup> PU 458.

In den grammatischen Anmerkungen über die grammatischen Sätze (der letzte Abschnitt) gibt Wittgenstein typische Eigenschaften grammatischer Sätze an: Wir können damit unseren Sprachgebrauch beschreiben, wie daraus hervorgeht, dass viele der grammatischen Sätze leicht in Aussagen der Form „Wir nennen das so und so“ übertragen werden können, wie es mit dem Satz „Der Befehl befiehlt seine Befolgung“ der Fall ist.

Die Sätze mit modalem Vokabular können ebenfalls auf diese Weise verstanden werden, obwohl sie zunächst den Anschein erwecken, metaphysische Tatsachen über Möglichkeiten und Notwendigkeiten auszudrücken. Hacker nennt sie daher „grammatical sentences dressed in metaphysical guise.“<sup>123</sup> Auch sie können in Sätze übertragen werden, die ausdrücklich den Sprachgebrauch betreffen, wie Hacker ausführt:

[I]nstead of ‘One cannot enumerate all cardinal numbers’, one should say: ‘There is no such thing as enumerating all cardinal numbers’. Instead of ‘Green and blue cannot be in the same place simultaneously’ one should point out that there is no such thing as something being green and blue all over. For this will help shift our gaze from hypostatized limits in the world to counterfeit currency in language.<sup>124</sup>

Grammatische Sätze dieser Art können typischerweise in Lehr-Lern-Situationen gebraucht werden, wie aus den grammatischen Bemerkungen *über* grammatische Sätze hervorgeht: Eine mögliche Verwendung des modalen Satzes „Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest“ liegt im Lehren des Wortes „Absicht“.

Das gleiche gilt für manche grammatische Sätze mit semantischem Vokabular: Das semantische Vokabular kann eingesetzt werden, um den Sprachgebrauch zu lehren oder anderen einen Gebrauch (z. B. eines einzelnen Wortes) zu erläutern, den diese nicht kennen; es findet z. B. Verwendung in Sätzen, die Bedingungen angeben, unter denen wir bestimmte Wörter anwenden (der Kriterienbegriff spielt hier eine wichtige Rolle), Sätze, in denen ausgesagt wird, was Sinn hat und was nicht, oder in Sätzen, die Ausdrücke erklären, indem sie Synonyme oder Definitionen angeben. „X bedeutet y“ bzw. „p heißt dasselbe wie q“ sind Instrumente, andere Menschen in einen bestimmten Sprachgebrauch einzuführen oder diesen zu erläutern.<sup>125</sup>

Es gilt allerdings nicht für alle grammatischen Sätze, dass sie sinnvollerweise zur Lehre oder Erläuterung des Sprachgebrauchs eingesetzt werden können – ich kann mir z. B. keine entsprechende Situation vorstellen, in der „Ein innerer Vorgang bedarf äußerer Kriterien“ oder

---

<sup>123</sup> Hacker 1972, S. 153.

<sup>124</sup> Hacker 1972, S. 155.

Der Satz „Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.“ (PU 199) wird von Wittgenstein selbst als eine „Anmerkung zur Grammatik des Ausdrucks ‚der Regel folgen‘“ bezeichnet; der Satz „Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest“ wird als Hilfsmittel im Sprachunterricht charakterisiert.

<sup>125</sup> Beispiel: „Unter einem veganen Gericht versteht man eines, in dem keine Tierprodukte enthalten sind.“

„Wenn ich meinen Arm hebe, *versuche* ich meistens nicht, ihn zu heben“ sinnvoll eingesetzt werden könnten. Allerdings kann man ihre Rolle in der philosophischen Untersuchung gleichwohl *ähnlich* derjenigen von grammatischen Sätzen in der Sprachlehre konzipieren: So wie erstere die Lernenden in einen bestimmten Gebrauch einführen, erinnern letztere den kompetenten Sprachbenutzer an den etablierten Gebrauch.<sup>126</sup>

Für die grammatischen Sätze *über* grammatische Sätze gilt schließlich dasselbe, was sie selbst über die grammatischen Sätze erster Ordnung aussagen: Indem ich angebe, zu welchen Zwecken (Beschreibung, Lehre) bestimmte Sätze verwendet werden können, kann ich u. U. jemandem beibringen, *diese Sätze* entsprechend zu benutzen und zu verstehen, ich *erläutere* damit freilich auch den Sprachgebrauch, insofern das Äußern von grammatischen Sätzen ein Bestandteil des Sprachgebrauchs ist, und ich kann jemanden an den etablierten Gebrauch erinnern und falsche Konzeptionen dieser Sätze kritisieren.

#### **1.4.1.1 Regeln der Sprache?**

Es liegt nun nahe zu sagen, dass die grammatischen Sätze *Sprachregeln* ausdrücken, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens scheint damit dem oben herausgestellten Zusammenhang von Grammatik und Regeln Rechnung getragen zu werden. Zweitens scheinen die grammatischen Sätze zumindest manchmal in der Sprache eine ähnliche Rolle zu spielen wie Regelausdrücke in Spielen oder anderen paradigmatischen Fällen von regelgeleiteten Aktivitäten.<sup>127</sup> Parallelen bestehen nämlich in der Rolle von grammatischen Sätzen in der Lehre und der Erläuterung der entsprechenden Tätigkeiten;<sup>128</sup> außerdem kann man grammatische Sätze anführen, wenn man darauf aufmerksam machen will, dass jemand einen bestimmten Ausdruck falsch gebraucht, bzw. wenn man dem gegenüber deutlich machen will, wie man ihn richtig gebraucht – genau darin besteht ja oft Wittgensteins Kritik an philosophischen Scheinproblemen. Dies scheint der Kern dessen zu sein, worin die Rolle von grammatischen Sätzen in allen drei Fällen – Lehre, Erläuterung, Kritik – besteht: Mit ihrer Hilfe kann man Aussagen darüber treffen, was in der Sprache richtig ist und was falsch, und damit gleichen sie Regelausdrücken in Spielen. Überhaupt ist es üblich anzunehmen, dass Regeln dasjenige sind, was überhaupt erst Richtigkeit und Falschheit in die Welt bringt. So schreibt Kemmerling (in seiner Interpretation von Wittgenstein):

---

<sup>126</sup> Der Zweck dieser Sätze ergibt sich hier erst aus dem Kontext: der zweite steht z. B. im Zusammenhang einer Untersuchung des Zusammenhangs von Wollen und Handeln, die ich hier nicht weiter ausführen kann.

<sup>127</sup> Man kann hier an die Juristerei denken oder an das Kochen nach Rezept.

<sup>128</sup> Jemandem ein neues Wort beizubringen ähnelt dem, jemandem die Rolle einer neuen Spielfigur zu erklären: in beiden Fällen kann man Sätze formulieren, die die Verwendung des Wortes bzw. der Spielfigur beschreiben. Vgl. dazu auch PU 8.

Wo von richtig und falsch die Rede ist, da sind ja immer auch Regeln vorausgesetzt, in deren Licht etwas richtig oder falsch ist. Regeln sind die Sachen, die einen Standard setzen für den Unterschied zwischen richtig und falsch.<sup>129</sup>

Wenn Regeln festlegen, was richtig und was falsch in der Sprache ist, und wir mithilfe von grammatischen Sätzen Aussagen darüber treffen können, was richtig und was falsch ist, dann liegt es nahe, die grammatischen Sätze selbst aus *Ausdrücke* für diese Regeln aufzufassen. Diese Konzeption von grammatischen Sätzen ist nun allerdings problematisch.

Ein zentraler Unterschied zwischen der Sprache und paradigmatischen regelgeleiteten Aktivitäten wie dem Schachspiel besteht darin, dass letztere auf *expliziten* Regeln beruhen: D. h., dass es eine Liste von Vorschriften gibt, auf die man sich letztlich bei allen Angaben von Regeln bezieht.<sup>130</sup> In diesem Fall ist auch die Unterscheidung von Regel und Regelausdruck unproblematisch: Man braucht sie eigentlich nur, wenn es darum geht, zwischen verschiedenen Ausdrücken derselben Regel zu unterscheiden oder Missverständnisse zu beheben. Im Normalfall gibt es aber einen engen (grammatischen) Zusammenhang von Regel und Regelausdruck: die Regeln des Schachspiels sind einfach die, die von den Regelausdrücken im Regelverzeichnis ausgedrückt werden.

Ganz anders verhält es sich bei der Sprache. Wenn wir davon ausgehen, dass auch hier Richtigkeit und Falschheit von Regeln bestimmt wird, so müssen wir feststellen, dass nicht alle diese Regeln explizit sind, d. h.: wir sprechen Sprachen, ohne dass wir irgendwo und irgendwann alle (vermeintlich geltenden) Regeln formuliert hätten.<sup>131</sup> Da alle Formulierungen von Regeln der angenommenen Konzeption zufolge selbst Regeln voraussetzen, um sinnvoll zu sein, ist es sogar so, dass nicht alle Regeln explizit formuliert werden *könnten*: eine Liste wie eine Liste der Schachregeln ist also nicht nur nicht existent, sondern auch unmöglich.<sup>132</sup> Es liegt nun nahe, auf den Begriff der *impliziten Regel* zurückzugreifen: eine implizite Regel wäre dann etwas, das Richtigkeit und Falschheit bestimmt, auch ohne dass es einen entsprechenden Regelausdruck gibt. Wir müssten dann also davon ausgehen, dass es Regeln ohne zugehörige Regelausdrücke gibt; und dass durch diese impliziten Regeln von allen Sprachhandlungen festgelegt ist, ob sie richtig oder falsch sind. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese Konzeption impliziter Regeln überflüssig und problematisch ist.

---

<sup>129</sup> Kemmerling 1992, S. 103. s

<sup>130</sup> Natürlich gibt es auch Spiele, die keine aufgeschriebenen Regeln haben. Wittgenstein weist selbst darauf hin. Ich gehe etwas später noch darauf ein.

<sup>131</sup> Vgl. Kemmerling 1992, S. 116.

<sup>132</sup> Vgl. Kemmerling 1992, S. 116.

### 1.4.1.2 Keine impliziten Regeln

Warum sollten wir überhaupt davon ausgehen, dass immer da, wo von richtig und falsch die Rede ist, Regeln vorausgesetzt sind?

Man könnte glauben, dass es sich dabei um einen begrifflichen bzw. grammatischen Zusammenhang handelt: Zu sagen, dass eine Handlung H (unter bestimmten Umständen) richtig ist, würde dann z. B. einfach heißen, dass es eine Regel gibt, (unter diesen Umständen) H auszuführen, bzw. eine Regel, aus der sich (unter diesen Umständen) ergibt, dass H getan werden soll. Diese Behauptung ist allerdings meines Erachtens durch die Alltagssprache nicht gedeckt. Hanfling gibt zwei Beispiele, in denen wir von „richtig“ und „falsch“, aber nicht gleichermaßen von „Regeln“ reden würden.

An action may be right or wrong for a variety of reasons and in a variety of ways, some involving rules and others not. If I choose the wrong wallpaper for my room, it does not follow that I have broken a rule. If I take the right road to get to my destination, it does not follow that I am obeying a rule.<sup>133</sup>

Entsprechendes gilt meines Erachtens auch für moralische Richtigkeit: Wenn wir sagen, dass es falsch ist, Tiere zu töten, heißt das nur innerhalb bestimmter Moralphilosophien, dass es ein Prinzip gibt, aus dem folgt, dass wir es nicht tun sollten – und ob wir so ein Prinzip „Regel“ nennen würden, ist außerdem fraglich. Natürlich steht es jedem frei, den Begriff der (impliziten) Regel so zu gebrauchen, dass der grammatische Zusammenhang mit Richtigkeit und Falschheit besteht – aber dann handelt es sich erstens um einen neuen Begriff. Zweitens denke ich, dass so eine Strategie für einen Verfechter impliziter Regeln nicht attraktiv ist, denn dieser neue Begriff würde gar nicht das leisten, was von dem Begriff der impliziten Regel erwartet wird.

Implizite Regeln werden nämlich meines Erachtens deshalb postuliert, weil man sich von ihnen eine gewisse Erklärungsleistung erwartet. Sie sollen nicht nur eine andere Weise bereitstellen, darüber zu reden, was richtig und was falsch ist, sondern sie sollen erklären, *warum* etwas richtig und etwas anderes falsch ist: es wird von einer Regel so festgelegt. Explizite Regeln erfüllen diese Aufgabe hervorragend. Implizite erfüllen sie dagegen meines Erachtens nicht. In manchen Fällen liegt das daran, dass es eine andere, bessere Erklärung gibt und der Begriff der Regel überflüssig ist. So beschreibt Hanfling den zweiten der obigen Beispielfälle, wo es um die Richtigkeit eines bestimmten Wegs ging:

Perhaps it will be said that in this case there is a rule to the effect that if I want to get to that destination, I must take this road. But here the word ‘rule’ does not contribute anything additional to the hypothetical statement. It is the right road because it leads to

---

<sup>133</sup> Hanfling 1980, S. 200.

my destination, and not because there is a rule to that effect. By contrast, the word 'rule' does (of course) contribute something in the case of games and laws; and in this case right and wrong are indeed dependent on rules.<sup>134</sup>

Leider lässt sich diese Darstellung nicht für alle Fälle ästhetischer, moralischer oder sprachlicher Richtigkeit bzw. Falschheit geben: dass ein Ton in einer Melodie falsch ist, lässt sich nicht mit Verweis auf (z. B.) eine psychologische Wirkung erklären. Jemanden aus Spaß umzubringen ist auch nicht deshalb falsch, weil es (z. B.) unangenehme Konsequenzen hat. Genauso ist es nicht deshalb richtig, einen grünen Apfel „grün“ zu nennen, weil man damit den Zweck erreicht, verstanden zu werden. In allen diesen Fällen lässt sich die Richtigkeit oder Falschheit nicht, wie im Falle der Richtigkeit des Weges, mit solcherlei *externen* Gründen oder Zwecken erklären. Darin besteht eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Ästhetik, Moral und Sprache einerseits und Spielen andererseits, wie Wittgenstein in Bezug auf die Sprache selbst hervorgehoben hat.<sup>135</sup>

Die Erklärung über externe Zwecke gelingt also nicht. In Spielen mit expliziten Regeln gilt nun, dass es stattdessen einerseits interne Zwecke gibt – meistens das Gewinnen – und andererseits eben die expliziten Regeln. Damit können sogar zwei verschiedene Arten von Richtigkeit und Falschheit erklärt werden. Richtigkeit und Falschheit in Anbetracht der Regeln und Richtigkeit und Falschheit in Hinblick auf das Ziel. Ich denke, man kann versucht sein, auch in der Sprache (und der Moral und der Ästhetik) an solcherlei bestimmende Regeln zu glauben – die nun implizit sein müssten – weil man dieses Erklärungsmuster übernehmen möchte. Anders als externe Zwecke und anders als explizite Regeln stellen aber implizite Regeln gar keine Erklärung bereit, und zwar aus dem einfachen Grund, dass sie gar nicht unabhängig von Richtigkeit und Falschheit gegeben sind.

Zunächst mal ist gar nicht klar, was es überhaupt genau heißen soll, dass jemand einer Regel folgt, sofern diese nicht explizit ist. Das hat Wittgenstein in folgenden Abschnitt beleuchtet:

Was nenne ich ‚die Regel, nach der er vorgeht‘? – Die Hypothese, die seinen Gebrauch der Worte, den wir beobachten, zufriedenstellend beschreibt; oder die Regel, die er beim Gebrauch der Zeichen nachschlägt; oder die, die er uns zur Antwort gibt, wenn wir ihn nach seiner Regel fragen? -- Wie aber, wenn die Beobachtung keine Regel klar erkennen läßt, und die Frage keine zu Tage fördert? – Denn er gab mir zwar auf meine Frage, was er unter ‚N‘ verstehe, eine Erklärung, war aber bereit, diese Erklärung zu widerrufen und abzuändern. – Wie soll ich also die Regel bestimmen, nach der er

---

<sup>134</sup> Hanfling 1980, S. 200.

<sup>135</sup> Zettel 320: „Warum nennen wir die Regeln des Kochens nicht willkürlich, und warum bin ich versucht, die Regeln der Grammatik willkürlich zu nennen? Weil ‚Kochen‘ durch seinen Zweck definiert ist, dagegen ‚Sprechen‘ nicht. Darum ist der Gebrauch der Sprache in einem gewissen Sinne autonom, in dem das Kochen und Waschen es nicht ist. Wer sich beim Kochen nach andern als den richtigen Regeln richtet, kocht schlecht; aber wer sich nach andern als den grammatischen Regeln richtet, als den und den, spricht darum nichts Falsches, sondern von etwas Anderem.“ Vgl. auch Hanfling 1980, S. 199.

spielt? Er weiß sie selbst nicht. – Oder richtiger: Was soll der Ausdruck „Regel, nach welcher er vorgeht“ hier noch besagen?<sup>136</sup>

In der Sprache, aber auch in der Moral und der Ästhetik sind meines Erachtens genau diese Bedingungen gegeben: Wir schlagen keine Regel nach, bevor wir urteilen, dass ein Bild hässlich ist; wir können selbst nicht auf Anfrage angeben, aufgrund welcher Regel wir es für falsch halten, jemanden umzubringen; und eine bloße Beobachtung unseres Verhaltens wird nicht die Regel für den Gebrauch des Wortes „wissen“ zutage fördern.<sup>137</sup>

Nun kann man natürlich trotzdem versuchen – und genau das geschieht in der Ästhetik, der Moraltheorie und der Begriffsanalyse – Regeln zu formulieren, die in all diesen Bereichen Richtigkeiten und Falschheiten festlegen. Aber dabei kann man nicht auf irgendwelche impliziten Regeln zugreifen, sondern man geht von dem Wissen davon aus, was unter welchen Umständen richtig und was falsch ist, und versucht dieses Wissen zu systematisieren. Es gibt deshalb meines Erachtens keinen Grund anzunehmen, *vor* der Formulierung expliziter Regeln gäbe es schon implizite Regeln. Nichtsdestotrotz gibt es selbstverständlich schon vorher richtig und falsch.

Veranschaulichen kann man sich das vielleicht an folgendem Fall: Angenommen, jemand fordert mich auf, die Reihe x x x x x fortzusetzen. Ich werde ein weiteres „x“ aufschreiben. Es ist offensichtlich, dass das die richtige Antwort ist.<sup>138</sup> Wer das nicht einsieht, dem wird nur schwerlich überhaupt etwas beizubringen sein, geschweige denn eine Sprache. Es handelt sich hier meines Erachtens um einen ganz basalen Fall von Richtigkeit und es scheint mir hier unplausibel anzunehmen, dass die Richtigkeit der Handlung, „x“ hinzuschreiben, von irgendeiner impliziten *Regel* festgelegt wird. Freilich kann ich versuchen, eine solche Regel zu formulieren – wobei allerdings gar nicht klar ist, wie die genaue Formulierung lauten sollte. Aber zu denken, dass es *vor* der Formulierung schon diese Regel irgendwie gibt, scheint mir eine philosophische Illusion zu sein. Wittgenstein schreibt in ähnlichem Sinn:

---

<sup>136</sup> PU 82.

<sup>137</sup> Wenn überhaupt, würde sich ja auf diese Weise nur eine Regularität feststellen lassen. Dazu schreibt Baker im Zuge einer Kritik an der Idee, dass semantische Theorien à la Chomsky Sprachregeln in irgendeinem nützlichen Sinne angeben: „There are no such things as hidden *rules* in our practice of explaining and using expressions. To the extent that ‘specifications of meaning’ in a semantic theory diverge from ordinary explanations, they are not *explanations* of meaning at all, and hence have nothing whatever to do with *understanding*. There is typically no such thing as an explanation of meaning that is immune to misinterpretation, and hence never liable to non-trivial extension.“(Baker 1981, S. 68)

<sup>138</sup> Natürlich kann es Reihen geben, die so anfangen, aber anders weitergehen. Ich denke hier aber an ganz basale Fälle von Unterricht, auf der auch alle anfängliche „Abrichtung“ von Kindern beruht und worin es sehr stark um richtige Nachahmung geht. Mehr dazu in Kapitel 2.

„Er erfasst die Regel intuitiv.“ – Warum aber die Regel? und nicht, wie er jetzt fortsetzen soll?<sup>139</sup>

Auch wenn es darum geht zu beschreiben, was vorgeht, wenn jemand versteht, was von ihm in so einem Fall wie in dem von mir dargestellten erwartet wird, scheint es also unnötig oder sogar unpassend zu sein, von Regeln zu sprechen: Worauf es ankommt, ist, dass verstanden wird, wie man fortsetzen soll.

Die Idee, dass implizite Regeln festlegen, welche Wortverwendungen richtig und welche falsch sind, wird von Wittgenstein meines Erachtens auch in den PU auf verschiedene Weisen angegriffen. Wenn Wittgenstein zeigt, dass nicht alle Spiele ein gemeinsames Merkmal haben, sondern durch Familienähnlichkeit verbunden sind,<sup>140</sup> oder wenn er deutlich macht, dass nicht von vorneherein bestimmt ist, was für Aktivitäten noch als „Spiel“ bezeichnet werden können,<sup>141</sup> will er damit die Vorstellung entkräften, dass es feste Regeln (zum Beispiel in der Form von notwendigen und hinreichenden Anwendungsbedingungen) gibt, die den Gebrauch dieses Wortes bestimmen. Ein Wort anhand von Beispielen zu erklären, ist, so arbeitet Wittgenstein in mehreren Bemerkungen heraus, kein schlechter Ersatz für eine echte Definition, sondern hängt mit wesentlichen Aspekten der Sprache zusammen: Wir gebrauchen Wörter übereinstimmend u. a. deshalb, weil wir alle von denselben Fällen ausgehend ähnlich fortsetzen. Wir haben kein verborgenes Wissen von impliziten Regeln, sondern eine Fähigkeit bzw. eine Menge verschiedener Fähigkeiten, mit Wörtern in verschiedensten Situationen umzugehen.<sup>142</sup>

Wittgenstein schreibt z. B.:

Wie würden wir denn jemandem erklären, was ein Spiel ist? Ich glaube, wir werden ihm *Spiele* beschreiben, und wir könnten der Beschreibung hinzufügen: „das, *und Ähnliches*, nennt man ‚Spiele‘“. Und wissen wir selbst denn mehr? Können wir etwa nur dem Andern nicht genau sagen, was ein Spiel ist? – Aber das ist nicht Unwissenheit. Wir kennen die Grenzen nicht, weil keine gezogen sind.<sup>143</sup>

Was heißt es: wissen, was ein Spiel ist? Was heißt es, es wissen und es nicht sagen können? Ist dieses Wissen irgendein Äquivalent einer nicht ausgesprochenen Definition? So daß, wenn sie ausgesprochen würde, ich sie als den Ausdruck meines Wissens anerkennen könnte? Ist nicht mein Wissen, mein Begriff vom Spiel, ganz in den Erklärungen ausgedrückt, die ich geben könnte! Nämlich darin, daß ich Beispiele von Spielen verschiedener Art beschreibe; zeige, wie man nach Analogie dieser auf alle

---

<sup>139</sup> Zettel 303.

<sup>140</sup> PU 66-67.

<sup>141</sup> PU 68 ff.

<sup>142</sup> So kommt es ja, dass alle Vorschläge für Regeln für den Gebrauch des Wortes „wissen“ z. B. immer wieder mithilfe von Gedankenexperimenten widerlegt wurden und modifiziert werden mussten. Warum sollte man sagen müssen, dass schon vor Erfindung des Gettier-Falls eine Regel existierte, die festlegte, dass in diesem Szenario kein Wissen vorliegt?

<sup>143</sup> PU 69.

möglichen Arten andere Spiele konstruieren kann; sage, daß ich das und das wohl kaum mehr ein Spiel nennen würde; und dergleichen mehr.<sup>144</sup>

Wer glaubt, alle Richtigkeiten und Falschheiten im Gebrauch von Wörtern wären von impliziten Regeln festgelegt, hat damit eine verzerrte Konzeption der Sprache. Wittgenstein warnt selbst davor, aus der von ihm selbst genutzten Analogie von Sprache mit Spielen wie dem Schachspiel zu viel zu folgern – insbesondere die These, dass die Sprache selbst ein Kalkül mit festen Regeln sei.

F. P. Ramsey hat einmal im Gespräch mit mir betont, die Logik sei eine ‚normative Wissenschaft‘. Genau welche Idee ihm dabei vorschwebte, weiß ich nicht; sie war aber zweifellos eng verwandt mit der, die mir erst später aufgegangen ist: daß wir nämlich in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen. [...]

All das kann aber erst dann im rechten Licht erscheinen, wenn man über die Begriffe des Verstehens, Meinens und Denkens größere Klarheit gewonnen hat. Denn dann wird es auch klar werden, was uns dazu verleiten kann (und mich verleitet hat) zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn *meint*, oder *versteht*, damit einen Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln.<sup>145</sup>

Wenn es stimmt, dass die Annahme von impliziten Regeln in diesem Sinne problematisch ist, dann ergibt sich daraus, dass wir im Falle der Sprache keine *Erklärung* dafür anführen können, warum manche Handlungen grammatisch richtig und andere falsch sind. Das ist meines Erachtens aber gar kein Mangel. Tatsächlich gibt es keine Erklärung anhand von externen Zwecken oder expliziten Regeln, die offen zutage läge, und es entspricht Wittgensteins Auffassung von Philosophie, keine Erklärungen mithilfe von Annahmen über Verborgenes anzubieten.<sup>146</sup> Und wenn wir an den Fall mit der Reihe „x x x x“ zurückdenken, wird meines Erachtens auch deutlich, dass hier keine Erklärung dieser Art nötig ist: Dass es hier richtig ist, ein weiteres „x“ hinzuschreiben, hat keinen *Grund* in einer dahinterliegenden impliziten Regel – vielmehr lernen wir anhand solcher Fälle überhaupt erst die Bedeutung von „richtig“ und „falsch“.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> PU 75.

<sup>145</sup> PU 81. Weitere Probleme und Fehlkonzeptionen im Zusammenhang mit dem Regelbegriff werde ich im vierten Kapitel beleuchten, in dem es um Wittgensteins Regelfolgenüberlegungen geht.

<sup>146</sup> Hanfling schreibt: „To represent language simply as a rule-following activity would be to offer yet another ‘theory’ to explain how language works and how the ‘moves’ made in language are to be justified. In a rule-following activity there is a systematic relation between what is done and certain conditions, so that what is done can be explained and justified by reference to these conditions via the rules. [...] What makes this account wrong from Wittgenstein's point of view is [...] the idea of any general account which would explain and justify what we do in language (or in uttering and understanding a sentence). Wittgenstein warned against the temptation to read his own remarks in such a way. ‘Our method is purely descriptive; the descriptions we give are not hints of explanations’ (BB 125).“ (Hanfling 1980, S. 200; Wittgenstein-Zitat: Wittgenstein 1958, S. 125)

<sup>147</sup> Diese Idee wird auch im 2. Kapitel im Rahmen der Auflösung der Regelfolgenproblematik wieder aufgegriffen und weiter erläutert.

### 1.4.1.3 Regeln als Instrumente

Nun scheint es aber trotzdem eine Plattitüde zu sein, die Wittgenstein nicht leugnen dürfte, dass die Sprache Regeln hat<sup>148</sup> – außerdem spricht er selbst, wie aus einigen bereits zitierten Stellen hervorgeht, von Regeln der Sprache und Regeln der Grammatik. Was ist nun darunter zu verstehen?

Nachdem Wittgenstein beleuchtet hat, wie problematisch es ist, jemandem zuzuschreiben, einer bestimmten Regel zu folgen, sofern diese nicht explizit ist,<sup>149</sup> greift er wiederum auf die Analogie von Sprache und Spielen zurück – allerdings interessiert er sich diesmal für Spiele *ohne* explizite Regeln. Für diese müsste ja dasselbe gelten, was ich bisher über die Sprache gesagt habe: Es gibt richtig und falsch, aber es gibt keinen Grund davon auszugehen, dass dies von impliziten Regeln festgelegt wird; gleichzeitig hat es offensichtlich Sinn zu sagen, dass es sich bei solchen Spielen um regelgeleitete Aktivitäten handelt. Wittgenstein schreibt:

Steckt uns da nicht die Analogie der Sprache mit dem Spiel ein Licht auf? Wir können uns doch sehr wohl denken, daß sich Menschen auf einer Wiese damit unterhielten, mit einem Ball zu spielen, so zwar, daß sie verschiedene bestehende Spiele anfangen, manche nicht zu Ende spielten, dazwischen den Ball planlos in die Höhe werfen, einander im Scherz mit dem Ball nachjagen und bewerfen, etc. Und nun sagt Einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln.<sup>150</sup>

Die Aktivität der Ballspieler untersteht in gewisser Hinsicht Regeln, da sie „verschiedene bestehende Spiele“ anfangen, die jeweils feste Regeln haben, und dazwischen sicher auch manche Handlungen als richtig, andere als falsch auszeichnen würden. Darüber allerdings aber zu sagen, die Spieler richteten „sich bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln“ scheint wiederum eine philosophische Überinterpretation zu sein, von der außerdem unklar ist, was für eine Beschreibungs- bzw. Erklärungsleistung sie bringt.

Im Anschluss schreibt Wittgenstein:

---

<sup>148</sup> Gordon Baker schreibt: „The myth of language as a calculus of meaning-rules is undermined by a careful scrutiny of what rules are and what it is to calculate and to follow a rule. The goal is to render transparently ridiculous the idea of a hidden or unconscious following of a rule. If successful, the general argument would reduce to absurdity the thesis that the intelligent use of language is grounded in our following, unbeknownst to ourselves, a complex set of uniform meaning-rules. This does not entail, of course, that in speaking we do not follow rules or that language is not a rule-governed activity. Explanations of meaning do function as norms for the use of words; we do indeed follow these rules. But explanations take many different forms, they are a motley, quite dissimilar to the axioms of a calculus. Moreover, many different activities constitute instances of following such rules; many of them are far removed from paradigms of calculating. Wittgenstein's target is a philosophers' myth, not the innocuous everyday conception of language as a rule-governed activity.“ (Baker 1981, S. 42 f.)

<sup>149</sup> PU 82.

<sup>150</sup> PU 83.

Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und – ‚make up the rules as we go along‘? Ja auch den, in welchem wir sie abändern – *as we go along*.<sup>151</sup>

Auch hier zeigt sich: Es gibt Tätigkeiten ohne explizite Regeln, die wir trotzdem in der Alltagssprache so mithilfe des Regelbegriffs beschreiben würden. Dabei ist allerdings ziemlich offensichtlich, dass es nicht um implizite Regeln gehen kann, die quasi im Hintergrund die Richtigkeit und Falschheit von Handlungen festlegen. Stattdessen können Regeln von uns selbst ständig beim Spielen neu erfunden und abgewandelt werden. Wittgenstein will hier meines Erachtens zweierlei betonen: Erstens, dass es einen laxen Gebrauch von „Regeln“ gibt, aus dem man keine philosophisch problematische Konzeption von Regeln ableiten sollte. Zweitens, dass Regeln etwas sind, das wir selbst erschaffen und benutzen. Diese beiden Aspekte hängen eng zusammen. Zum ersten: Wittgenstein hebt an mehreren Stellen hervor, wie viele verschiedene Funktionen die Rede von Regeln hat. So schreibt er z. B.:

Denken wir doch daran, in was für Fällen wir sagen, ein Spiel werde nach einer bestimmten Regel gespielt!

Die Regel kann ein Behelf des Unterrichts im Spiel sein. Sie wird dem Lernenden mitgeteilt und ihre Anwendung eingeübt. – Oder sie ist ein Werkzeug des Spieles selbst. – Oder: Eine Regel findet weder im Unterricht noch im Spiel selbst Verwendung; noch ist sie in einem Regelverzeichnis niedergelegt. Man lernt das Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen. Aber wir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann, – wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen – Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung? – Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler. Denke an das charakteristische Benehmen dessen, der ein Versprechen korrigiert. Es wäre möglich, zu erkennen, daß Einer dies tut, auch wenn wir seine Sprache nicht verstehen.<sup>152</sup>

Dass eine Regel im Spiel gilt, *kann* also heißen, dass sie das beobachtbare Verhalten der Spieler gut beschreibt. Es kann auch heißen, dass sie (bzw. ein entsprechender Regelausdruck) im Spiel gebraucht wird. Auch die Form der Regeln ist vielfältig: Neben Sätzen hebt Wittgenstein die Rolle von Tabellen und Wegweisern hervor und vergleicht außerdem die Funktion grammatischer Sätze mit der von Tabellen.<sup>153</sup> Immer geht es Wittgenstein darum deutlich zu machen, dass Regeln nichts sind, was unabhängig von unseren Handlungen etwas festlegen

---

<sup>151</sup> PU 83.

<sup>152</sup> PU 54.

<sup>153</sup> Siehe PU 1, 53, 62, 73, 85, 86, 162, 198. Baker schreibt: „Wittgenstein made a point of stressing the diverse kinds of rules even within grammar. Explanations take many forms: ostensive definitions with or without permanent samples, charts or diagrams, explanations by concrete enumeration (e.g. of ‘primary colour’), or by examples with or without explicit similarity riders (e.g. of ‘number’ and ‘game’), definition by *Merkmale* (e.g. of ‘triangle’) or by necessary and sufficient conditions involving generality (e.g. of ‘prime numbers’ or ‘ancestor’), truth-tables, contextual paraphrase (e.g. of many prepositional phrases and connectives), etc.“ (Baker 1981, S. 46 f.)

könnte, sondern dass sie in ihren verschiedenen Funktionen *von uns* zu verschiedenen Zwecken *verwendet werden*; er nennt sie auch „Werkzeuge“ und „Instrumente“. <sup>154</sup> Baker schreibt:

Wittgenstein recommended viewing rules as symbols or instruments with particular uses or ranges of use. [...] Rule-formulations may take the form of sentences, or of concrete symbols such as samples, traffic lights and authoritative examples; or they may combine both kinds of symbol, as on signposts or colour-charts. But in all these cases rules are to be viewed as instruments or symbols with particular uses. <sup>155</sup>

Interessanterweise wird hierbei der Unterschied zwischen Regel und Regelausdruck weitgehend vernachlässigt: Im engen grammatischen Sinn besteht er freilich noch, aber es ist nicht mehr verständlich, von Regeln ohne zugehörigen Regelausdruck zu sprechen – bloß „implizite“ Regeln können gar nicht verwendet werden. Baker schreibt:

The only ground for characterizing a symbol as a rule is that it is used in the ways distinctive of rules. [...] Therefore there is no such thing as a hidden, or hitherto unacknowledged, yet operative rule. We cannot discover *rules* of grammar, games, law, etc. <sup>156</sup>

Nun ergibt sich ein unproblematisches Verständnis von „regelgeleiteter Tätigkeit“: Sobald man in einer Tätigkeit mit Regelausdrücken bzw. Regeln im Sinne von Instrumenten hantiert oder hantieren könnte, haben wir es mit einer regelgeleiteten Tätigkeit zu tun. Solche Tätigkeiten sollen im Folgenden *Praktiken* heißen. <sup>157</sup> Worin die typischen Regel-Verwendungen im Einzelnen bestehen, habe ich bereits im Hinblick auf die grammatischen Sätze erläutert: Sie dienen zur Lehre und Erläuterung des Sprachgebrauchs sowie zur Kritik von Abweichungen. Es ist nun also durchaus angemessen, diese Sätze als Regeln bzw. als Regelausdrücke zu verstehen.

Wenn Wittgenstein in der philosophischen Untersuchung grammatische Sätze einsetzt, muss ihre Rolle in eben dieser Weise aufgefasst werden: Wittgenstein beschreibt die Sprache also anhand von Regeln, von denen er nicht behaupten kann, dass Sprachbenutzer diesen (implizit) folgen müssten, sondern mit deren Hilfe er einen bestimmten Gebrauch *vorschreibt* bzw. Abweichungen *kritisiert*. Letztlich ist sein eigenes Philosophieren, seine Beschreibung der Sprache damit in einem

---

<sup>154</sup> PU 16, 50, 53, 54.

<sup>155</sup> Baker 1981, S. 59.

<sup>156</sup> Baker 1981, S. 60.

<sup>157</sup> Praktiken haben viele interessante Eigenschaften: z.B. können bestimmte Handlungen innerhalb von Praktiken nur mithilfe von Vokabular individuiert werden, das die Regeln der Praxis beinhaltet. John Rawls schreibt: „[G]iven any rule which specifies a form of action (a move), a particular action which would be taken as falling under this rule given that there is the practice would not be *described as* that sort of action unless there was the practice. In the case of actions specified by practices it is logically impossible to perform them outside the stage-setting provided by those practices, for unless there is the practice, and unless the requisite proprieties are fulfilled, whatever one does, whatever movement one makes, will fail to count as a form of action which the practice specifies.“ (Rawls 1999, S. 37) In Bezug auf das Schachbeispiel heißt das: nur innerhalb eines Schachspiels kann man rochieren. Und nur in der Sprache kann man etwas versprechen oder jemandem eine Überzeugung zuschreiben.

bestimmten Sinn normativ – ähnlich wie die Logik. In diesem Zusammenhang sind folgende beiden Abschnitte einschlägig; der erste wurde bereits zitiert:

F. P. Ramsey hat einmal im Gespräch mit mir betont, die Logik sei eine »normative Wissenschaft« Genau welche Idee ihm dabei vorschwebte, weiß ich nicht; sie war aber zweifellos eng verwandt mit der, die mir erst später aufgegangen ist: daß wir nämlich in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen. – [...]

All das kann aber erst dann im rechten Licht erscheinen, wenn man über die Begriffe des Verstehens, Meinens und Denkens größere Klarheit gewonnen hat. Denn dann wird es auch klar werden, was uns dazu verleiten kann (und mich verleitet hat) zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn *meint*, oder *versteht*, damit einen Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln.<sup>158</sup>

Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding. [Randbemerkung: Nur kann man sich in verschiedener Weise für ein Phänomen interessieren.] Aber wir reden von ihr so, wie von den Figuren des Schachspiels, indem wir Spielregeln für sie angeben, nicht ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben.

Die Frage „Was ist eigentlich ein Wort?“ ist analog der „Was ist eine Schachfigur?“<sup>159</sup>

Es ist also richtig zu sagen, dass Wittgenstein mithilfe von Regelausdrücken – den grammatischen Sätzen – den Sprachgebrauch beschreibt. Entscheidend ist, dass man die Funktion dessen richtig versteht: Es geht nicht darum, scheinbar existente implizite Regeln irgendwie abzubilden, sondern darum, grammatische Sätze *als Regeln einzusetzen* – um andere an den korrekten Gebrauch von Begriffen zu erinnern, um Missverständnisse aufzuklären, um nützliche Analogie vorzuschlagen, usw.

#### **1.4.1.4 Nützlichkeit und Adäquatheit**

Es stellt sich nun die Frage, was eigentlich einen Regelausdruck bzw. einen grammatischen Satz selbst angemessen oder richtig macht: Sofern wir nicht mit grammatischen Sätzen neue Begriffe einführen wollen, soll ja damit unsere tatsächliche Sprache beschrieben werden – und es soll darüber hinaus Wittgenstein zufolge sogar unkontrovers sein, was wir dabei behaupten. Worin besteht aber die Angemessenheit oder Richtigkeit einer Regelangabe als Beschreibung der tatsächlichen Sprache, wenn sie gerade nicht in der Übereinstimmung mit einer impliziten Regel bestehen kann?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die Kriterien dafür betrachten, dass wir einen grammatischen Satz akzeptieren – speziell beim Philosophieren müsste es darum gehen, unter welchen Bedingungen wir ihn als „Erinnerung“ an die gängige Sprachpraxis akzeptieren. *Ein*

---

<sup>158</sup> PU 81.

<sup>159</sup> PU 108.

Kriterium ist mit Sicherheit die Übereinstimmung mit dem Verhalten von SprecherInnen – wobei wir uns eher für unsere eigenen Verwendungsbereitschaften<sup>160</sup> als für empirische Beobachtungsdaten interessieren, denn wir erschließen und überprüfen ja die Regelangaben gerade dadurch, dass wir uns fragen, was wir (als SprecherInnen) in verschiedenen Situationen sagen würden. Wichtig ist auch die Frage, ob man den Regelausdruck als Instrument im Unterricht verwenden könnte – so werden ja grammatische Sätze von Wittgenstein mehrfach charakterisiert. Ob das möglich ist, scheint wiederum davon abzuhängen, ob man mit dem Satz jemandem erfolgreich vermitteln könnte, wie er oder sie ein Wort anzuwenden hat: Dabei scheint es auch erlaubt zu sein, zu Vereinfachungen zu greifen. In der Tat sind grammatische Sätze fast nie empirisch adäquat insofern, dass sie wirklich mit allen oder auch nur den gewöhnlichen Gebrauchsweisen übereinstimmen. Eigentlich müsste man daher, um eine Übereinstimmung zu gewährleisten, in jeden grammatischen Satz Spezifikationen einbauen.<sup>161</sup> Die grammatischen Sätze, die Wittgenstein in seiner Untersuchung verwendet, sind oft in dieser Hinsicht grob. Betrachten wir z. B. den Satz:

Nur von dem, was sich benimmt wie ein Mensch, kann man sagen, daß es Schmerzen hat.<sup>162</sup>

Das ist sehr unpräzise formuliert (welche Art von Benehmen zählt als menschliches?) und in vielen Interpretationen schlicht falsch: Ein Hund benimmt sich nicht wie ein Mensch insofern, als er z. B. nicht spricht und keine Beerdigungen veranstaltet. Trotzdem kann man natürlich von einem Hund sagen, dass er Schmerzen hat. Inwiefern kann der Satz trotzdem als Regel der Sprache verwendet werden? Insofern, als er darauf hinweist, dass bei Gegenständen, die dem Menschen *zu unähnlich* sind (wie etwa ein Stein), der Begriff des Schmerzes nicht mehr anwendbar ist. Was als zu unähnlich gilt, spezifiziert der Satz nicht. Seinen Zweck erreicht er trotzdem: auf den grammatischen Zusammenhang von Empfinden und Benehmen zu erinnern, den wir oft vernachlässigen, wenn wir philosophisch über Empfindungen reden. All das lässt sich aber erst aus dem Kontext der Bemerkung erschließen, in dem es genau um den Zusammenhang von Empfindung und Benehmen geht. Um zu verstehen, ob und inwiefern der Satz eine grammatische Regel ausdrückt, müssen wir also die spezifische Anwendungssituation kennen.

---

<sup>160</sup> Ich benutze den Begriff „Verwendungsbereitschaft“, um das zu bezeichnen, was wir zur Überprüfung grammatischer Sätze heranziehen. Wenn wir z. B. sagen: In Situation x würde ich den Begriff y so und nicht so anwenden, dann handelt es sich dabei um eine Verwendungsbereitschaft. Griesecke und Kogge haben sich mit der Frage befasst, inwieweit dieses Gedankenexperimenten mit Verwendungsbereitschaften ein echtes Experimentieren ist, worin man es mit einem irgendwie unabhängigen Erkenntnisgegenstand zu tun hat. Vgl. Kogge und Griesecke 2010.

<sup>161</sup> Ceteris-paribus- oder Normalitätsbedingungen reichen nicht aus: wie die Beispiele zeigen, sind Wittgensteins grammatische Sätze so grob, dass sie auch in vielen „normalen“ Situationen nicht gültig sind.

<sup>162</sup> PU 283.

Der Satz „Der Befehl befiehlt seine Befolgung“ hingegen wird von Wittgenstein mit einem etwas anderen Zweck angeführt; er steht im Kontext einer Diskussion des komplizierten Verhältnisses von Meinen und dem Gemeinten, einer Erwartung und ihrem Gegenstand, einem Wunsch und dem Gewünschten, etc. Wir neigen dazu, dieses Verhältnis falsch aufzufassen und uns z. B. darüber zu wundern, wie in einer Erwartung ein zukünftiger Zustand quasi schon vorweggenommen, irgendwie in der Erwartung enthalten sein kann.<sup>163</sup> Stattdessen will Wittgenstein deutlich machen, dass es sich um ein grammatisches Verhältnis handelt: Erwartungen werden typischerweise mithilfe einer Beschreibung des Erwarteten charakterisiert, und darin besteht die scheinbar rätselhaft starre Beziehung zwischen Erwartung und Erwartetem.<sup>164</sup> Ein ebensolches Verhältnis besteht zwischen einem Befehl und dem, was der Befehl befiehlt – seiner Befolgung. Bei dem Satz „Der Befehl befiehlt seine Befolgung“ handelt es sich also um einen grammatischen Satz. Wittgenstein macht das deutlich, indem er den Satz in einen Satz, der eindeutig von unserem Sprachgebrauch handelt, *übersetzt*. Die Angabe dieser Übersetzung ist nun selbst ein grammatischer Satz.

„Der Befehl befiehlt seine Befolgung.“ So kennt er seine Befolgung, schon ehe sie da ist? – Aber dies war ein grammatischer Satz und er sagt: Wenn ein Befehl lautet „Tu das und das!“, dann nennt man „das und das tun“ das Befolgen des Befehls.<sup>165</sup>

Dass sich der eine Satz in den anderen Satz übersetzen lässt, ist eine Regel der Sprache insofern, als man mithilfe dieser Übersetzung den ersten Satz besser versteht und damit den Charakter des Verhältnisses von einem Befehl und dessen Befolgung besser versteht. Dazu gehört z. B., dass man weiß, was man aus dem Satz nicht folgern darf: dass der Befehl seine Befolgung kennt, schon ehe sie da ist. Und die Idee, dass es sich bei Befehl und Befolgung um zwei unabhängig zu charakterisierende Phänomene handelt, die dann auf rätselhafte Weise starr verbunden sind, wird im selben Zuge als philosophisches Bild – verursacht durch problematische Denktendenzen, die mit Fehlinterpretationen grammatischer Sätze einhergehen – entlarvt.<sup>166</sup>

Ich denke, man muss in diesem Sinne grammatische Sätze von ihrem Zweck her verstehen. Sie dienen dazu, bestimmte Aspekte des Sprachgebrauchs zu lehren, auf Fehler hinzuweisen oder auf

---

<sup>163</sup> PU 437-465.

<sup>164</sup> Baker und Hacker sprechen hier von „internal relations“.

<sup>165</sup> PU 458.

<sup>166</sup> Siehe dazu auch PU 433: „Wenn wir einen Befehl geben, so kann es scheinen, als ob das Letzte, was der Befehl wünscht, unausgedrückt bleiben muß, da immer noch eine Kluft zwischen dem Befehl und seiner Befolgung bleibt. Ich wünsche etwa, daß Einer eine bestimmte Bewegung macht, etwa den Arm hebt. Damit es ganz deutlich wird, mache ich ihm die Bewegung vor. Dieses Bild scheint unzweideutig; bis auf die Frage: wie weiß er, daß *er diese Bewegung machen soll?* – Wie weiß er überhaupt, wie er die Zeichen, welche immer ich ihm gebe, gebrauchen soll? – Ich werde nun etwa trachten, den Befehl durch weitere Zeichen zu ergänzen, indem ich von mir auf den Andern deute, Gebärden der Aufmunterung mache, etc. Hier scheint es, als finge der Befehl zu stammeln an.“

den etablierten Gebrauch zu verweisen, um Missverständnisse zu beheben und philosophische Fehlkonzeptionen zu vermeiden. Nützlichkeitskriterien spielen also eine wichtige Rolle.

Klarerweise ist damit die Adäquatheitsbedingung nicht abgeschafft: Die grammatischen Sätze müssen mit dem Verhalten von SprecherInnen übereinstimmen. Insbesondere müssen wir selbst, als kompetente SprecherInnen, sie für richtig halten.<sup>167</sup> Dabei bringen wir unser eigene Fähigkeit zum Verwenden von Wörtern zum Einsatz: Wir überlegen, was wir in verschiedenen Situationen, oft sehr spezieller und ausgedacht-abstruser Art, für die angemessene Reaktion, die angemessene Beschreibung halten würden, wir vergegenwärtigen uns unsere eigenen Verwendungsbereitschaften.<sup>168</sup> Auf diese Weise erarbeiten und überprüfen wir die grammatischen Sätze.<sup>169</sup> Folgender Abschnitt liefert ein Beispiel für dieses Vorgehen: Wittgenstein will die (grammatische) Frage beantworten, ob es absurd ist, von einem Körper zu sagen, er habe Schmerzen.

Was ist das für eine Streitfrage: Ist es der *Körper*, der Schmerzen fühlt? – Wie ist sie zu entscheiden? Wie macht es sich geltend, daß es *nicht* der Körper ist? – Nun, etwa so: Wenn Einer in der Hand Schmerzen hat, so sagt's die *Hand* nicht (außer sie schreibt's),

---

<sup>167</sup> Aus diesem Grund ist es auch für die grammatischen Sätze innerhalb philosophischer Untersuchungen wesentlich, dass derjenige, dem damit geholfen werden soll, sie selbst als richtige Beschreibung des bzw. seines Sprachgebrauchs anerkennt: Es ist ein Kriterium, dass derjenige, der das Problem hat, die Regeln anerkennt, d. h. dass er damit seine eigene Sprachpraxis richtig beschrieben sieht. Vgl. Baker 2004d, S. 105 und Read 2010.

<sup>168</sup> Griessecke und Kogge haben überzeugend dafür argumentiert, dass dieses Austesten unserer eigenen Verwendungsbereitschaften als ein Experimentieren anzusehen ist. Das „epistemische Ding“ ist dabei z. B. der Begriff, dessen Verwendungsmöglichkeiten wir abklopfen möchten. „Welche ‚Wirklichkeit‘ wird durch grammatische Betrachtung erforscht?“, fragen Griessecke und Kogge. Und antworten: „Ginge es nur um den gegebenen faktischen Gebrauch, so würde zum Rätsel, wozu das Erfinden von Fällen und Zwischengliedern, wozu deren kunstvolles Arrangement mit gewöhnlichen Verwendungen nützlich sein sollte. Die Realität der durchschnittlichen Verwendung wäre ja viel eher einer soziolinguistischen Erhebung zugänglich, die – eventuell ebenfalls durch Experimente – das Material unserer jeweiligen sozialen Sprachkompetenz erforschte. Doch um dieses Material geht es nicht bei der grammatischen Betrachtung; es geht in ihr nicht darum zu erkunden, welcher Anteil einer Sprachgemeinschaft welchen Begriff in welchen Weisen gebraucht, sondern darum, in welcher Weise der Begriff sich gebrauchen lässt. Doch inwiefern kann diese Möglichkeit als empirische Wirklichkeit betrachtet werden, die experimentell zu erforschen ist? Wittgensteins Beispiel für ein Experimentieren durch Vorstellungen war die Situation ‚wie begrüße ich N?‘ Fragt man, was hier erkundet wird, so heißt die Antwort: eine Verhaltensroutine, die im alltäglichen Leben nicht bewusst wird, die aber durch ausdrückliche Vergegenwärtigung vor sich gebracht werden kann. Wie wir angedeutet haben, bereitet dieses Beispiel der Auffassung der grammatischen Betrachtung als experimentelles Verfahren zwar das Feld, bleibt aber selbst ein Hybrid. Denn obschon hier durch Gedanken experimentiert wird, ist das, worauf sich das Erkenntnisstreben richtet, nicht ein Gedanklich-Begriffliches. Modifizieren wir das Beispiel nun so, dass es um den Begriff des Begrüßens, also um die Frage geht: Was würde ich (noch) als Begrüßung auffassen, dann gelangen wir ins genuine Feld der Versuche durch grammatische Betrachtung. Es ginge dann z.B. darum, ob und unter welchen Umständen es eventuell mit dem Konzept des Begrüßens vereinbar wäre, wenn N mir die Hand zum Gruß stoßartig mit ausgetrecktem Arm reichte. Gegenstand der grammatischen Untersuchung wäre hier nicht eine Verhaltensdisposition, sondern die Begründungen und Kriterien, die in der Situation eine Rolle spielen.“ (Kogge & Griessecke 2010)

<sup>169</sup> Vgl. auch PU 340: „Wie ein Wort funktioniert, kann man nicht erraten. Man muß seine Anwendung *ansehen* und daraus lernen.“ Und in PU 592 fordert Wittgenstein dazu auf, sich verschiedene Situationen und Gespräche auszudenken und zu überlegen, wie der Satz, um den es gerade geht, „in ihnen ausgesprochen wird.“

und man spricht nicht der Hand Trost zu, sondern dem Leidenden; man sieht ihm in die Augen.<sup>170</sup>

Der letzte Satz beschreibt unsere Verwendungs- bzw. Verhaltensbereitschaften mit dem Zweck, die Frage zu klären, ob Körper Schmerzen haben können. Die Antwort fällt negativ aus. Wir könnten das in dem grammatischen Satz ausdrücken: Körper können keine Schmerzen haben, Menschen (und andere Tiere) haben sie.

Ein anderes Beispiel für die Erarbeitung und Überprüfung grammatischer Sätze anhand von Sprecherverhalten bzw. Verwendungsbereitschaften ist die umfangreiche Untersuchung des Begriffs des Lesens (PU 156-178), in der es an einer Stelle heißt:

Aber wir sind, wenn wir darüber nachdenken, versucht zu sagen: das einzig wirkliche Kriterium dafür, daß Einer *liest*, ist der bewußte Akt des Lesens, des Ablesens der Laute der Laute von den Buchstaben. „Ein Mensch weiß doch, ob er liest, oder nur vorgibt zu lesen!“<sup>171</sup>

Ist das eine gute Regel für den Begriff „Lesen“? Im Anschluss malt Wittgenstein verschiedene Fälle aus und überlegt, was wir jeweils sagen würden, mit dem Ziel, dies zu überprüfen. So schreibt er z. B.:

Denke dir aber diesen Fall: Wir geben Einem, der fließend lesen kann, einen Text zu lesen, den er nie zuvor gesehen hat. Er liest ihn uns vor – aber mit der Empfindung, als sage er etwas Auswendiggelerntes (dies könnte die Wirkung irgendeines Giftes sein). Würden wir in einem solchen Falle sagen, er lese das Stück nicht wirklich? Würden wir hier also seine Empfindungen als Kriterium dafür gelten lassen, ob er liest oder nicht?<sup>172</sup>

Ich denke, dass die Antwort auf diese Frage „nein“ lautet. Damit zeigt sich, dass der obige Vorschlag für einen grammatischen Satz über das Lesen höchstens begrenzte Reichweite hat – man mag ihn teilweise erfolgreich als Regel einsetzen (dazu lassen sich durchaus Verwendungsmöglichkeiten vorstellen). Wenn wir ihn aber als Regel für *alle* Fälle von Lesen auffassen, führt er uns in die Irre bzw. in eine Fehlkonzeption des Begriffs „lesen“.

Solche Überprüfungsmanöver bilden einen wichtigen Bestandteil von Wittgensteins grammatischer Arbeit. In diesem Sinne muss also, was als richtig und was als falsch in der Sprache gelten kann, anhand des Verhaltens bzw. der (ihnen selbst zugänglichen) Verwendungsbereitschaften von SprecherInnen überprüft werden.

---

<sup>170</sup> PU 286.

<sup>171</sup> PU 159.

<sup>172</sup> PU 160.

Natürlich sind die eigenen Verwendungsbereitschaften nicht als solche notwendigerweise verlässlich – wir setzen dabei schon voraus, dass wir kompetente SprecherInnen sind und die in Frage stehenden Begriffe richtig beherrschen. Wir können aber von außen korrigiert werden. Da es sich bei den philosophisch interessanten Begriffen aber meist um zentrale Ausdrücke der Sprache und nicht um solche, die ein Expertenwissen erfordern, handelt, kann man dem eigenen Urteil dabei im Normalfall vertrauen.<sup>173</sup>

Wenn man jetzt noch fragt, wie Nutzen- und Adäquatheitsbedingungen zusammenhängen, kann die Antwort meines Erachtens so lauten: Ein grammatischer Satz dient einem bestimmten Zweck, z. B. dem, bestimmte Aspekte der Sprache zu erhellen, oder dem, eine Fehlkonzeption zu entlarven, oder dem, ein Missverständnis auszuräumen. Er hat dabei bestimmten Adäquatheitsbedingungen zu genügen: Kompetente SprecherInnen müssen ihn als richtig beurteilen, ihre Verwendungsbereitschaften müssen damit übereinstimmen – *wobei die Richtigkeit bzw. die Art und der Grad der nötigen Übereinstimmung auch von dem Zweck des Satzes abhängt*: Idealisierende, durch Einzelfälle widerlegbare grammatische Sätze können nämlich hervorragende Mittel im Unterricht sein. Sie können uns in anderen Fällen – gerade beim Philosophieren – aber auch in die Irre führen. Um genau so einen Satz handelt es sich z. B. bei dem Satz „Ein Mensch weiß doch, ob er liest, oder nur vorgibt zu lesen!“ Der Satz weist, wie auch der Satz „Nur du kannst wissen, ob die Absicht hattest“ auf wichtige Aspekte eines Begriffs hin – ihn zu äußern, ist also in einigen Fällen durchaus angebracht. Allerdings ist er auch gefährlich, weil wir nun geneigt sind, das Lesen an eine bestimmte innere Empfindung zu knüpfen, bzw. Absichten als privat aufzufassen. Um das zu vermeiden, müssen wir andere grammatische Sätze anführen – z. B. darauf hinweisen, was wir in Situationen sagen würden, an die wir zunächst nicht gedacht hatten –, um auf andere, abweichende Aspekte der Sprache aufmerksam zu machen. Diese Hinweise können wiederum vereinfachend sein: Ihre Angemessenheit bestimmt sich durch ihren Zweck. Und oft müssen wir uns auch des grammatischen Charakters von Sätzen bewusst werden – dazu dienen unter anderem grammatische Sätze *über* grammatische Sätze. Die Angebrachtheit solcher Aussagen darüber, was ein bestimmter Satz bedeutet (vgl. das Befehl-Beispiel) bzw. wie er eingesetzt wird, wird oft nicht daran gemessen, ob wir eine entsprechende Übersetzung oder Verwendung in der Tat vornehmen oder auch nur vornehmen würden (wer würde schon jemandem das Wort ‚Absicht‘ erklären mithilfe des Satzes „Nur du kannst wissen, ob du die

---

<sup>173</sup> Wobei es da interessante Forschung zu Unterschieden zwischen Menschen gibt; Stephen Stich und Stephen Buckwalter wollen z. B. herausgefunden haben, dass Frauen statistisch gesehen den Wissensbegriff anders verwenden und verstehen als Männer: mehr Frauen als Männer würden in den Gettier-Fällen sagen, dass die betreffenden Personen Wissen haben. Siehe Buckwalter & Stich 2010.

Absicht hattest“?), sondern daran, ob sie uns bei einem bestimmten Verständnisproblem weiterhilft.<sup>174</sup>

#### **1.4.1.5 Grammatik, Übersichtlichkeit und Vollständigkeit**

Wittgenstein strebt eine übersichtliche Darstellung der Grammatik an, so geht aus dem bereits zitierten Abschnitt 122 hervor. Wie kann das nun verstanden werden? Hacker geht davon aus, dass wir übersichtliche Darstellungen bestimmter Sprachbereiche anfertigen können.<sup>175</sup> Er schreibt:

Providing such a perspicuous representation of some segment of our language, elucidating the conceptual forms and structures of some domain of human thought, is a positive, constructive achievement that is complementary to the critical and destructive task of shattering philosophical illusion, destroying philosophical mythology, and dispelling conceptual confusion.<sup>176</sup>

Insofern die grammatischen Sätze uns bestimmte Aspekte des Sprachgebrauchs verdeutlichen und z. B. einseitige Auffassungen bestimmter Phänomene korrigieren helfen, könnte man in diesem Sinne tatsächlich sagen, dass sie eine übersichtliche Darstellung eines bestimmten Segments der Sprache geben. Von Savigny benutzt den Begriff „Muster“, um die Struktur des Gebrauchs philosophisch interessanter Begriffe zu charakterisieren. So bilde z. B. das Verstehen

ein Muster [...], das Verhaltenselemente, Begleitumstände, Reaktionen anderer und Bestandteile des weiteren Kontext einschließt. Dieses Muster zu beherrschen ist eine erworbene Fähigkeit; sie beruht auf der gleichen Grundlage wie das Beherrschen unzähliger weiterer Muster, die zu lernen für soziale Lebewesen lebenswichtig ist.<sup>177</sup>

Eine übersichtliche Darstellung könnte dann einen Überblick über ein solches Muster bereitstellen und auf diese Weise einen Begriff erhellen bzw. Missverständnisse ausräumen. Von Savigny hält den Exkurs über das Lesen in den PU (156-178) für eines von wenigen Beispielen

---

<sup>174</sup> Im Verständnis von grammatischen Sätzen liegt ein Streitpunkt zwischen erhellenden und therapeutischen InterpretInnen Wittgensteins. Backer/Hacker und Hacker markieren die eine Seite des Disputs mit ihrer Annahme, Kuusela und der späte Baker die andere. Mit den in diesem Abschnitt präsentierten Überlegungen folge ich in einigen Hinsichten Baker und Kuusela, widerspreche Kuusela aber in folgendem Punkt: Kuusela glaubt, dass man sagen muss, dass man nie Regeln der Sprache angibt, sondern nur den Sprachgebrauch mit möglichen Sprachen, die durch die Regelangaben beschrieben werden, *vergleicht*. Damit entgeht man natürlich dem – was als Problem erscheinen könnte – dass so disparate, jeweils idealisierte und möglicherweise sich widersprechende grammatische Sätze gleichermaßen Regeln der Sprache ausdrücken. Es gibt auch Abschnitte bei Wittgenstein, die diese Interpretation nahelegen, siehe insbesondere PU 81. Ich denke allerdings, dass es eine normale und in den meisten Fällen unproblematische Redeweise über ‚Regeln‘ gibt, zu der gehört, dass wir Regeln der Sprache angeben. Wir dürfen das nur nicht missverstehen und z. B. glauben, dass wir dabei unabhängig existierende Entitäten beschreiben. Mit Baker/Hacker und Hacker bin ich allerdings auch nicht völlig einverstanden, da sie zu dem letzteren Missverständnis neigen. Siehe insb. Kuusela 2008, Abschnitte 3.3-3.7.

<sup>175</sup> Das ist einer der wichtigsten Punkte in der Kritik der therapeutischen Interpreten an den erhellenden, deren Hauptrepräsentant Hacker ist. Siehe z. B. Kuusela 2008, S. 111 ff., Hutchinson & Read 2008.

<sup>176</sup> Hacker 2001b, S. 37.

<sup>177</sup> V. Savigny 1996, S. 265

für eine übersichtliche Darstellung in den PU.<sup>178</sup> Wittgenstein untersucht darin die Verwendung des Begriffs „lesen“ in verschiedenen Umständen und anhand verschiedener Gedankenexperimente, um letztlich damit den Begriff des Verstehens zu erhellen.<sup>179</sup> Seine Betrachtungen zeigen, dass wir „das Wort ‚Lesen‘ für eine Familie von Fällen“ verwenden.

Und wir wenden unter verschiedenen Umständen verschiedene Kriterien an dafür, daß  
Einer liest.<sup>180</sup>

Eine Darstellung dieser Umstände und Kriterien macht uns so das Verwendungsmuster des Wortes „Lesen“ übersichtlich.

In diesen Fällen können wir also sagen, dass die übersichtliche Darstellung Übersicht über die Grammatik bzw. den Sprachgebrauch schafft. Nun lauert hier allerdings eine Gefahr: Man könnte vermuten, dass eine übersichtliche Darstellung desto besser ist, je umfassender sie ist. Je mehr mögliche Umstände sie berücksichtigt, je feinere Verwendungsregeln sie angibt, desto mehr würde sie uns nützen. Die beste übersichtliche Darstellung wäre dann eine, die den Sprachgebrauch in einem bestimmten Bereich oder sogar insgesamt *vollständig* darstellte.

Baker und Hacker scheinen in ihrem Kommentar zu den PU davon auszugehen, dass eine vollständige Darstellung für einen Sprachbereich möglich ist.<sup>181</sup> In *Insight and Illusion* gesteht Hacker zu, dass Wittgenstein selbst keine Systematizität und keine Vollständigkeit angestrebt habe, weil es ihm immer nur um die Kritik von Scheinproblemen gegangen sei. Das heiße aber nicht, dass es unmöglich sei, eine umfassende grammatische Darstellung zu erreichen:

The fact that Wittgenstein found the primary point of achieving a survey in dispelling a metaphysical illusion in no way debar others from seeking a comprehensive survey of a segment of grammar which goes far and beyond what is necessary for purely therapeutic purposes.<sup>182</sup>

Eine übersichtliche Darstellung ist für Hacker dann

a rearrangement of the rules of grammar that lie open to view, but are not readily taken in as a whole. They *become surveyable* by such a rearrangement.<sup>183</sup>

---

<sup>178</sup> V. Savigny 1996, S. 266

<sup>179</sup> Wittgenstein kündigt den Exkurs über das Lesen folgendermaßen an: „Ich wollte also sagen: Wenn er plötzlich weiter wußte, das System verstand, so hatte er vielleicht ein besonderes Erlebnis – welches er etwa beschreiben wird, wenn man ihn fragt ‚Wie war das, was ging da vor, als du das System plötzlich begriffst?‘, ähnlich wie wir es oben beschrieben haben – das aber, was ihn für uns berechtigt, in so einem Fall zu sagen, er verstehe, er wisse weiter, sind die Umstände, unter denen er ein solches Erlebnis hatte.“ (PU 155)

<sup>180</sup> PU 164.

<sup>181</sup> Sie schreiben, es ginge um „surveying all the uses and applications of words, phrases and sentences in a given domain of thought that give rise to philosophical perplexity.“ (Baker & Hacker 1980), zitiert aus Kuusela 2008, S. 228.

<sup>182</sup> Hacker 1972, S. 141

<sup>183</sup> Hacker 2001a, S. 341, Unterstreichung von mir, F. S.

Diese Idee einer vollständigen Darstellung der grammatischen Regeln in einem bestimmten Bereich ist nun allerdings unverträglich mit dem hier entwickelten Verständnis von Regeln. Regeln konnten demnach nicht als Dinge verstanden werden, die irgendwie unabhängig existierten und in diesem Sinne zweck- und kontextunabhängig richtig oder falsch beschrieben werden könnten. Regelangaben sind Instrumente zu bestimmten Zwecken: zum Unterricht und zur Erhellung bestimmter Aspekte des Sprachgebrauch. Sobald man sich unter Regeln keine unabhängig von unserer Beschreibung existierenden Entitäten vorstellt, gibt es kein Kriterium mehr für Vollständigkeit, bzw. es ist unklar, was eine vollständige Darstellung von Regeln sein sollte.<sup>184</sup> Der einzige Sinn, der dem gegeben werden könnte, wäre: eine Liste von Regelangaben bzw. grammatischen Sätzen, die *für alle möglichen Zwecke* die richtigen Regelangaben bereithält. Aber auch da wüsste man erstens nie, ob man sie hat, weil man nie weiß, was für neue Probleme und Verwirrungen noch auftauchen könnten.<sup>185</sup> Zweitens würde eine solche umfangreiche Liste kaum etwas helfen, weil man daraus wieder die jeweiligen Sätze ausfindig machen müsste, die bei einem aktuellen Problem helfen können. Eine vollständige Angabe von Regeln kann also nicht das Ziel sein. Übersichtliche Darstellungen müssen und können nicht an einem Vollständigkeitsideal gemessen werden. Das konkrete philosophische Problem oder die zu klärende Frage bestimmen, was für Regeln wir angeben und welche Zusammenhänge wir hervorheben.<sup>186</sup>

### 1.4.2 Vergleiche, Denkaufforderungen, Illustrationen

Eine weitere Konsequenz daraus, den Zweck der Untersuchung so in den Vordergrund zu rücken, betrifft die Frage, was überhaupt als grammatische *Bemerkung* gilt – bisher habe ich ja fast

<sup>184</sup> Baker schreibt: „The very idea of [...] a *complete* semantic rule for each expression of language is incoherent.“ (Baker 1981, S. 260)

<sup>185</sup> Kuusela schreibt: „Given that new philosophical problems may always arise, the totality made up of such problems is indeterminate not only in practice, but in principle. This, however, means that *the* philosophical order of language postulated by Baker and Hacker is unspecifiable, too. As long as no determinate sense is given to the locution ‘all philosophical problems’, no criteria have been determined for what counts as establishing the ultimate philosophical order of language that solves them. Hence, just like the *Tractatus*’ complete analysis of concepts, the ultimate philosophical order postulated by Baker and Hacker is an unattainable ideal.“ (Kuusela 2008, S. 91)

<sup>186</sup> Vgl. PU 132: „Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung. Wir werden zu diesem Zweck immer wieder Unterscheidungen *hervorheben*, die unsre gewöhnlichen Sprachformen leicht übersehen lassen.“

Baker und Hacker interpretieren die Stelle anders: Ihrer Meinung nach gibt zwar verschiedene mögliche Ordnungen, aber nur eine philosophisch relevante: „The order it seeks is not the only proper one. The grammarian or philologist arranges linguistic data quite differently, for quite different purposes. The order philosophy seeks to establish is guided by the purpose of resolving philosophical or conceptual problems.“ (Baker & Hacker 1980, S. 484, zitiert aus Kuusela 2008, S. 89).

Ich denke, dass die vorhergehenden Überlegungen zeigen, dass diese Interpretation nicht plausibel ist. Siehe auch Kuusela 2008, S. 89 ff.

ausschließlich grammatische *Sätze* betrachtet. Gerade unter einer „übersichtlichen Darstellung“ können aber ganz verschiedene Instrumente der grammatischen Untersuchung verstanden werden. Der Begriff wird von Wittgenstein vor allem funktional definiert; in dem zentralen Abschnitt 122 heißt es:

Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ‚Zusammenhänge sehen‘. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*.

„Zusammenhänge sehen“ kann darin bestehen, verschiedene Fälle als unter *einen* Begriff fallend zu erkennen und so z. B. den Begriff besser zu verstehen.<sup>187</sup> Aber mit Sicherheit geht es auch um Zusammenhänge zwischen *verschiedenen* Begriffen, um Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen den Verwendungen verschiedener Ausdrücke. Hier ist ein Beispiel:

Die Grammatik des Wortes „wissen“ ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte „können“, „imstande sein“. Aber auch eng verwandt der des Wortes „verstehen“. (Eine Technik ‚beherrschen‘.)<sup>188</sup>

Das „Finden und Erfinden von *Zwischengliedern*“ könnte ferner dazu dienen, solche Zusammenhänge aufzuzeigen – unter anderem durch Betrachtung bestimmter Anwendungsfälle oder konstruierter Gedankenexperimente. In folgendem Abschnitt wird deutlich, wie Betrachtungen verschiedener verwandter Fälle zum Verständnis der Grammatik eines Begriffs, hier des Begriffs „verstehen“ beitragen sollen:

- (a) „Ein Wort verstehen“, ein Zustand. Aber ein *seelischer* Zustand? – Betrübnis, Aufregung, Schmerzen, nennen wir seelische Zustände. Mache diese grammatische Betrachtung: Wir sagen  
„Er war den ganzen Tag betrübt.“  
„Er war den ganzen Tag in großer Aufregung.“  
„Er hatte seit gestern ununterbrochene Schmerzen.“  
Wir sagen auch „Ich verstehe dieses Wort seit gestern.“. Aber „ununterbrochen“? – Ja, man kann von einer Unterbrechung des Verstehens reden. Aber in welchen Fällen? Vergleiche: „Wann haben deine Schmerzen nachgelassen?“ und „Wann hast du aufgehört, das Wort zu verstehen?“  
(b) Wie, wenn man fragte: Wann *kannst* du Schach spielen? Immer? oder während du einen Zug machst? Und während jedes Zuges das ganze Schach? – Und wie seltsam, daß Schachspielenkönnen so kurze Zeit braucht, und eine Partie so viel länger.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Darum geht es in Abschnitt 92, in dem auch von „Ordnen“ die Rede ist: „Dies drückt sich aus in der Frage nach dem *Wesen* der Sprache, des Satzes, des Denkens. – Denn wenn wir auch in unsern Untersuchungen das *Wesen* der Sprache – ihre Funktion, ihren Bau – zu verstehen trachten, so ist es doch nicht *das*, was diese Frage im Auge hat. Denn sie sieht in dem *Wesen* nicht etwas, was schon offen zutage liegt und was durch Ordnen *übersichtlich* wird. Sondern etwas, was *unter* der Oberfläche liegt.“ (PU 92)

Dazu schreibt Kuusela: „In this case the goal of arranging is evidently to make the concept of language perspicuous by enabling one to have a clear view of the various kinds of cases that fall under this concept and how they relate to each other. In § 92 Wittgenstein also contrasts the method of perspicuous presentation by means of arranging with the search for a unifying characteristic that provides a key to the essence of language.“ (Kuusela 2008, S. 236)

<sup>188</sup> PU 150.

<sup>189</sup> Unnummerierter Abschnitt bei PU 150.

Auch auf diese Weise kann also Grammatik „übersichtlich“ gemacht werden: indem die Verwendungen verschiedener Ausdrücke in verschiedenen Situationen zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Ein weiteres Instrument wird von Wittgenstein hier erläutert:

Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache, – gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als Vergleichsobjekte, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unserer Sprache werfen sollen.<sup>190</sup>

Bei diesen klaren und einfachen Sprachspielen handelt es sich meiner Ansicht nach unter anderem um die ausgedachten Sprachen, die Wittgenstein am Anfang der PU benutzt, um das Augustinische Sprachbild zu diskreditieren.

So wie Vergleiche zwischen der tatsächlichen Sprache und ausgedachten Sprachen eine erhellende Funktion haben können, so gilt das auch für Vergleiche zwischen verschiedenen Bereichen der tatsächlichen Sprache bzw. den Verwendungsweisen verschiedener Begriffe. So schreibt Wittgenstein z. B.:

Gedankenloses und nicht gedankenloses Sprechen ist zu vergleichen dem gedankenlosen und nicht gedankenlosen Spielen eines Musikstücks.<sup>191</sup>

Die Grammatik des Ausdrucks „Ich wollte damals sagen...“ ist verwandt der des Ausdrucks „Ich hätte damals fortsetzen können“.  
Im einen Fall die Erinnerung an eine Absicht, im andern, an ein Verstehen.<sup>192</sup>

Auf diese Weise macht Wittgenstein auf bestimmte Aspekte der Grammatik von Ausdrücken aufmerksam; um den Sinn der Bemerkungen zu verstehen, muss man wiederum den Kontext hinzuziehen.<sup>193</sup> Alle Vergleiche unterliegen, wie die grammatischen Sätze, sowohl Nützlichkeits- als auch Adäquatheitskriterien: Ein Vergleich ist angemessen, wenn er bei einem Problem oder einer Frage weiterhilft; die verglichenen Begriffe bzw. Phänomene müssen sich aber auch tatsächlich in den für die Frage relevanten Hinsichten ähneln, was durch grammatische Untersuchungen, wie bereits beschrieben, überprüft werden kann. Im zweiten Teil der PU

---

<sup>190</sup> PU 130.

<sup>191</sup> PU 341.

<sup>192</sup> PU 660.

<sup>193</sup> Im Umkreis der ersten Bemerkung geht es um die Zusammenhänge von Denken, Meinen und Sprechen; und Wittgenstein will mit dem Vergleich meines Erachtens die Vorstellung unterminieren, dass beim nicht gedankenlosen Sprechen (bzw. bei dem Sprechen, bei dem man meint, was man sagt) zweierlei vorgeinge, dass nämlich das äußerliche Sprechen durch einen inneren Vorgang begleitet würde, ohne den es gedankenlos wäre.

versucht Wittgenstein beispielsweise herauszubringen, in welchen Hinsichten das „Sehen als...“ dem Sehen ähnlich ist, und in welchen Hinsichten es eher ein Denken bzw. ein Deuten ist.<sup>194</sup>

Oft bestehen Wittgensteins Bemerkungen gar nicht aus Feststellungen, sondern aus Fragen oder Denk-Aufforderungen. Auch hier gebe ich einige Beispiele:

Denk doch einmal garnicht an das Verstehen als ‚seelischen Vorgang‘! – Denn *das* ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich: in was für einem Fall, unter was für Umständen sagen wir denn ‚Jetzt weiß ich weiter‘? <sup>195</sup>

Schau einen Stein an und denk dir, er hat Empfindungen!<sup>196</sup>

Man könnte sich auch so einen Unterricht [einen, der einen lehrt, nach einer Inspiration zu handeln] in einer Art von Arithmetik denken. Die Kinder können dann, ein jedes auf seine Weise, rechnen – solange sie nur auf die eigene Stimme horchen und ihr folgen. Dieses Rechnen wäre wie ein Komponieren.<sup>197</sup>

Stell dir Menschen vor, die nur laut denken könnten! (Wie es Menschen gibt, die nur laut lesen können.)<sup>198</sup>

Auch das gehört also zur grammatischen Untersuchung: Aufforderungen zu bestimmten Denküben, Vorstellungen, Gedankenexperimenten. Auch dadurch sollen grammatische Aspekte der gerade untersuchten Begriffe (Verstehen, Empfindung, Kopfrechnen, Denken) deutlich werden, auf ganz verschiedene Weisen: Bei dem Versuch, sich vorzustellen, dass ein Stein Empfindungen hat, wird man auf die Wichtigkeit äußerer Kriterien für die Zuschreibung von Empfindungen aufmerksam.<sup>199</sup> Wenn man sich Menschen vorstellt, die nur laut denken können, erkennt man, dass deren Begriff vom Denken ganz anders aussehen würde als unserer, und damit lernt man etwas über unseren Begriff des Denkens – dass z. B. nicht alles, was wir Denken nennen, aus einer Art innerem Vorsprechen von Sätzen besteht, die man auch laut aussprechen könnte.<sup>200</sup>

---

<sup>194</sup> PU II, S. 518 ff.

<sup>195</sup> PU 154.

<sup>196</sup> PU 284.

<sup>197</sup> PU 231.

<sup>198</sup> PU 331.

<sup>199</sup> Wittgenstein fasst diese Erfahrung, das Ergebnis der Denkübung, wie folgt zusammen: „Schau einen Stein an und denk dir, er hat Empfindungen! – Man sagt sich: Wie konnte man auch nur auf die Idee kommen, einem *Ding* eine *Empfindung* zuzuschreiben? Man könnte sie ebensogut einer Zahl zuschreiben! – Und nun schau auf eine zappelnde Fliege, und sofort ist diese Schwierigkeit verschwunden und der Schmerz scheint hier *angreifen* zu können, wo vorher alles gegen ihn, sozusagen *glatt* war. / Und so scheint uns auch ein Leichnam dem Schmerz gänzlich unzugänglich. – Unsre Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsre Reaktionen sind verschieden. – Sagt Einer: ‚Das kann nicht einfach daran liegen, daß das Lebendige sich so und so bewegt und das Tote nicht.‘ – so will ich ihm bedeuten, hier liege ein Fall des Übergangs ‚von der Quantität zur Qualität‘ vor.“ (PU 284)

<sup>200</sup> Es geht meines Erachtens bei diesem Gedankenexperiment darum, die Idee zu kritisieren, die im Abschnitt davor ausgesprochen wird: „Ist Denken eine Art Sprechen? Man möchte sagen, es ist das, was denkendes Sprechen vom gedankenlosen Sprechen unterscheidet. – Und da scheint es eine Begleitung des Sprechens zu sein. Ein Vorgang, der vielleicht auch etwas anderes begleiten, oder selbständig ablaufen kann.“ (PU 330)

Als letztes möchte ich noch ein weiteres Mittel der grammatischen Untersuchung nennen, neben grammatischen Sätzen, Vergleichen und Denkaufforderungen: Bildhafte Ergebnisdarstellungen. Darunter möchte ich Sätze fassen, die so metaphorisch oder illustrativ sind, dass es komisch wäre, sie als Angaben von Regeln der Sprache zu verstehen. Gleichwohl beschreiben sie meiner Ansicht nach den Sprachgebrauch; bloß eben auf eine besondere Weise. Beispiele sind:

Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.<sup>201</sup>

In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung.<sup>202</sup>

Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.<sup>203</sup>

Ich verzichte darauf, auch diese Beispiele zu erläutern, weil ich dafür wiederum den jeweiligen Kontext ausführlich darstellen müsste. Ich denke außerdem, dass es nicht möglich ist, genau dasselbe, was diese Sätze mithilfe von bildhafter Sprache ausdrücken, in anderer Form – z. B. in Form ‚normaler‘ grammatischer Sätze – zu sagen. Gerade durch ihre Bildhaftigkeit tragen sie zur grammatischen Untersuchung in Wittgensteins Sinne bei: Sie helfen dabei, die in Frage stehenden Phänomene auf eine andere Weise zu betrachten. Diese Funktion werde im im Folgenden noch genauer erläutern.<sup>204</sup>

### ***1.4.3 Zweck der grammatischen Bemerkungen***

Was ist nun der philosophische Gewinn einer solchen Untersuchung des Sprachgebrauchs, wie sie in Wittgensteins grammatischen Bemerkungen geschieht? Die direkten Zwecke sind mehrfach genannt worden. Aber was haben wir als PhilosophInnen davon, wenn wir die Grammatik von Begriffen überblicken, auf Aspekte derselben hingewiesen werden, die Zusammenhänge verschiedener Ausdrücke erkennen, den Sprachgebrauch besser verstehen, in der richtigen Verwendung von Ausdrücken unterrichtet werden, oder ein Phänomen anders ansehen?

#### ***1.4.3.1 Negatives Projekt: Keine Sprachpolizei, sondern Selbstprüfung***

Manche InterpretInnen haben behauptet, es ginge Wittgenstein bei der Beschreibung des Sprachgebrauchs darum, Scheinprobleme als solche zu entlarven, indem er deutlich macht, dass

---

<sup>201</sup> PU 18.

<sup>202</sup> PU 445.

<sup>203</sup> PU II, S. 496.

<sup>204</sup> Rolf Wiggershaus schreibt: „Der Gestus von Wittgensteins Philosophieren ist: Sieh hin und sieh es einmal so an! Die *Philosophischen Untersuchungen* sind von Anfang an ein Einüben des Sinns für Sinn-Bedingungen durch das Vorführen und Durchprobieren von Sprachspielen, an denen die Relevanz der Umstände, Umgebungen, Situationen für den Sinn von Zeichen und Handlungen demonstriert wird.“ (Wiggershaus 2000, S. 108)

ihre Formulierungen sinnlos sind. Es ist zudem ein von vielen gehegtes Vorurteil gegenüber Wittgenstein, dass er den ernsthaften PhilosophInnen mithilfe von Hinweisen auf grammatische Möglichkeiten und Unmöglichkeiten das Fragen oder das Denken verbiete, indem er bestimmte Fragen oder Thesen als sinnlos hinstelle. Ähnlich charakterisieren auch Baker und Hacker Wittgensteins Methode – freilich ohne den eben angedeuteten kritischen Unterton:

Grammar, as Wittgenstein understood the term, is the account book of language (PG87). Its rules determine the limits of sense, and by carefully scrutinizing them the philosopher may determine at what point he has drawn an overdraft on Reason, violated the rules for the use of an expression and so, in subtle and not readily identifiable ways, traversed the bounds of sense.<sup>205</sup>

Meines Erachtens liegen Baker und Hacker hier falsch. Meine zuvor angestellten Überlegungen zu Regeln implizieren bereits, dass Wittgensteins grammatische Bemerkungen keine solche Rolle einer allgemeinen Sprachpolizei spielen können, auch wenn viele seiner Aussagen so etwas nahelegen.<sup>206</sup> Es gibt nicht *die* Regeln, die festlegen, was sinnvoll ist und was nicht. Wittgenstein behauptet außerdem nie, dass bestimmte Fragen oder Problemstellungen schlicht sinnlos sind. Freilich gibt es Fragen, die sich durch eine grammatische Untersuchung auflösen. Die Auflösung ergibt sich aber nicht dadurch, dass ihre Formulierung quasi *ex cathedra* mit Berufung auf vermeintliche Regeln der Sprache, die demjenigen, der die Frage äußert, nicht bewusst sind, ausgeschlossen wird. Stattdessen muss die Sinnlosigkeit oder auch Witzlosigkeit der Frage durch mühsames Aufzeigen der relevanten Aspekte der betroffenen Ausdrücke vom Fragenden selbst *eingesehen* werden. Das ist der Zweck, dem die sorgfältige grammatische Untersuchung dient. Bloße Denkverbote würden niemanden zufriedenstellen; sie würden auch Wittgensteins eigenem Anspruch nicht gerecht werden, den er hier formuliert:

Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.  
Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.  
[...]  
Es gibt nicht *eine* Methode in der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.<sup>207</sup>

An anderer Stelle hat Wittgenstein eine dieser Methoden auf eine Weise charakterisiert, die ebenfalls einen bestimmten Dogmatismus nahelegt, der viel kritisiert wurde:

---

<sup>205</sup> Baker & Hacker 1985, S. 55.

<sup>206</sup> Wittgenstein bezeichnet an mehreren Stellen bestimmte Sätze als sinnlos oder unsinnig, z. B. in PU 246, 408, 498-500; und er sagt: „Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen.“ (PU 464)

<sup>207</sup> PU 133.

Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – „Wissen“, „Sein“, „Gegenstand“, „Ich“, „Satz“, „Name“ – und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? –  
*Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.<sup>208</sup>

Hier könnte man wiederum vermuten, dass Wittgenstein eine Art Sprachpolizei installieren will: die alltägliche Verwendung von Wörtern wird mithilfe von grammatischen Bemerkungen beschrieben, und wer davon abweicht, redet Unsinn und muss in den sicheren Hafen der alltäglichen, und damit einzig gültigen Sprachregeln zurückgeführt werden. In dieser Interpretation hat der Ausdruck „alltägliche Verwendung“ somit „die Hosen an“, wie Baker schreibt, und die „metaphysische Verwendung“ wird relativ dazu als die Abweichung verstanden.<sup>209</sup> Baker argumentiert dagegen, dass in Wittgensteins Spätwerk der Ausdruck „metaphysisch“ eine ganz spezifische Bedeutung hat, und dass daher andersherum der Ausdruck „alltägliche Verwendung“ anhand des Kontrasts zu „metaphysisch“ verstanden werden sollte. Nachdem er mehrere Vorkommnisse des Ausdrucks „metaphysisch“ betrachtet hat, schreibt Baker:

There is no single pattern visible in all these cases, but several patterns seem immediately evident.<sup>210</sup>

Er zählt vier auf: Ausdrücke von Notwendigkeit und Unmöglichkeit, d. h. Aussagen, die „müssen“ oder „nicht können“ enthalten; Thesen, deren Negation sinnlos ist; Nicht-naturwissenschaftliche Aussagen in der Form naturwissenschaftlicher Erklärungen – dazu gehören Thesen über Wesenheiten verschiedener Dinge –; Sätze über den Gebrauch von Worten, von denen wir glauben, dass sie etwas über die Natur der bezeichneten Dinge aussagen.<sup>211</sup>

The outcome of this investigation seems clear. Within the corpus of Wittgenstein's texts, the term 'metaphysical' has a definite and quite traditional meaning: it belongs to the semantic field that includes 'necessary', 'essence', and 'nature'. More precisely, the four features just listed seem to characterize various instances of what Wittgenstein picks out as 'metaphysical statements' or metaphysical uses of words<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> PU 116.

<sup>209</sup> Baker 2004b, S. 94.

<sup>210</sup> Baker 2004b, S. 96.

<sup>211</sup> Ein Beispiel für letztere Kategorie findet Baker in PU 58: „Es erscheint uns, als sagten wir damit etwas über die Natur von Rot: daß die Worte ‚Rot existiert‘ keinen Sinn ergeben. Es existiere eben ‚an und für sich‘. Die gleiche Idee, – daß dies eine metaphysische Aussage über Rot ist, – drückt sich auch darin aus, daß wir etwa sagen, Rot sei zeitlos, und vielleicht noch stärker im Wort ‚unzerstörbar‘. Siehe Baker 2004b, S. 96 ff.

<sup>212</sup> Baker 2004b, S. 100.

Als Konsequenz muss nun der Ausdruck „alltägliche Verwendung“ nicht interpretiert werden als „in Übereinstimmung mit der Standard-Sprachpraxis“.<sup>213</sup> Stattdessen ist eine alltägliche Verwendung einfach eine nicht-metaphysische Verwendung: Der Begriff „metaphysisch“ hat demzufolge in dem Zitat „die Hosen an“. Daher belegt auch dieser Abschnitt nicht die These, dass Wittgensteins Methode als Installation einer Sprachpolizei charakterisiert werden könne, die alle vom ‚normalen‘ Sprachgebrauch abweichenden Wortverwendungen ausschliesse und so die philosophischen Probleme blockiere.

Grammatische Sätze fungieren als Erinnerungen, wie ich weiter oben gesagt habe, d. h. sie dienen dazu, SprecherInnen auf Dinge aufmerksam zu machen, die sie schon wissen. Nur diejenigen grammatischen Sätze können diese Rolle spielen, die von der Sprecherin selbst akzeptiert werden. Die also Regeln angeben, auf die die Sprecherin sich selbst festzulegen bereit ist. Es geht darum, ihr Mittel zur *Auseinandersetzung mit ihren eigenen Äußerungen* an die Hand zu geben. Edward Witherspoon beschreibt Wittgensteins Methode folgendermaßen:

[W]hen Wittgenstein is confronted with an utterance that has no clearly discernible place in a language-game, he does not assume that he can parse the utterance; rather, he invites the speaker to explain how she is using her words, to connect them with other elements in the language-game in a way that displays their meaningfulness. Only if the speaker is unable to do this in a coherent way does Wittgenstein conclude that her utterance is nonsense; ideally, the speaker will reach the same conclusion in the same way and retract or modify her words accordingly. Applying Wittgenstein’s conception of nonsense therefore requires an intense engagement with the target of criticism; an examination of the words alone is not enough. When Wittgenstein criticizes an utterance as non-sensical, he aims to expose, not a defect in the words themselves, but a confusion in the speaker’s relation to her words – a confusion that is manifested in the speaker’s failure to specify a meaning for them.<sup>214</sup>

Wenn jemand dagegen *absichtlich* vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweicht und in der Lage ist, den von ihm verwendeten Wörtern eine Bedeutung zu geben – und zwar nicht nur eine Definition, sondern einen echten Gebrauch<sup>215</sup> – dann ist dagegen nichts zu sagen.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Vgl. Baker 2004b, S. 100.

<sup>214</sup> Witherspoon 2000, S. 345.

<sup>215</sup> Wie diese Bedingung im Einzelfall erfüllt wird, kann ich hier nicht weiter erläutern. Ich denke aber, dass sich Wittgenstein unter anderem deshalb so ausgiebig mit Fragen über Sprache und Bedeutung auseinandersetzt, weil es sich dabei nicht nur um ein für ihn interessantes philosophisches Thema handelt, sondern weil es Fragen sind, die direkt seine eigene Methode betreffen – so kann man die Überlegungen zur Möglichkeit einer Privatsprache z. B. so lesen, dass sie sich mit der Frage auseinandersetzen, ob und unter welchen Bedingungen PhilosophInnen ihre eigene Sprache – die abweicht von der alltäglichen – erfinden können.

<sup>216</sup> Rupert Read schreibt: “[I]f the subject is (for example) coining a new metaphor, expressing herself poetically, founding a new branch of science with a real empirical tether or expression, exploring/developing a new type of numbers, seeking to remind one that certain ‘things’ are things/ideas/claims that we do not (at least, not yet) regard as so much as making sense, or in any other way knowingly breaking with conventional modes of expression, or indeed knowingly speaking nonsense with some distinct end in view, then our effort at (a purely) *philosophical* criticism must cease.“ (Read 2010, S. 66)

Dass die grammatische Untersuchung auf eine derartige Überprüfung philosophischer Fragen und Problemstellungen am Maßstab der Sprachkompetenz derjenigen, die sie vorbringen, abzielt, macht Wittgenstein auch in dem Abschnitt deutlich, der direkt auf denjenigen folgt, in dem zwischen metaphysischer und alltäglicher Wortverwendung unterschieden wird.

Man sagt mir: „Du verstehst doch diesen Ausdruck? Nun also, – in der Bedeutung, die du kennst, gebrauche auch ich ihn.“ – Als wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt.  
Wenn z. B. Einer sagt, der Satz „Dies ist hier“ (wobei er vor sich hin auf einen Gegenstand zeigt) habe für ihn Sinn, so möge er sich fragen, unter welchen besonderen Umständen man diesen Satz tatsächlich verwendet. In diesen hat er dann Sinn.<sup>217</sup>

Hier richtet sich die Warnung dagegen zu glauben, dass eine Wortverwendung schon deshalb sinnvoll und verständlich wäre, weil sie uns so erscheint bzw. weil sie Wörter enthält, die wir kennen und verstehen. Die Aufgabe ist, für die Sätze, die uns in dieser Weise unproblematisch erscheinen, *echte* Verwendungssituationen zu finden – darum handelt es sich bei den so genannten „alltäglichen Verwendungen“. Read schreibt:

the ordinary is simply whatever is available to us that we ourselves can satisfactorily adduce without falling into what we ourselves regard as dogmatic essentialism / equivocation / lack of sense / metaphysics.<sup>218</sup>

Anstatt hier allerdings schon vorauszusetzen, dass Essentialismus und Metaphysik zu vermeidende Übel sind, würde ich sagen, dass sich die Sinnlosigkeit metaphysischer Aussagen in dem geschilderten Verfahren erst zeigen muss.<sup>219</sup> Genau dazu dient ja die grammatische Untersuchung: die Sinnbedingungen verschiedener Ausdrücke auszuloten und auf diese Weise problematische Denktendenzen zu entlarven.

Gleichzeitig geht es immer auch darum, den Einfluss der Denktendenzen zu vermindern, da eine bloße Aufdeckung derselben und Widerlegung der so verursachten Annahmen oft nicht ausreicht – sie bleiben trotzdem wirksam. Viele der grammatischen Bemerkungen können als Instrumente einer Art von Verhaltenstherapie verstanden werden: indem wir aufgefordert werden, auf bestimmte Aspekte der Grammatik eines Begriffs zu fokussieren anstatt auf andere, oder mithilfe bestimmter Gedankenexperimente sollen eingeschliffene Denkgewohnheiten gelöst werden.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> PU 117.

<sup>218</sup> Read 2010, S. 72.

<sup>219</sup> Was in diesem Text hier keineswegs gezeigt worden ist und wahrscheinlich auch nicht allgemein, sondern nur im Einzelfall bzw. für einzelne Sätze, gezeigt werden kann.

<sup>220</sup> Baker meint, verschiedene Konzeptionen von zentralen philosophischen Phänomenen seien mit Aspekten beim Aspektsehen zu vergleichen und ein Ziel der Therapie sei es, leichter zwischen Konzeptionen zu wechseln, um sich vom dogmatischen Festhalten an *einer* Konzeption zu lösen. Siehe Baker 2004a, S. 283 f.

### **1.4.3.2 Positives Projekt: Sich auskennen in der Sprache, philosophische Haltung, alternative Bilder**

Die Beschreibung von Praktiken dient nicht allein dem kritischen Projekt, sondern hat auch einen positiven, konstruktiven Aspekt. Es werden zwar keine substantiellen Antworten auf philosophische Fragen gegeben, keine Hypothesen verteidigt, es wird keine Theorie aufgestellt, und es wird noch nicht einmal eine Darstellung von Sprachregeln gegeben, die als ein fixer Maßstab für die Sinnhaftigkeit von Sätzen dienen könnte. Stattdessen wird aber ein besseres Verständnis zentraler Begriffe vermittelt und das kann durchaus als ein erstes positives Ergebnis der philosophischen Reflexion gewertet werden. Es äußert sich einmal darin, dass man weniger anfällig für verzerrte Konzeptionen und problematische Denktendenzen ist. Es wirkt sich aber, denke ich, auch positiv dahingehend aus, dass man, so könnte man metaphorisch formulieren, in der eigenen Sprache mehr *zuhause* ist. Dass man sich auskennt, wo man sich vorher nicht auskannte. Das Motiv des Sich-Auskennens taucht in den PU mehrfach auf:

Ein philosophisches Problem hat die Form: „Ich kenne mich nicht aus.“<sup>221</sup>

Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von *einer* Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.  
(PU 203)

Wittgenstein gibt eine Methode vor, die in diesen Fällen weiterhilft und damit für Überblick und Orientierung sorgt, wo diese vorher fehlten bzw. wo Verwirrung vorherrschte.

Ein zweites positives Ergebnis der grammatischen Untersuchungen lässt sich ebenfalls nur sehr abstrakt charakterisieren: Wer den Sinnbedingungen von Begriffen in der Weise hinterherspürt, wie es in den PU passiert, wird eine grundlegend andere *Haltung* gegenüber den zentralen philosophisch interessanten Phänomenen gewinnen, als es die traditionelle, theorie-orientierte Philosophie vermittelt. Marie McGinn spricht von der „theoretical attitude“, die wir ablegen sollten.

We cannot locate the understanding that Wittgenstein offers us in the dismantling of specific false pictures, or in the description of one or two concrete cases that reveal how a bit of our language functions. Rather, Wittgenstein wants to work on us (or better, he wants us to work on ourselves) in such a way that a whole style of thought which we find natural – the theoretical attitude – is gradually replaced by a recognition that it is ‘by arranging what we have always known’ (PI 109) that we both overcome our philosophical illusions and achieve the understanding we seek. The aim is to bring about a change in our attitude, or in how we see things, that goes against the grain of our natural inclinations.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> PU 123.

<sup>222</sup> McGinn 1997, S. 30 f.

Die neue Haltung besteht darin, nicht mehr nach Erklärungen in Form von Theorien zu streben, nicht mehr nach einfachen Grundlagen für komplexe Phänomene, nach essentiellen Eigenschaften von verschiedenartigen Dingen zu suchen, nicht mehr an das zu glauben, was intuitiv zwingend erscheint, sondern diesen Eindruck als Wirkung problematischer Denktendenzen zu erkennen. Worauf sich dann der Blick richtet, sind die vielfältigen sprachlichen – und nicht nur sprachlichen – Praktiken, an denen wir teilnehmen, und deren Ordnung. Folgender Abschnitt veranschaulicht diese veränderte Haltung:

Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir „Spiele“ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: „Es *mus*s ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘“ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!<sup>223</sup>

Diese andere Perspektive zeigt dann auch eine andere Welt. Praktiken sind wesentlich soziale Aktivitäten, die mehrere Menschen in und mit ihrer natürlichen Umwelt vollziehen. Man könnte auch sagen, dass Wittgenstein den traditionellen philosophischen Bildern Alternativen gegenüberstellt: Das Bild vom Gegensatz von Geist und Welt wird beispielsweise ersetzt durch ein Bild der Einbindung und vielschichtigen Verknüpfung von Geistigem und Materiellem in unseren komplexen mentalen Begriffen, die innere und äußere Kriterien verbinden. Das Bild von der Sprache als abstraktem Spiegel der Welt, der dieser wie eine zweite Ebene gegenübersteht, quasi angehängt durch Bedeutungsbeziehungen von Wörtern mit Gegenständen, wird ersetzt durch ein Bild der Sprache als Menge komplexer Tätigkeiten, worin auf bloß einer Ebene Wörter und Gegenstände verknüpft sind durch Anwendungsregeln.

Diese Bilder lösen nicht nur Probleme auf, sie stellen meines Erachtens auch die Welt richtiger dar, als es die kontrastierenden Ansichten tun. Sie sind uns letztlich schon mit der Sprache gegeben, denn die philosophische Untersuchung leistet ja nichts anderes, als uns diese Sprache vor Augen zu führen.

## ***1.5 Grundlagen und Rechtfertigung der Methode***

Warum sollte eine Darstellung des Sprachgebrauchs eigentlich irgendwie relevant sein zur Lösung oder Auflösung philosophischer Probleme, außer vielleicht in den Fällen, in denen diese klarerweise auf Missverständnissen der Sprache beruhen, also selbst quasi sprachlicher Natur

---

<sup>223</sup> PU 66.

sind? Wenn Wittgenstein schreibt, „Deine Fragen beziehen sich auf Wörter; so muß ich von Wörtern reden“,<sup>224</sup> dann kann das doch nicht für alle philosophischen Probleme gelten, könnte man meinen. Es ist doch im Gegenteil, so würden zumindest viele PhilosophInnen behaupten, höchstens bei einem Bruchteil der philosophischen Probleme der Fall. Natürlich, so würden diese PhilosophInnen weiter argumentieren, natürlich sollten wir auf Missverständnisse und sprachlich bedingte Täuschungen achtgeben und diese so gut wie möglich ausräumen. Dabei mag grammatische Beschreibung nützlich sein. Aber dann fängt doch die philosophische Arbeit erst an, denn dann haben wir sozusagen die Hindernisse aus dem Weg geräumt und können uns jetzt frisch ans Werk der Theoriebildung, Erklärung und Problemlösung machen.

### ***1.5.1 Pragmatische Rechtfertigung***

Kann Wittgenstein diese Ansicht als falsch erweisen? Meines Erachtens kann er das nicht; meines Erachtens kann er mit den Ressourcen, die er selbst akzeptiert, keinerlei allgemeine These darüber verteidigen, wie philosophische Probleme zu lösen sind, und er kann insbesondere keine Argumente dafür anführen, dass *alle* philosophischen Probleme auf die von ihm vorgeschlagene Weise auflösbar sind. Was er leistet, ist eine bestimmte Methode vorzuschlagen und in vielen Einzelfällen ihren Erfolg vorzuführen. Man kann sich nun dieser Methode bedienen oder nicht. Das ist meines Erachtens aber auch kein Problem – wenn die Methode in der Auflösung von Problemen zumindest manchmal Erfolg hat, haben wir Gründe, sie anzuwenden, auch ohne eine allgemeine Verteidigung derselben – womöglich mit fragwürdigen Thesen über das Wesen aller philosophischen Probleme – geben zu können. Aber das heißt natürlich auch, dass die Methode erst dann wirklich attraktiv erscheinen kann, wenn ihre Wirksamkeit an mindestens einem Beispiel vorgeführt wurde; deshalb werde ich im zweiten Kapitel darstellen, wie die wittgensteinsche Auflösung des Regelfolgenproblems meines Erachtens funktioniert.

### ***1.5.2 Grammatik und Welt***

Einerseits ist Metaphysikkritik ein zentrales Element der wittgensteinschen Philosophie: Er weist zahlreiche Thesen zurück, die als metaphysisch bezeichnet werden können, d. h. Thesen, mit denen etwas über eine eigentliche Wirklichkeit oder über fundamentale Prinzipien hinter der Vielfalt der Erscheinungen behauptet wird, Thesen über ein verborgenes Wesen oder eine innere Natur verschiedener Gegenstände, sowie Thesen, die metaphysische Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten behaupten.

---

<sup>224</sup> PU 120.

Andererseits kann es so aussehen, als ob Wittgensteins Methode selbst eine metaphysische Annahme voraussetzte, nämlich eine Annahme über die Rolle der Sprache bzw. über das Verhältnis von Sprache und Welt. Muss nicht einer, der glaubt, dass sich die Philosophie in der Beschreibung des Sprachgebrauchs erschöpft, auch glauben, dass die philosophisch interessanten Phänomene irgendwie selbst sprachlicher Natur sind, von der Sprache konstituiert werden oder von der Sprache abhängen? Mit anderen Worten: Muss Wittgenstein nicht einen Sprachidealismus oder einen Konstruktivismus vertreten?

Es gibt verschiedene Spielarten einer solchen Position; gemeinsam ist allen die These, dass die Welt oder bestimmte Aspekte derselben in irgendeinem noch zu spezifizierenden Sinn von unserer Sprache abhängen. Einer starken sprachidealistischen These zufolge wäre die Welt ein Produkt unserer Sprache oder hinge in ihrer Existenz von der Sprache ab, was implizierte, dass es keine Wirklichkeit außerhalb des in unserer Sprache Fassbaren geben kann.<sup>225</sup> Für diese These gibt es so wenig Belege in Wittgensteins Text, sie ist außerdem intuitiv so unplausibel, dass ich sie hier nicht weiter diskutiere. Interessanter ist die Idee, dass Wittgenstein einen Konstruktivismus in Bezug auf Notwendigkeiten und Wesenheiten vertritt: Demnach hängen nicht die Existenz von Gegenständen oder ihre faktischen, kontingenten Eigenschaften von der Sprache ab, stattdessen wären aber Notwendigkeiten und Wesenheiten Produkte unseres Begriffsgebrauchs.<sup>226</sup>

### ***1.5.2.1 Gründe für eine konstruktivistische Interpretation***

Was eine solche Interpretation motiviert, liegt auf der Hand: Wittgenstein charakterisiert Sätze, die notwendige Wahrheiten ausdrücken oder mit denen Dingen wesentliche Eigenschaften zugeschrieben werden, als grammatische Sätze, die dazu dienen, grammatische Regeln zu formulieren, und er will die metaphysische Untersuchung durch eine grammatische Beschreibung ersetzen.<sup>227</sup> Die konstruktivistische These ließe sich zunächst so formulieren: Was notwendig ist oder was für Eigenschaften einem Ding wesentlich zukommen, hängt von unseren Begriffen ab. Freilich ist nicht sehr klar, was das eigentlich heißen soll bzw. um was für eine Abhängigkeit es da geht. Als eine Explikation wird oft das kontrafaktische Konditional gegeben: Wenn unsere

---

<sup>225</sup> Bernard Williams scheint Wittgenstein so eine These zuzuschreiben; so wird er zumindest von Ilham Dilman interpretiert; meines Erachtens ist nicht so klar, auf welche Interpretation sich Williams in dem betreffenden Paper tatsächlich festlegt. Siehe B. Williams 1973, S. 85 und Dilman 2002, S. 83 ff.

<sup>226</sup> So schreibt Hacker z. B., Wesenheiten (*essences*) seien „made rather than found“ und „a product of convention“, und er schreibt: „Necessities in the world are the shadows cast by grammar“. Newton Garver und Michael Forster interpretieren Wittgenstein als Vertreter einer Position, der zufolge die Struktur der Welt eine grammatische Konstruktion ist. (Siehe Kuusela 2008, S. 186 f.)

<sup>227</sup> Beispiele sind bereits genannt worden: „Jeder Stab hat eine Länge“, „Empfindungen sind privat“, „Nur ich kann wissen, ob ich Schmerzen habe“, usw.

Sprache anders wäre – wir andere Begriffe, andere Praktiken hätten – dann gäbe es andere Notwendigkeiten in der Welt bzw. andere Dinge mit anderen wesentlichen Eigenschaften.<sup>228</sup>

Nicht nur könnte man denken, dass Wittgensteins Methode einen solchen Konstruktivismus voraussetzt. Zudem gibt es mehrere Bemerkungen in den PU, die als Affirmation einer solchen These gelesen werden können.

Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.<sup>229</sup>

Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik.<sup>230</sup>

Noch aus einem dritten Grund liegt es nahe, Wittgenstein eine konstruktivistische Position zuzuschreiben: Er kritisiert vehement eine Position, die als Gegenspieler zum Konstruktivismus betrachtet werden kann, nämlich den Sprachrealismus, wie ich gleich erläutern werde.

Wenn Wittgenstein eine metaphysische These dieser Art vertreten haben sollte, ließe sich das nicht mit meiner Interpretation vereinbaren, wonach er überhaupt keine potentiell kontroversen Thesen und schon gar keine bestimmte Metaphysik verteidigt. Im Folgenden werde ich also darstellen, wie eine solche Zuschreibung vermieden werden kann. Zunächst betrachte ich Wittgensteins Kritik am Sprachrealismus.

### ***1.5.2.2 Wittgensteins Kritik am Sprachrealismus***

Unter Sprachrealismus ist die These zu verstehen, dass die Grammatik von der Welt abhängt: d. h. dass sich unser Sprachgebrauch anhand von Tatsachen in der Welt erklären und / oder rechtfertigen lässt.<sup>231</sup> Man könnte im Rahmen dieser Position zugestehen, dass Sätze wie „Empfindungen sind privat“ Sprachregeln ausdrücken, man würde aber gleichzeitig behaupten, dass es Gründe *in der Welt* dafür gibt, dass wir diese Regeln haben – ein naheliegender Grund wäre in dem Beispielfall der, dass Empfindungen eben wirklich notwendigerweise privat sind.

Auf zweierlei Weise wird diese metaphysische These von Wittgenstein angegriffen. Zur ersten Strategie gehören Gedankenexperimente, in denen wir uns Menschen vorstellen sollen, die andere Begriffe haben als wir selbst. In PU 554-557 wird eine solche Möglichkeit im Bereich der logischen Ausdrücke – in Bezug auf welche wir besonders geneigt sind, die grammatischen

---

<sup>228</sup> Siehe z.B.A. W. Moore 2007, S. 191; Anscombe 1981, S. 114.

<sup>229</sup> PU 371.

<sup>230</sup> PU 373.

<sup>231</sup> Vgl. dazu Dilman 2002, S. 18 ff. .

Regeln als Ausdrücke realer Notwendigkeiten aufzufassen – von ihm durchgespielt.<sup>232</sup> Die Idee, dass es nichts in der Welt gibt, das uns *zwingt*, bestimmte Begriffe zu haben, ist auch als die *Willkürlichkeit der Grammatik* bezeichnet worden.<sup>233</sup> Damit ist allerdings nicht gemeint, dass wir *völlig* frei oder unbeeinflusst darin wären, was für Begriffe wir benutzen. Erstens kann nicht ein einzelne Sprecherin nach Belieben aus den existierenden Praktiken ausbrechen, zweitens erweisen sich im Hinblick auf unsere (teils durch unsere Natur vorgegebenen) Ziele manche Praktiken und die dazugehörigen Begriffe als praktikabler als andere. Kuusela führt unter Berufung auf Baker und Hacker sowie verschiedene Stellen aus Manuskripten Wittgenstein aus:

As Baker and Hacker (among others) note, the arbitrariness of grammar in Wittgenstein's sense does not mean that the rules followed in language use are a matter of choice or decision, something that can be simply stipulated or easily altered. Rather, grammar has an aspect of nonarbitrariness. For instance, Wittgenstein characterizes our system of color concepts as *both* arbitrary and nonarbitrary. As he remarks in the same context, that we organize things in this particular way, i. e., employ these particular color concepts, is no more arbitrary than that we nourish ourselves with certain things rather than others.<sup>234</sup>

Wittgenstein gesteht außerdem zu, dass unsere Praktiken insofern von der Welt abhängig sind, als es bestimmte (kontingente) Bedingungen der Möglichkeit für sie gibt: Manche Tatsachen sind somit notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingungen für die Existenz bestimmter Begriffe. Wittgenstein schreibt:

Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Waage zu legen und nach dem Ausschlag der Waage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, daß solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwüchsen, oder einschrumpften.<sup>235</sup>

Ebenso haben wir Menschen bestimmte Eigenschaften, die unsere Praktiken erst ermöglichen. Dazu gehört die Eigenschaft, in mathematischen Urteilen gewöhnlich übereinzustimmen, ohne die die Mathematik in der Form, wie wir sie kennen, nicht existieren würde:

Es bricht kein Streit darüber aus (etwa zwischen Mathematikern), ob der Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht. Es kommt darüber z. B. nicht zu Tätlichkeiten. Das gehört zu dem Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt (z. B. eine Beschreibung gibt.)<sup>236</sup>

---

<sup>232</sup> Er ruft dazu auf, sich Menschen vorzustellen, die nicht unser Zeichen für die Verneinung haben, sondern Ausdrücke, die teilweise dieselbe Funktion haben wie bei uns die Negation, teilweise aber anders funktionieren.

<sup>233</sup> Siehe Kuusela 2008, S. 185 ff.; Forster 2004.

<sup>234</sup> Kuusela 2008, S. 187.

<sup>235</sup> PU 142.

<sup>236</sup> PU 240. Gleichzeitig verwahrt sich Wittgenstein aber dagegen, eine entsprechende kontrafaktische Hypothese aufzustellen. Im zweiten Teil der PU heißt es: „Ich sage nicht: Wären die und die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinne einer Hypothese). Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, – der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen anders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.“ (PU II, Abschnitt xii)

Die zweite Angriffsstrategie gegen den Sprachrealismus ergibt sich, wenn man Wittgensteins Idee, dass scheinbar metaphysische Behauptungen grammatische Regeln ausdrücken, wirklich ernst nimmt. Wer die Tatsache, dass in unserer Sprache „Empfindungen sind privat“ eine Regel ausdrückt, mit Rückgriff auf die Tatsache erklären oder rechtfertigen will, *dass Empfindungen privat sind*, macht offensichtlich einen Fehler, da er wieder nur dieselbe Regel zitiert. Die einzige sinnvolle Anwendung, die dieser Satz hat, ist eben der, an den Sprachgebrauch zu erinnern.

Hieran zeigt sich, dass es keine Möglichkeit gibt, auf die Realität quasi un- oder vor-sprachlich zuzugreifen, und mit solchen Erkenntnissen dann die Eigenschaften der Sprache zu rechtfertigen.

According to Wittgenstein, someone ,who talks about an *essence* is merely noting a convention’,

schreibt Kuusela unter Berufung auf ein Manuskript Wittgensteins.<sup>237</sup> Die Idee, dass es doch möglich wäre, auf die Welt un-sprachlich zuzugreifen, d. h. ohne bereits unsere Begriffe vorauszusetzen, lässt sich letztlich dem Mythos des Gegebenen zuordnen, der unter anderem von Sellars kritisiert wurde. Eine Ursache dafür, dass uns diese Idee bzw. dieser Mythos so plausibel erscheint, ist meines Erachtens unsere Verhaftung im Augustinischen Sprachbild. Darin werden Sprache und Welt wie zwei Ebenen verstanden, deren Verhältnis quasi von einem Außenstandpunkt beschrieben werden kann und die auf diese Weise in einer Rechtfertigungsbeziehung stehen können. Wittgensteins Kritik an *diesem* Bild trifft damit gleichzeitig auch den Mythos des Gegebenen und den Sprachrealismus. Immer wieder betont er, dass die Wesenheiten der philosophisch interessanten Phänomene nicht ‚außerhalb unserer Begriffe’, z. B. durch Beobachtung, untersucht werden könnten. Hier schreibt er z. B. über das Denken:

Um über die Bedeutung des Wortes „denken“ klar zu werden, schauen wir uns selbst beim Denken zu: Was wir da beobachten, werde das sein, was das Wort bedeutet! – Aber so wird diese Begriff eben nicht gebraucht! (Es wäre ähnlich, wenn ich, ohne

---

Das wirkt zunächst sehr befremdlich, da Wittgenstein doch genau solche Thesen wie die erste aufzustellen scheint. Der vorhergehende Abschnitt ist da aufschlussreich: „Wenn die Begriffsbildung sich aus Naturtatsachen erklären lässt, sollte uns dann nicht, statt der Grammatik, dasjenige interessieren, was ihr in der Natur zugrunde liegt? – Uns interessiert wohl auch die Entsprechung von Begriffen mit sehr allgemeinen Naturtatsachen. (Solchen, die uns ihrer Allgemeinheit wegen meist nicht auffallen.) Aber unser Interesse fällt nun nicht auf diese möglichen Ursachen der Begriffsbildung zurück; wir betreiben nicht Naturwissenschaft; auch nicht Naturgeschichte, – da wir ja Naturgeschichtliches für unsere Zwecke auch erdichten könnten.“

Wittgenstein geht es also gar nicht darum, ob tatsächlich Beziehungen der Verursachung oder der notwendigen Bedingung zwischen bestimmten Naturtatsachen und bestimmten Tatsachen unseres Begriffsgebrauchs bestehen, sondern allein um die Kritik falscher Vorstellungen, um die Verminderung der Attraktivität bestimmter Bilder (wie dem der Unverzichtbarkeit unserer Begriffe). Für eine ausführliche Erläuterung der Idee, dass erfundene und wirkliche Naturtatsachen für Wittgenstein dieselbe Rolle spielen können, siehe Dromm 2008.

<sup>237</sup> Kuusela 2008, S. 190.

Kenntnis des Schachspiels, durch genaues Beobachten des letzten Zuges eines Schachspiels herausbringen wollte, was das Wort „mattsetzen“ bedeutet.)<sup>238</sup>

Die Betrachtung eines konkreten Falles, zum Beispiel eines Falls eigenen Nachdenkens kann höchstens kontingente Eigenschaften zu Tage fördern, die möglicherweise nur diesem einen Vorkommnis oder auch einer Menge vieler konkreter Vorkommnisse entsprechen.<sup>239</sup> Welche Eigenschaften dagegen dem Denken *wesentlich* sind und ihm damit notwendigerweise zukommen, sagt allein der Begriff. Diese Einsicht gilt auch für Dinge, die durchaus der äußeren Beobachtung zugänglich sind:<sup>240</sup> was die *wesentlichen* Eigenschaften eines Tisches oder eines Steins sind, werden wir nicht durch Beobachtung herausfinden.<sup>241</sup>

Nun möchte ich zeigen, dass Wittgensteins Ablehnung des Sprachrealismus, wie sie hier dargestellt wurde, keinen Konstruktivismus impliziert, obwohl das zunächst naheliegend ist, weil in den traditionellen Debatten diese beiden metaphysischen Positionen als einzige Alternativen gehandelt werden.

### **1.5.2.3 Kein Konstruktivismus**

Wir können die Welt nur beschreiben unter Benutzung der Begriffe, die wir kontingenterweise haben; wir können die sprachlichen Regeln selbst nicht erklären oder rechtfertigen unter Rückgriff auf Tatsachen in der Welt; wir können auf die Welt nicht von einem Standpunkt außerhalb unserer Sprache zugreifen und von dort aus ihr Verhältnis zur Sprache beschreiben. Folgt daraus nun ein Konstruktivismus, d. h. die These, dass was notwendig und was wesentlich ist, von der Sprache abhängt? Folgen bestimmte kontrafaktische Aussagen derart: wenn wir bestimmte Praktiken nicht hätten, dann würden bestimmte Notwendigkeiten nicht gelten – was

---

<sup>238</sup> PU 316.

<sup>239</sup> Dieser Punkt wird von Kuusela ausgeführt: „For instance, by investigating what happens in me when I imagine something, we will find out facts relating to me. But for all we know, these facts may be distinctively characteristic of me, not something necessarily characteristic of imagining—unless, that is, a comprehension of the difference between what is accidental and what is not is already presupposed (or stipulated on the spot). For even if the study is set up to reveal something that holds very generally of my imagination, or extended to cover a larger group of individuals as its subjects, it is still *logically possible* that those generalities that will be isolated are merely idiosyncratic.“ (Kuusela 2008, S. 193)

Vgl. dazu z. B. PU 413: „Hier haben wir einen Fall von Introspektion; nicht unähnlich derjenigen, durch welche William James herausbrachte, das ‚Selbst‘ bestehe hauptsächlich aus ‚peculiar motions in the head an between the head and throat‘. Und was die Introspektion James’ zeigte, war nicht die Bedeutung des Wortes ‚Selbst‘ (sofern dies etwas ähnliches bedeutet, wie ‚Person‘, ‚Mensch‘, ‚er selbst‘, ‚ich selbst‘), noch eine Analyse eines solchen Wesens, sondern der Aufmerksamkeitszustand eines Philosophen, der sich das Wort ‚Selbst‘ vorspricht und seine Bedeutung analysieren will. (Und daraus ließe sich vieles lernen.)“

<sup>240</sup> Wittgenstein diskutiert in Bezug auf äußere Dinge z.B. die Frage, was die einfachen Bestandteile seien, „aus denen sich die Realität zusammensetzt“. Dabei weist er darauf hin, dass die Antwort von unserem Begriff von „zusammengesetzt“ abhängt.

<sup>241</sup> Man könnte einwenden, dass wir doch z. B. empirisch die Atomstruktur bestimmter Stoffe herausfinden können, und dass diese wesentlich für die Stoffe ist. In dem Moment, in dem es eine empirische Entdeckung ist, ist es aber keine notwendige Eigenschaft. Es ist plausibel zu sagen, dass sich unser Begriff z. B. des Wassers verändert hat, so dass wir es jetzt als notwendig ansehen, dass Wasser H<sub>2</sub>O ist, während das vorher nicht der Fall war.

natürlich problematisch wäre, weil die Notwendigkeiten ja immer gelten müssen? A. W. Moore formuliert die Frage folgendermaßen:

Wittgenstein will insist that twice two is four of necessity. That twice two is four, he will say, is a rule. And yet—it is a rule only because of our contingent linguistic practices. Are there not Wittgensteinian reasons for saying that, had those practices been different, twice two would not have been four, a conclusion which, when it is not giving us a thoroughly unnerving sense of vertigo, seems to be just false [...]<sup>242</sup>

Tatsächlich gibt es keinen Grund, aus dem Wittgenstein diese problematische These behaupten müsste. Mehrere InterpretInnen haben darauf hingewiesen, dass aus der Kritik am Sprachrealismus kein Konstruktivismus folgt. A. W. Moore beantwortet seine Frage selbst negativ: Es stimme nicht, dass wenn unsere Praktiken anders gewesen wären, zwei mal zwei nicht vier gewesen wäre. Richtig sei, dass wenn unsere Praktiken anders wären, wir eine solche Regel nicht hätten. Trotzdem bleibe es wahr, dass zwei mal zwei mit Notwendigkeit vier ist. Denn nichts werde als eine richtige Rechnung gelten können, das diese Regel verletzt – so seien eben unsere tatsächlichen Begriffe von „zwei“ und „mal“.<sup>243</sup> Ebenso schreibt Dilman:

We cannot think outside language; but this does not mean that we cannot think about what exists independently of language, and so about what might have existed before there was any language. There is nothing solipsistic or idealistic in this observation.<sup>244</sup>

Die Tatsache, dass wir bestimmte Begriffe benutzen müssen, um über die Welt zu reden, hat keinen Einfluss darauf, ob bestimmte substantielle Aussagen z. B. über die Existenz von Dingen *in der Welt*, die wir mit diesen Begriffen formulieren, wahr sind oder nicht. Es handelt sich eben im einen Fall um die Praxis der Begriffsbenutzung, im anderen um Behauptungen, und die Behauptungen hängen von der Praxis nur insofern ab, als die Praxis es ermöglicht, die Behauptungen zu machen. Weiter geht die Abhängigkeit nicht.<sup>245</sup>

Erstens folgt also kein Konstruktivismus aus Wittgensteins Ausführungen. Zweitens äußert er sich klar dagegen. Nachdem er festgestellt hat, dass die Mathematik von bestimmten kontingenten Bedingungen, nämlich unserer Übereinstimmung, abhängt, weist er die Sorge

---

<sup>242</sup> A. W. Moore 2007, S. 192.

<sup>243</sup> Siehe A. W. Moore 2007, S. 192.

<sup>244</sup> Dilman 2002, S. 34.

<sup>245</sup> Anscombe schreibt, nachdem sie ein Gedankenexperiment von Wittgenstein dargestellt hat, worin Menschen mit einem anderen Schmerz begriff als unserem vorkommen: „Thus a tribe can be imagined with a different concept of pain, though it overlaps sufficiently with ours to call it that. / Now what is there in all this to make a difficulty about saying: ‚Even if there had never been any human language so that there *was* ‘no concept of pain’ at all – still, if there were animals, there would have been pain?‘ Nothing. – ‘But which pain are we talking about – pain according to our concept or according to some other possible concept, say the one described?’ Well, we are talking our language. So it is pain as we mean ‘pain’ that we are saying would have existed anyway. And similarly, if there never had been humans around talking about horses, that is not the slightest reason to say there wouldn’t have been horses.“ (Anscombe 1981, S. 114)

zurück, dass die notwendigen Wahrheiten der Mathematik die Kontingenz dieser Praktiken erben könnten:

„Die mathematische Wahrheit ist doch unabhängig davon, ob die Menschen sie erkennen oder nicht?“ – Gewiß: Die Sätze: „Die Menschen glauben, daß  $2 \times 2 = 4$  ist“ und „ $2 \times 2 = 4$ “ haben nicht den gleichen Sinn. Dieser ist ein mathematischer Satz, jener, wenn er überhaupt einen Sinn hat, kann etwa heißen, daß die Menschen auf den mathematischen Satz *gekommen* sind. Die beiden haben gänzlich verschiedene *Verwendung*.<sup>246</sup>

#### **1.5.2.4 PU 371 als Beitrag zur Methodologie**

Wenn Wittgenstein Aussage, „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen“ nicht als Bekenntnis zum Konstruktivismus zu verstehen ist, was ist dann der Sinn dieser Bemerkung? Kuusela schlägt vor, sie als Beitrag zur Methodologie aufzufassen.

By stating that essence is expressed by grammar Wittgenstein is saying: If you want to understand the essence of something, look at grammar, try to describe the use of the relevant expressions. [...] Remark §371 therefore makes a methodological point about how to approach the question about essences or a point about the nature of statements about essences.<sup>247</sup>

Entscheidende Stützung erfährt diese Interpretation durch den direkt vorhergehenden Abschnitt der PU:

Nicht, was Vorstellungen sind, oder was da geschieht, wenn man sich etwas vorstellt, muß man fragen, sondern: wie das Wort „Vorstellung“ gebraucht wird.<sup>248</sup>

Wittgenstein kontrastiert hier, meint Kuusela, seine Methode der Sprachbeschreibung mit einer tatsachenbezogene Herangehensweise (*factual approach*).<sup>249</sup> Das Problem, auf das auch Kuusela hinweist, wurde zuvor bereits angesprochen: Wenn wir beim Philosophieren über ein bestimmtes Phänomen Aufschluss erhalten wollen, nutzt es nichts, ein bestimmtes konkretes Vorkommnis zu untersuchen, wie es z. B. durch Introspektion geschehen könnte. Auf diese Weise können wir höchstens kontingente Tatsachen, die möglicherweise nur in diesem einen Fall bestehen, herausfinden, aber keine wesentlichen Eigenschaften. Wenn es uns aber um wesentliche Eigenschaften geht, müssen wir den Gebrauch des betreffenden Wortes untersuchen und darstellen.

Dass die tatsachenbezogene Herangehensweise problematisch ist, ergibt sich auch ziemlich direkt aus der Zurückweisung des Augustinischen Sprachbilds. Viele unserer Begriffe benennen nämlich

---

<sup>246</sup> PU II, S. 573.

<sup>247</sup> Kuusela 2008, S. 194.

<sup>248</sup> PU 370.

<sup>249</sup> Kuusela 2008, S. 192.

nicht bestimmte Dinge oder Vorgänge in der Welt. Wenn wir philosophische Fragen beantworten wollen, die Schmerzen, Absichten oder das Verstehen betreffen, können wir nicht davon ausgehen, dass es entsprechende Dinge oder Vorgänge gibt, die wir bloß zu untersuchen brauchen. Wir müssen uns vielmehr über die Verwendungsregeln der betreffenden Begriffe verständigen, um überhaupt zu wissen, was für einen Gegenstand oder Vorgang, wenn überhaupt, wir da vor uns haben.<sup>250</sup>

Auf eine sich aufdrängende Frage geht Wittgenstein sofort ein:

Das heißt aber nicht, daß ich nur von Worten reden will. Denn soweit in meiner Frage vom Wort „Vorstellung“ die Rede ist, ist sie's auch in der Frage nach dem Wesen der Vorstellung. Und ich sage nur, daß diese Frage nicht durch Zeigen – weder für den Vorstellenden, noch für den Andern, zu erklären ist; noch durch die Beschreibung irgend eines Vorgangs. Nach einer Worterklärung fragt auch die erste Frage; aber sie lenkt unsre Erwartung auf eine falsche Art der Antwort.<sup>251</sup>

Hier zeigt sich wiederum der enge Zusammenhang zwischen der Zurückweisung des Augustinischen Sprachbildes und der Aufforderung zur grammatischen Beschreibung: Sobald man auf die Phänomene nicht zeigen kann, weil die Begriffe nicht auf eine solche Weise zeigbare Gegenstände bezeichnen, muss man zur Untersuchung der Grammatik greifen. Inwiefern Wittgenstein dabei nicht nur von Worten redet, wird wenige Abschnitte später noch klarer:

Wir analysieren nicht ein Phänomen (z. B. das Denken), sondern einen Begriff (z. B. den des Denkens), und also die Anwendung eines Worts. So kann es scheinen, als wäre, was wir treiben, Nominalismus. Nominalisten machen den Fehler, daß sie alle Wörter als *Namen* deuten, also ihre Verwendung nicht wirklich beschreiben, sondern sozusagen nur eine papierne Anweisung auf so eine Beschreibung geben.<sup>252</sup>

Wittgenstein will hier meines Erachtens darauf hinaus, dass eine Beschreibung der Verwendung eines Worts nicht „papierne“ ist, insofern sie nicht *bloß* von dem Wort, d. h. dem Namen handelt irgendwie abgetrennt vom Phänomen, sondern dieses Wort in seiner Anwendung *in der Welt* beschreibt. Es gibt letztlich gar keinen Gegensatz zwischen der Analyse eines Phänomens und der Analyse eines Begriffs, sondern man tut ersteres *durch* letzteres. Griesecke und Kogge formulieren das folgendermaßen:

Die Einsicht, dass die Sprache, dort, wo sie arbeitet, immer auch sachhaltig ist, ist die elementare Voraussetzung zum Verständnis dieser Methode. Denn nicht in einer Definition oder logischen Ableitung, sondern erst in der erprobenden Anwendung auf

---

<sup>250</sup> Und dabei zeigt sich der Mustercharakter dieser Begriffe, den v. Savigny in Bezug auf „Verstehen“ hervorhebt, siehe oben (Abschnitt 1.4.1.5) bzw. v. Savigny 1996, S. 265.

<sup>251</sup> PU 370.

<sup>252</sup> PU 383.

je konkrete Fälle stellt sich heraus, welche Koordinaten ein Begriff in unserer Erfahrungswelt, in unserer Lebensform einnimmt.<sup>253</sup>

Wittgensteins methodische Vorgabe, dass zur Lösung philosophischer Probleme Sprachregeln beschrieben werden müssen, setzt keinen Sprachidealismus voraus. Was sie aber voraussetzt, ist die Zurückweisung des Bezeichnungsparadigmas. Nicht jeder Begriff benennt Dinge, die wir auch direkt untersuchen könnten, und kein Begriff hat Anwendungsregeln, die wir irgendwie von zuerst gegebenen Dingen ablesen. Stattdessen lernen wir, ein Wort richtig anzuwenden, wenn wir in die entsprechenden Praktiken eingewiesen werden.

## ***1.6 Zusammenfassung: Wittgensteins philosophische Methode***

Wittgensteins Methode beinhaltet auf der einen Seite ein negatives, kritisches Projekt, das von der Annahme geleitet ist, dass viele philosophische Probleme Scheinprobleme sind und in einem dreifachen Sinne einer Therapie bedürfen: Erstens sollen sie nicht konstruktiv gelöst, sondern *aufgelöst* werden, indem gezeigt wird, dass sie auf Missverständnissen und Täuschungen beruhen und verschwinden, sobald diese behoben sind. Zweitens handelt es sich bei diesen Missverständnissen und Täuschungen nicht um bloße Irrtümer, die mit den üblichen Mitteln philosophischer Auseinandersetzung kritisiert werden könnten, sondern um Wirkungen so genannter *problematischer Denktendenzen*, d. h. psychologischer Mechanismen, die uns ohne unsere Absicht und oft ohne unsere Kenntnis zu falschen Annahmen und verzerrten Konzeptionen bringen. Von diesen problematischen Denktendenzen lassen sich mehrere unterscheiden; besonders wichtig für Wittgenstein sind diejenigen, die von Aspekten unserer Sprache bedingt sind. Zur Beschreibung der Denktendenzen kann man den Begriff des *philosophischen Bildes* benutzen, der einerseits einfach die Neigungen bezeichnet, bestimmte problematische Schlüsse zu ziehen bzw. bestimmte Annahmen für plausibel zu halten, der andererseits aber auch dazu dient, mehrere solcher Neigungen zu Bündeln zusammenzufassen, die man sich dann ‚bildhaft‘ vor Augen führen kann. Philosophische Bilder können durch Aspekte der Sprache nahegelegt werden oder auch durch übernommene philosophische Paradigmen. Eine weitere Art problematischer Denktendenz sind die Methodenfehler; darunter fällt u. a. das unreflektierte Streben nach Einfachheit, nach dem Wesentlichen und dem Dahinterliegenden. Das Erkennen der problematischen Denktendenzen und ihrer Wirkungen ist ein wesentlicher Schritt zu ihrer Entkräftung und damit zur Auflösung philosophischer Scheinprobleme. Führt die Untersuchung

---

<sup>253</sup> Kogge & Griesecke 2010, S. 126.

tatsächlich zu einer solchen Auflösung, dann kann sie als Therapie noch in einem dritten Sinne gelten: Insofern philosophische Scheinprobleme Beunruhigungen verursachen und somit für echte, nämlich emotionale Probleme verantwortlich sind, lindert die philosophische Methode Wittgensteins auch solche echten Krankheitszustände.

Ein Mittel zur Kritik der problematischen Denktendenzen und der durch sie hervorgebrachten falschen Konzeptionen ist die grammatische Untersuchung, in der der Sprachgebrauch beschrieben wird. Indem auf verschiedene begriffliche Zusammenhänge, auf die Umstände und Kriterien für die Verwendung verschiedener Ausdrücke, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Grammatik verschiedener Wörter hingewiesen wird, wird Neigungen zur Vereinfachung oder zu falschen Analogisierungen entgegengewirkt. Die Beschreibung des Sprachgebrauchs geschieht vermittels grammatischer Bemerkungen, die verschiedener Art sind. Wichtige Instrumente der Beschreibung sind grammatische Sätze; das sind Sätze, die nicht von der Welt handeln in dem Sinne, dass sie wahre oder falsche Tatsachenbehauptungen formulierten, sondern die den Sprachgebrauch betreffen, wie man unter anderem daran sieht, dass sie in Sätze übertragen werden können, die explizit von der Sprache handeln. Grammatische Sätze unterliegen Nützlichkeits- und Adäquatheitsbedingungen, wie ich oben erläutert habe. Man kann auch sagen, dass sie Regeln der Sprache angeben, wobei diese Regeln keine unabhängig von der Verwendung grammatischer Sätze existierenden Entitäten sind, sondern einfach das, was von grammatischen Sätzen – zu bestimmten Zwecken, unter bestimmten Adäquatheitsbedingungen – ausgedrückt wird.

Insofern die unmittelbaren Zwecke der Beschreibung des Sprachgebrauchs – Übersicht schaffen über verschiedene Verwendungsweisen von Ausdrücken, an leicht übersehbare Aspekte der Grammatik zu erinnern, usw. – auch durch andere Mittel als durch Angabe von Regeln in grammatischen Sätzen erreicht werden können, kann auch anderes als grammatische Bemerkung gelten, insbesondere Vergleiche, Denkaufforderungen, Gedankenexperimente und metaphorische Ergebnisdarstellungen. Das Ziel sind übersichtliche Darstellungen der Grammatik, wobei Übersichtlichkeit funktional zu verstehen ist, d. h. dass diejenigen Darstellungen übersichtlich sind, die das Verständnis vergrößern. Eine Vollständigkeit in der Angabe von Regeln ist weder möglich noch sinnvoll.

Die Beschreibungen des Sprachgebrauchs dienen nicht nur der Kritik problematischer Denktendenzen und der Auflösung philosophischer Scheinprobleme, sondern können auch als Teil eines positiven, konstruktiven Projekts betrachtet werden. Sie befördern ein besseres Verständnis zentraler Begriffe, schaffen Übersicht und Orientierung in der eigenen Sprache, und

stellen darüber hinaus bestimmte Bilder von Sprache und Welt bereit, die Alternativen zu denjenigen Bildern sind, die durch die philosophische Tradition und durch verschiedene problematische Denktendenzen in uns wirksam sind.

Neben den grammatischen Sätzen, die als Aussagen über den Sprachgebrauch aufgefasst werden können, den diagnostischen Aussagen, die die Wirkung problematischer Denktendenzen betreffen, und den metaphilosophischen Forderungen stellt Wittgenstein keinerlei Thesen auf. Die grammatischen Sätze dienen immer einem bestimmten Zweck und haben nur Geltung, insoweit sie von den jeweiligen Philosophen anerkannt werden, d. h. sie müssen mit deren eigenen Verwendungsbereitschaften in Einklang zu bringen sein. Die grammatische Untersuchung ist in diesem Sinne eine „Zusammenstellung des längst Bekannten“ und ein „Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck“.

Wittgensteins metaphilosophische Kernthese lautet: Die Methode der grammatischen Untersuchung, die unter anderem in den PU vorgeführt wird, kann zumindest in Bezug auf manche philosophischen Probleme eine Auflösung bewirken. So sei zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal der zentrale Abschnitt 133 zitiert:

Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen.  
Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.  
Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. – Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abrechnen. – Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.<sup>254</sup>

Nun muss es sich in der Arbeit an konkreten Problemen zeigen, ob diese Methode erfolgreich ist oder nicht. Ich betrachte im nächsten Kapitel das so genannte Regelfolgenproblem.

---

<sup>254</sup> PU 133.

## *2 Die Auflösung der Regelfolgenproblematik*

In den Abschnitten 138 bis 242 der *Philosophischen Untersuchungen* untersucht Wittgenstein den Gebrauch der Begriffe „verstehen“, „meinen“, „lesen“, „Regeln“, „einer Regel folgen“ sowie den Gebrauch zugehöriger Ausdrücke wie „geführt werden“, „von der Formel bestimmt werden“, „Anwendungen festlegen“, „Übereinstimmung“ und „gleich“. Diese Abschnitte oder manche davon werden gewöhnlich als „die Regelfolgenüberlegungen“ bezeichnet, und es wird gesagt, dass Wittgenstein sich darin mit „dem Regelfolge(n)problem“ auseinandersetzt. Besonders bekannt geworden sind diese Überlegungen durch Kripkes Buch „Wittgenstein on Rules and Private Language“, in dem dieser eine Interpretation der betreffenden Abschnitte gibt, wonach darin tatsächlich genau ein klar charakterisierbares Problem entfaltet und behandelt wird, das Kripke in seinem Buch geschickt zuspitzt und als „Wittgensteins skeptisches Paradox“ bezeichnet. Kripke behauptet außerdem, aus dem wittgensteinschen Text ließe sich eine „skeptische Lösung“ des skeptischen Paradoxes erschließen.<sup>1</sup>

Wenn allerdings meine Darstellung von Wittgensteins philosophischer Methode korrekt ist, scheint es plausibler davon auszugehen, dass Wittgenstein in diesen Abschnitten nicht *ein* Problem entwickelt, wofür er dann eine Lösung vorschlägt, sondern dass er verschiedene problematische Denktendenzen und die Grammatik verschiedener Begriffe untersucht mit dem Ziel, ein oder mehrere Scheinprobleme aufzulösen. Meine nun folgende Interpretation der betreffenden Abschnitte folgt der Darstellung von Wittgensteins Methode aus dem letzten Kapitel, so dass die Regelfolgenüberlegungen als *Beispiel* für Wittgensteins Vorgehen dienen können. Es gibt zwei Gründe dafür, gerade diese Abschnitte als Beispiel zu präsentieren: Erstens ist ein angemessenes Verständnis der Begriffe „verstehen“, „meinen“ und „einer Regel folgen“ auch für ein angemessenes Verständnis von Wittgensteins Methode selbst zentral, in der es ja unter anderem um die übersichtliche Darstellung von Sprachregeln geht. Zweitens gibt es wichtige Parallelen zwischen Wittgensteins Untersuchung des Regelfolgens und Humes Betrachtung des induktiven Schließens, so dass dieses Kapitel als Hintergrund für die in den weiteren Kapiteln folgende Hume-Interpretation dienen soll.

---

<sup>1</sup> Kripke 1982.

## ***2.1 Kritik: problematische Denktendenzen und philosophische Bilder***

Wittgenstein kritisiert in den betreffenden Abschnitten mehrere problematische Denktendenzen: Er weist verschiedene falsche Annahmen zurück; er untersucht die Ursachen dafür, dass wir geneigt sind, diese Annahmen zu vertreten oder als Prämissen unabsichtlicher problematischer Schlüsse zu gebrauchen; er beschreibt philosophische Bilder, die unsere Neigungen veranschaulichen. In Bezug auf das Verständnis des Regelfolgens, mit dem alle diese Begriffsuntersuchungen zusammenhängen, lassen sich mindestens drei problematische Bilder unterscheiden: das platonische, das behavioristische und das skeptische Bild des Regelfolgens. Der Skeptizismus, der in vielen Interpretationen als Motor der Untersuchung gesehen wird und in Kripkes berühmter Auslegung sogar als Gewinner aus der Auseinandersetzung hervorgeht, erweist sich also in der folgenden Interpretation als Auswirkung bzw. Ausdruck problematischer Denktendenzen: Die skeptische Sicht beruht ebenso auf Täuschungen wie die platonische und die behavioristische. Alle drei werde ich im Folgenden erläutern. Doch zunächst soll Wittgenstein detaillierte Untersuchung verschiedener Begriffe im Vorfeld der Untersuchung des Regelfolgens nachvollzogen werden.

### ***2.1.1. Verstehen***

Es gibt verschiedene Fehlkonzeptionen des Verstehens, die zu Problemen führen. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine Frage, die in den Abschnitten 138 bis 197 mehrfach thematisiert wird: Wie ist es möglich, dass wir ein Wort oder eine mathematische Aufgabe „mit einem Schlage“ verstehen? Der Hintergrund der Frage ist die zuvor – anhand der Kritik am Augustinischen Sprachbild – erarbeitete Einsicht, dass die Bedeutung von Wörtern in ihrem Gebrauch liegt.<sup>2</sup> Es ist eine damit zusammenhängende grammatische Wahrheit, dass wer ein Wort versteht bzw. dessen Bedeutung kennt, es richtig verwenden kann. Entsprechendes gilt für mathematische Aufgaben: Wer eine solche, z. B. die Aufgabe, eine Zahlenreihe fortzusetzen, versteht, kann sie ausführen. Gleichzeitig wissen wir, dass wir manchmal ein Wort oder auch eine mathematische Formel *plötzlich* verstehen: Beim Zuhören verstehen wir das Gesagte gleichsam in dem Moment, in dem es gesagt wird; wenn uns eine mathematische Aufgabe (wie die Fortsetzung einer Reihe) beigebracht wird, kommt es vor, dass „plötzlich der Groschen fällt“: „Jetzt weiß ich weiter“, sagen wir zum Beispiel. Es gibt hier also einerseits die Anwendung, d. h. einen zeitlich

---

<sup>2</sup> Was freilich als grammatischer Satz zu verstehen ist und damit als Unterrichtsmittel: Willst Du Aufschluss darüber erhalten, was ein Wort bedeutet, ist es eine gute Methode, sich den Gebrauch anzuschauen. Vgl. PU 43.

ausgedehnten Gebrauch<sup>3</sup> oder auch eine unendliche Menge von Anwendungen in verschiedenen möglichen Situationen, und andererseits einen einzelnen Moment des Verstehens. Das Problem besteht nun darin, diese beiden Teile zusammenzudenken. Wir haben Schwierigkeiten uns vorzustellen, wie „das, was wir mit einem Schlage erfassen, mit einer Verwendung übereinstimmen, zu ihr passen, oder nicht zu ihr passen“<sup>4</sup> kann. Wittgenstein bezeichnet das Problem als das „Resultat sich kreuzender Bilder“<sup>5</sup>. Diese Bilder und ihre Entstehung gilt es nun zu beschreiben.

### **2.1.1.1. Verstehen als Vorschweben der Bedeutung**

In diesem Abschnitt geht es nur um das Verstehen eines Wortes; die Beispiele mit mathematischen Aufgaben werden später hinzukommen. Wir sind geneigt zu glauben, dass das Verstehen oder das Wissen der Bedeutung eines Wortes darin besteht, dass uns geistig etwas vorschwebt. Wittgenstein demonstriert das z. B. in der folgenden Bemerkung, in der sich aus dem ersten Satz scheinbar reibungslos die darauffolgende Frage ergibt:

Wenn mir jemand z. B. das Wort „Würfel“ sagt, so weiß ich, was es bedeutet. Aber kann mir denn die ganze *Verwendung* des Wortes vorschweben, wenn ich es so *verstehe*?<sup>6</sup>

Wittgenstein versucht nun zunächst, diese unwillkürlich sich aufdrängende Idee, dass Verstehen in dem Vorschweben von etwas besteht, mit Inhalt zu füllen und so verständlich und überprüfbar zu machen, indem er fragt:

Was ist es denn eigentlich, was uns vorschwebt, wenn wir ein Wort *verstehen*? – Ist es nicht etwas, wie ein Bild? Kann es nicht ein Bild sein?<sup>7</sup>

Im Anschluss zeigt Wittgenstein, dass das Vorschweben eines Bildes nicht notwendigerweise damit einhergeht, dass wir das Wort im Folgenden richtig anwenden. Ein Bild kann mit ganz verschiedenen Anwendungen ‚zusammenpassen‘; man muss sich nur eine andere Projektionsmethode vorstellen.<sup>8</sup> Auch wenn man annähme, dass uns zusätzlich zu dem Bild auch noch die Projektionsmethode vorschwebte, so kann wiederum diese mit verschiedenen Anwendungen in Übereinstimmung gebracht werden.<sup>9</sup> Kein Bild *zwingt* uns also zu einer

---

<sup>3</sup> PU 138.

<sup>4</sup> PU 139.

<sup>5</sup> Fischer schreibt: „Indeed, that we should be able to grasp the *whole* use in a *single* instant seems *so* astonishing and queer that the thought stops short of suggesting that such a thing might actually happen: ‚It is *as if* we could grasp...‘. This sense of wonder is of the peculiar kind Plato took for the starting-point of philosophising: a feeling of amazement or wonder in the face of an entirely familiar and pedestrian phenomenon – like understanding a word we hear or say.“ (Fischer 2004, S. 101 f.)

<sup>6</sup> PU 139.

<sup>7</sup> PU 139.

<sup>8</sup> PU 139.

<sup>9</sup> PU 141.

bestimmten Verwendung – das ist aber genau, was wir zu denken geneigt sind, wenn wir das Verstehen als Vorschweben eines Bildes konzipieren.<sup>10</sup> Wir empfinden da keinen realen Zwang, stattdessen erscheint uns bloß eine bestimmte Anwendung als selbstverständlich. Wittgenstein schreibt:

Was tat denn mein Argument? Es machte darauf aufmerksam (erinnerte uns daran), daß wir unter Umständen bereit wären, auch einen anderen Vorgang „Anwendung des Würfelbildes“ zu nennen als nur den, an welchen wir ursprünglich gedacht hatten. Unser ‚Glaube, das Bild zwingt uns zu einer bestimmten Anwendung‘, bestand also darin, daß uns nur der eine Fall und kein anderer einfiel.<sup>11</sup>

Wittgenstein fordert dazu auf, uns Situationen vorzustellen, in denen wir von einem Bild eine andere Anwendung machen als die, zu der es uns zu zwingen scheint. Mit solchen Erinnerungen entkräftet er die Tendenz, von einem solchen Zwang auszugehen.

Wenn uns aber ein vorschwebendes Bild nicht auf eine Anwendung festlegt, dann kann es nicht mit dem Verstehen der Bedeutung gleichzusetzen sein. Wittgenstein schreibt:

Das Wesentliche ist nun, daß wir sehen, daß uns das Gleiche beim Hören des Wortes vorschweben, und seine Anwendung doch eine andere sein kann. Und hat es dann beide Male die *gleiche* Bedeutung? Ich glaube, das werden wir verneinen.

Wenn es zwei verschiedene Anwendungen eines Wortes (oder zweier Wörter) gibt, liegen zwei Bedeutungen vor. Wer aber ein Wort versteht, versteht seine Bedeutung, und die hängt an der Anwendung. Was dabei etwa geistig vorschwebt, ist dagegen irrelevant für die Bedeutung und damit für die Zuschreibung von Verstehen. Wittgenstein schreibt:

Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.<sup>12</sup>

„Kriterium“ ist auch und gerade bei Wittgenstein ein notorisch unklarer Begriff. Gemeint ist damit in diesem Fall meines Erachtens das Bestehen grammatischer Zusammenhänge derart: Wer ein Wort nicht richtig verwendet, von dem werden wir im Normalfall nicht sagen, dass er es richtig versteht, egal was ihm geistig dabei vorschweben mag. Umgekehrt muss jemandem, der ein Wort richtig verwenden kann, gar nichts Bestimmtes vorschweben, damit wir ihm Verständnis zuschreiben. Anders gesagt: Wenn jemand ein Wort richtig verwendet, werden wir im Normalfall sagen, dass er es versteht, unabhängig von Annahmen darüber, was in dem Moment in seinem Geist vorgeht. Diese grammatischen Zusammenhänge implizieren aber nicht, dass „x verstehen“ einfach dasselbe bedeutet wie „x richtig anwenden können“. Erstens kann jemand, der ein Wort versteht, gewöhnlich noch mehr als bloß von dem Wort in verschiedenen

---

<sup>10</sup> PU 140.

<sup>11</sup> PU 141.

<sup>12</sup> PU 146.

Situationen richtige Anwendungen machen. Er kann darüber hinaus auch die Bedeutung des Wortes erklären und das Wort anderen beibringen. Aber auch wenn man all das mit zu „Anwendungen“ zählen würde, bleibt zu bemerken, dass die genannten grammatischen Zusammenhänge nur „im Normalfall“ gelten.<sup>13</sup> Dieser Ausdruck soll darauf hinweisen, dass bestimmte Umstände bestehen müssen, damit man z. B. vom Anwenden-Können auf das Verstehen schließen kann. Ein solcher Umstand ist, dass wir keine Gründe haben zu glauben, dass die Person bloß zufällig richtig liegt. Dazu gehört, dass sie die nötigen Vorbedingungen mitbringt, z. B. überhaupt mit Zahlen umzugehen gelernt hat; ganz basal gehört dazu, dass es sich überhaupt um einen Menschen und nicht um eine Maschine handelt, weil wir von Maschinen zwar unter Umständen sagen können, dass sie Formeln richtig verwenden, aber wohl nicht sagen würden, dass sie sie verstehen, usw.<sup>14</sup>

Der grammatische Satz, dass die Anwendung ein Kriterium des Verständnisses ist, kann als Widerlegung der Annahme angeführt werden, dass das Verstehen in dem Vorschweben eines Bildes besteht. Für ein solches Vorschweben gilt nämlich der entsprechende grammatische Zusammenhang mit der Anwendung nicht.

Wittgenstein gibt nun auch eine Diagnose der Ursache dieser falschen Konzeption des Verstehens. Er beschreibt Situationen, in denen man nach dem richtigen Wort sucht, und er meint, diese Situationen ähnelten solchen, in denen man zwischen verschiedenen Zeichnungen in einer Mappe wählt. Man sei *geneigt*,

von jenem bildartigen Etwas zu sprechen, weil man ein Wort als treffend empfinden kann; zwischen Worten oft, wie zwischen ähnlichen, aber doch nicht gleichen Bildern, wählt; weil man Bilder oft statt Wörtern, oder zur Illustration von Wörtern, gebraucht; etc.<sup>15</sup>

Diese Diagnose ließe sich noch ergänzen durch den Hinweis auf die philosophische Tradition, in der bildähnlich konzipierte Ideen und Repräsentationen ein beliebtes Erklärungselement sind.<sup>16</sup>

Hier haben wir also ein Musterbeispiel für Wittgensteins Behandlung problematischer Denktendenzen: Es werden philosophische Bilder beschrieben bzw. Annahmen genannt, die wir geneigt sind in Bezug auf das Verstehen zu treffen. Wittgenstein untersucht den Gehalt dieser

---

<sup>13</sup> Grammatische Sätze beanspruchen, wie im letzten Kapitel ausgeführt, ohnehin nie, fixe und allgemeingültige Sprachregeln anzugeben. Ich hebe hier nur hervor, was aus bestimmten Regelangaben (wie dem von Wittgenstein behaupteten Zusammenhang über Verstehen und Anwendung) nicht geschlossen werden darf; ich gebe also letztlich Hinweise zum richtigen Gebrauch dieser Regelangaben.

<sup>14</sup> Eine ähnliche Interpretation von Wittgensteins Gebrauch des Begriffs „Kriterium“ gibt Hacker (Hacker 1986, S. 161 f.).

<sup>15</sup> Unnummerierter Abschnitt bei PU 140.

<sup>16</sup> Natürlich ist diese Konzeption gerade bei Hume sehr stark. Vgl. Kapitel 5.

Annahmen und schlägt Explikationen vor, von denen er zeigt, dass sie falsch sind, indem er auf Aspekte der Grammatik des Begriffs des Verstehens verweist. Er gibt außerdem eine Diagnose des Zustandekommen dieser Neigungen. Inwiefern diese Konzeption des Verstehens als Vorschweben eines Bildes philosophische Probleme bereitet, wird später noch deutlicher werden.

### **2.1.1.2 Verstehen als distinkter geistiger oder physischer Vorgang oder Zustand**

Wittgenstein untersucht noch verschiedene andere Fehlkonzeptionen vom Verstehen. Hierbei betrachtet er insbesondere das Verstehen mathematischer Aufgaben. Anhand eines Gedankenexperiments, in dem einem Schüler beigebracht wird, Zahlenreihen nachzuschreiben, kritisiert Wittgenstein die Vorstellung, dass das Verstehen einer solchen Aufgabe etwas wie ein distinktes Ereignis ist, das in einem exakt datierbaren Moment eintritt.<sup>17</sup> Es gibt außerdem nicht nur Verstehen und Nicht-Verstehen, sondern auch Missverstehen und davon wiederum verschiedene Formen.<sup>18</sup> Wittgenstein weist ferner darauf hin, dass der Unterricht in einer solchen Abschreibeaufgabe nicht als einseitige Übermittlung eines geistigen Inhalts zu verstehen ist, sondern wesentlich Reaktionen des Schülers involviert.<sup>19</sup> Mit diesen Bemerkungen kritisiert er meines Erachtens unsere Tendenz, das Verstehen für einen geistigen Vorgang zu halten, dem zwar von außen nachgeholfen werden kann, der aber innerlich stattfindet oder aber nicht stattfindet, wobei alle äußeren Umstände und auch die Verwendungsfähigkeiten der verstehenden Person höchstens als Indizien gelten können und als solche Hypothesen darüber stützen, ob verstanden wurde oder nicht. Diese Kritik wird dadurch verstärkt, dass Wittgenstein durch grammatische Untersuchung zeigt, dass das Verstehen nicht mit *einem* von verschiedenen geistigen Vorgängen identifiziert werden kann, an die man denken könnte, weil sie manchmal in jemandem ablaufen können, wenn er versteht.<sup>20</sup> Gleichzeitig warnt Wittgenstein davor, nach einem weiteren, versteckten Vorgang des Verstehens zu suchen.<sup>21</sup> Stattdessen schlägt er eine andere Betrachtungsweise vor:

Denk doch einmal garnicht an das Verstehen als ‚seelischen Vorgang‘! – Denn *das* ist die Redeweise, die dich verwirrt. <sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> PU 143-145. Dazu schreibt McGinn: „Wittgenstein points here to a certain vagueness in our criteria for judging that [the pupil] has mastered the system, in respect of both how often he must get it right and how far he must develop it. This vagueness is something that Wittgenstein sees as a distinctive characteristic of our psychological language-game, one that distinguishes it from the language-game in which we describe mechanical systems. Part of the aim of his grammatical investigation of the differences between psychological language and other regions of our language-game is to get us to accept this vagueness as part of its essence, and not to see it as a sign of the indirectness of our knowledge of another’s mental states“ (McGinn 1997, S. 89).

<sup>18</sup> PU 143.

<sup>19</sup> PU 143, 145.

<sup>20</sup> PU 151-152.

<sup>21</sup> PU 153.

<sup>22</sup> PU 154.

Diese Redeweise wird uns erstens durch verschiedene Weisen, wie wir gewöhnlich über das Verstehen, insbesondere das plötzliche Verstehen reden, nahegelegt. Zweitens kommen hier auch Methodenfehler ins Spiel, unter anderem die Suche nach dem Dahinterliegenden:

Wir versuchen nun, den seelischen Vorgang des Verstehens, der sich, scheint es, hinter jenen größern und uns daher in die Augen fallenden Begleiterscheinungen versteckt, zu erfassen. Aber das gelingt nicht. Oder, richtiger gesagt: es kommt gar nicht zu einem wirklichen Versuch. Denn auch angenommen, ich hätte etwas gefunden, was in allen jenen Fällen des Verstehens geschähe, – warum sollte *das* nun das Verstehen sein? Ja, wie konnte denn der Vorgang des Verstehens versteckt sein, wenn ich doch sagte „Jetzt verstehe ich“, *weil* ich verstand?! Und wenn ich sage, er ist versteckt, – wie weiß ich denn, wonach ich zu suchen habe? Ich bin in einem Wirrwarr.<sup>23</sup>

Aus dem Wirrwarr heraus kommt man, indem man aufhört, nach einem Vorgang des Verstehens zu suchen, und stattdessen die Anwendungsbedingungen von Verstehenszuschreibungen betrachtet.

Während für das *plötzliche* Verstehen also die Konzeption als *Vorgang* nahegelegt wird, neigen wir dazu, das *andauernde* Verstehen (in Ausdrücken wie „ich verstehe das Wort x“) als geistigen *Zustand* zu konzipieren. Dahin gelangt man durch folgende Überlegung: Selbst wenn Verstehen keinen exakt datierbaren Anfang haben muss, zu dem irgendetwas Bestimmtes in einem geschieht, und selbst wenn die Anwendungen, die jemand macht, ein wichtiges Kriterium dafür sind, jemandem Verstehen zuzuschreiben, so kann doch das Verstehen auch nicht bloß mit dem Ausführen der richtigen Anwendungen identifiziert werden! Vielmehr scheint zu gelten:

Das Verstehen selbst ist ein Zustand, *woraus* die richtige Verwendung entspringt.<sup>24</sup>

Auch diese Annahme prüft Wittgenstein auf ihren Gehalt:

Und an was denkt man da eigentlich? Denkt man nicht an das Ableiten einer Reihe aus ihrem algebraischen Ausdruck? Oder doch an etwas Analoges? – Aber da waren wir ja schon einmal. Wir können uns ja eben mehr als *eine* Anwendung eines algebraischen Ausdrucks denken; und jede Anwendungsart kann zwar wieder algebraisch niedergelegt werden, aber dies führt uns selbstverständlich nicht weiter. – Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.<sup>25</sup>

Weil die Anwendung ein Kriterium des Verstehens z. B. der mathematischen Formel p bleibt, müsste der geistige Zustand des Verstehens die richtige Anwendung *garantieren*, es müsste also einen grammatischen Zusammenhang zwischen beiden geben. Aber wie sollte so ein Zustand charakterisiert werden, außer als Zustand des Verstehens der mathematischen Formel p? Jede

---

<sup>23</sup> PU 153.

<sup>24</sup> PU 146.

<sup>25</sup> PU 146.

andere Beschreibung (z. B. mithilfe der Idee des Vorschwebens von etwas) würde wiederum die Möglichkeit des Auseinandergehens von Zustand und Anwendung offenlassen.<sup>26</sup>

Aus der Anerkennung des grammatischen Zusammenhangs von Verstehen und Anwendung folgt freilich nicht, dass das Verstehen mit dem Ausführen einer *bestimmten* Anwendung gleichzusetzen sei – vielmehr ähnelt das Verstehen grammatisch einer Fähigkeit.<sup>27</sup> In gewisser Hinsicht ist es daher ganz richtig zu sagen, dass das Verstehen ein Zustand ist, aus dem die richtige Anwendung entspringt; bloß kann dieser Zustand nicht als geistiger Zustand unabhängig von dem Verstandenen bzw. unabhängig von der Anwendung charakterisiert werden. Darauf komme ich in Kürze noch einmal zurück.

Gegen die Tendenz, das Verstehen als geistigen Zustand zu konzipieren, arbeitet Wittgenstein außerdem, indem er auf (grammatische) Unterschiede zwischen dem Verstehen und paradigmatischen geistigen Zuständen und deren Eigenschaften hinweist.<sup>28</sup>

Ein weiterer Versuch, die Annahme, das Verstehen sei ein Zustand, mit Inhalt zu füllen bzw. das Bild, dem wir dabei aufsitzen, zu beschreiben, lautet:

Wenn man sagt, das Wissen des ABC sei ein Zustand der Seele, so denkt man an den Zustand eines Seelenapparats (etwa unsres Gehirns), mittels welches wir die Äußerungen dieses Wissens erklären. Einen solchen Zustand nennt man eine Disposition.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Hier könnte man gegen Wittgenstein einwenden: Verstehen könnte doch ein bestimmter Vorgang sein, ohne dass für beide dieselben grammatischen Zusammenhänge und Inferenzen gelten. So ist es ja z. B. bei naturwissenschaftlichen Erklärungen: Wärme steht in einem logisch-grammatischen Zusammenhang mit Sich-warm-Anfühlen; Molekülbewegung nicht. Kann also Wärme nicht Molekülbewegung sein? Doch. Aber das ist eben eine naturwissenschaftliche Erklärung. Sie wird dadurch herausgefunden, dass man zwei verschiedene Phänomene unabhängig voneinander bestimmen kann und dann feststellt, dass sie korreliert sind. Zudem müssen Wärme und Molekülbewegung sonst eine ziemlich übereinstimmende Grammatik haben: sie sind Eigenschaften von räumlich begrenzten Gegenständen, sie haben bestimmte physikalische Effekte, usw. Im Falle des Verstehens haben wir gesehen, dass kein unabhängig bestimmbarer Vorgang tatsächlich immer mit dem Verstehen korreliert: uns schwebt nicht immer ein Bild vor, und was introspektiv feststellbar in uns vorgeht, wenn wir verstehen, können wir noch nicht mal sagen. Nun scheint der Ausweg zu sein, stattdessen von einem versteckten Vorgang auszugehen, aber da wird die Analogie mit der naturwissenschaftlichen Erklärung hinfällig. Nun spricht freilich nichts dagegen, Neurowissenschaft zu betreiben und die Vorgänge in den Gehirnen von Leuten zu untersuchen, wenn sie von sich sagen, dass sie eine mathematische Aufgabe verstehen. Da wird man bestimmt interessante Korrelationen feststellen. Erstens ist das dann gar keine Philosophie mehr, sondern empirische Gehirnforschung. Zweitens folgt aus dem Vorhandensein von Korrelationen in dem Fall nicht, dass das Verstehen ein bestimmter Vorgang oder eine bestimmte Disjunktion verschiedener Vorgänge *ist*, weil die Grammatiken der beiden Beschreibungen *so* unähnlich sind. (Vergleiche: Das Mattsetzen im Schach *ist* nicht die Disjunktion der Bewegung von Schachfiguren; und selbst wenn es immer ein bestimmter Zug wäre, mit dem Leute einander mattsetzen, wäre das Mattsetzen nicht identisch mit dem Ausführen dieses Zugs, d. h. es gäbe wichtige grammatische Unterschiede. Hier könnte ein ähnliches Scheinproblem entstehen: wie kann das Gewinnen der Schachpartie in dem Bewegten des Läufers von Feld x auf Feld y bestehen?)

<sup>27</sup> Baker und Hacker sagen sogar, das Verstehen *sei* eine Fähigkeit. Siehe (Baker & Hacker 2005, Kap. 6)

<sup>28</sup> PU 148-149, PU Anm. bei 150.

<sup>29</sup> PU 149.

Diese Explikation findet Wittgenstein problematisch, insofern es „für den Zustand zwei Kriterien geben sollte; nämlich ein Erkennen der Konstruktion des Apparats, abgesehen von seinen Wirkungen.“<sup>30</sup> Das Problem besteht darin, dass wir uns, wenn wir vom Zustand eines Seelenapparats sprechen, entweder auf den faktischen Zustand eines gegebenen Gehirns beziehen müssen. Dann ist es eine empirische Frage, ob ein solcher Zustand immer mit einem bestimmten Verhalten korreliert, und die grammatische Beziehung zwischen beiden werden wir dadurch nicht einfangen. Oder aber wir müssen mit „Zustand des Seelenapparats“ bereits einen idealisierten Zustand meinen, der sozusagen per definitionem die richtigen Anwendungen gewährleistet. Dann sprechen wir aber nicht mehr von einem faktischen Zustand eines Gehirns.

Wittgenstein erläutert die Versuchung, das Verstehen mit einem Gehirnzustand zu identifizieren, unter anderem anhand einer Analogie: Wir benutzen manchmal eine Maschine „als Symbol ihrer Wirkungsweise“ – wir reden über die Bewegungsmöglichkeiten und Funktionen einer Maschine so, als ob sie durch den Aufbau der Maschine vollständig festgelegt seien.<sup>31</sup> Tatsächlich ist aber bei keiner faktisch existierenden Maschine garantiert, dass sie sich in Zukunft so verhält, wie es vorhergesagt ist, denn es kann immer etwas kaputt gehen. Wir können entweder über die *wirkliche* Maschine reden oder über die *ideale* Maschine. Letzteres ist allerdings selbst nur *eine andere Weise*, über die *wirkliche* Maschine zu reden – etwa im Hinblick auf ihre ideale Funktionsweise –, und beschreibt nicht einen seltsamen abstrakten Gegenstand, die ideale Maschine. Wittgenstein führt detailliert vor, wie wir zu seltsamen Schlüssen gelangen, wenn wir uns diesen Unterschied nicht klarmachen – in den einfachen Anführungszeichen sind die Annahmen, zu denen wir *geneigt* sind.

Woher kamen aber dann die seltsamen Ideen? Nun, ich zeige dir die Möglichkeit der Bewegung, etwa durch ein *Bild* der Bewegung; ‚also ist die Möglichkeit etwas der Wirklichkeit Ähnliches‘. Wir sagen: ‚es bewegt sich noch nicht, aber es hat schon die Möglichkeit, sich zu bewegen‘ – ‚also ist die Möglichkeit etwas der Wirklichkeit sehr Nahes‘. Wir mögen zwar bezweifeln, ob die und die physikalische Bedingung diese Bewegung möglich macht, aber wir diskutieren nie, ob *dies* die Möglichkeit dieser oder jener Bewegung sei; ‚also steht die Möglichkeit der Bewegung zur Bewegung selbst in einer einzigartigen Relation; enger als die des Bildes zu seinem Gegenstand‘; denn es kann ja bezweifelt werden, ob dies das Bild dieses oder jenes Gegenstandes ist. [...] Wir achten auf unsere eigene Ausdrucksweise, diese Dinge betreffend, verstehen sie aber nicht, sondern mißdeuten sie. Wir sind, wenn wir philosophieren, wie Wilde, primitive Menschen, die die Ausdrucksweise zivilisierten Menschen hören, sie mißdeuten und nun die seltsamsten Schlüsse aus ihrer Deutung ziehen. (PU 194)

Analogen Missverständnissen unterliegen wir, wenn wir den Zustand, etwas zu verstehen, mit einem Zustand des Gehirns identifizieren.

---

<sup>30</sup> PU 149.

<sup>31</sup> PU 193.

Wittgensteins Bemerkungen zum Verstehen lassen sich insgesamt als Auseinandersetzungen mit mindestens zwei philosophischen Bildern verstehen, die wichtige Gemeinsamkeiten haben: Das erste Bild könnte man „intellektualistisch“ nennen: Darin ist das Verstehen z. B. eines Wortes oder einer mathematischen Aufgabe ein geistiges Phänomen – das plötzliche Verstehen ein geistiger Vorgang, das andauernde Verstehen ein geistiger Zustand – das sich mithilfe mentalen Vokabulars charakterisieren lässt. Beim plötzlichen Verstehen *passiert* demnach etwas in unserem Geist – uns schwebt plötzlich die Bedeutung, als ein spezifischer geistiger Vorstellungsinhalt wie ein Bild, vor, oder uns fällt plötzlich die Formel ein; beim andauernden Verstehen verfügen wir z. B. über eine bestimmte Idee (wie in klassischen repräsentationalen Theorien). Sobald wir versuchen, diese Annahmen konkreter zu fassen, gelangen wir zu Charakterisierungen dieser Vorgänge und Zustände, in denen der Inhalt bzw. das Verstandene selbst nicht mehr vorkommt. Die Idee ist ja gerade, einen spezifischen geistigen Vorgang oder einen Gehirnzustand zu beschreiben, *in dem das Verstehen besteht* – so dass wir dann wissen, was es eigentlich ist. Eine solche Darstellung würde unseren Erklärungsanspruch befriedigen, indem es das Verstehen sozusagen auf bestimmte, ohne den erklärungsbedürftigen Begriff beschriebene Phänomene in der Welt zurückführt. Auf Phänomene, die wir auch betrachten könnten, ohne zu sehen, dass es sich dabei um Verstehen handelt. Etwas in der Welt, das wir dann quasi kontingenterweise „Verstehen“ genannt haben.

Das zweite Bild vom Verstehen, das ich das mechanistische Bild nennen möchte, hat mit dem eben beschriebenen eben das gemeinsam, dass es einem bestimmten Erklärungsanspruch gerecht zu werden scheint. Statt in geistigen Vorgängen oder Zuständen soll das Verstehen dabei in Gehirnvorgängen und -zuständen bestehen. Im Vorgang des Verstehens würde dann irgendetwas Bestimmtes im Gehirn vorgehen; der Zustand des Verstehens wäre der schon besprochene „Zustand eines Seelenapparats“.

Die These, dass das Verstehen kein Gehirn-Vorgang oder -Zustand ist, impliziert freilich nicht, dass es nicht solche Vorgänge und Zustände geben könnte, die mit dem Verstehen korrelieren.<sup>32</sup> NeurowissenschaftlerInnen könnten herausfinden, dass immer, wenn Leute eine bestimmte mathematische Aufgabe verstehen, etwas Bestimmtes in ihrem Gehirn passiert. Es ist nun aber problematisch, diesen Vorgang mit dem Verstehen *zu identifizieren*, eben da die Kriterien der Zuschreibung so verschieden sind. Das Verhältnis von Verstehen und Anwendung ist ein grammatisches, d. h. es gelten die oben genannten grammatischen Regeln ihres Zusammenhangs. Der Gehirnvorgang dagegen ist nicht grammatisch mit bestimmten Anwendungen verknüpft.

---

<sup>32</sup> Siehe auch Fußnote 26.

Aber das sind wir geneigt zu glauben, wenn wir das Verstehen als Vorgang konzipieren. Exakt an diesem Punkt entsteht das philosophische Problem, bzw. hier werden Scheinprobleme erzeugt: Wir meinen, der (angenommene) Vorgang bzw. der Zustand müsste die grammatischen Eigenschaften des Begriffs „verstehen“ erklären bzw. teilen. Wir neigen dann dazu zu glauben, dass die ganze Anwendung des Ausdrucks

auf irgendeine Weise schon im Akt des Erfassens gegenwärtig sein muß und doch nicht gegenwärtig ist.<sup>33</sup>

Wenn man das Verstehen als einen Vorgang oder Zustand im beschriebenen Sinne fasst, *kann* die Anwendung darin nicht gegenwärtig sein, weil alle Vorgänge und Zustände, als unabhängig beschreibbare Phänomene in der Welt, endlich sind und keine unendliche Anwendung ‚enthalten‘ können, was immer das auch heißen sollte. Gleichzeitig scheint es aber eine Forderung der Grammatik von „verstehen“ zu sein, dass die Anwendung im Akt des Verstehens schon enthalten ist. Irgendwie scheint also doch der Vorgang oder Zustand die ganze zukünftige Anwendung ‚enthalten‘ zu *müssen*. Diese Annahme charakterisiert Wittgenstein folgendermaßen:

Du hast kein Vorbild dieser übermäßigen Tatsache, aber du wirst dazu verführt, einen Über-Ausdruck zu gebrauchen. (Man könnte das einen philosophischen Superlativ nennen.)<sup>34</sup>

Der Eindruck der tiefen Unvereinbarkeit der beiden Forderungen ist Wittgenstein zufolge das „Resultat sich kreuzender Bilder“. Ammereller erläutert das folgendermaßen:

If I am not mistaken, these pictures are, on the one hand, that of a mental process which occurs when one grasps the whole use of a word in a stroke and, on the other, that of the use of the word as a future process. The ‘crossing’ of these pictures produces the idea of a ‘queer process’ in which the future use must in some way be present and yet cannot be itself present.<sup>35</sup>

Interessant ist an Wittgenstein Problembehandlung noch Folgendes: Es sind dieselben Gründe, die ich erst angeführt habe, um bestimmte Annahmen, zu denen wir durch problematische Denktendenzen gelangen, als falsch zu erweisen, und die ich dann angeführt habe, um die Entstehung des philosophischen Problems zu erklären. Also dass kein bestimmter geistiger Vorgang grammatisch unendlich viele richtige Anwendungen garantieren kann, wird Auslöser des Problems, während dieselbe Tatsache gleichzeitig als Widerlegung eben dieses Bildes vom Verstehen angeführt werden kann. Das ist ganz typisch für philosophische Scheinprobleme: Gerade weil die problematischen Denktendenzen versteckt operieren und die Annahmen (wie die, dass Verstehen ein bestimmter geistiger Vorgang ist) mühsam expliziert werden müssen,

---

<sup>33</sup> PU 197.

<sup>34</sup> PU 192.

<sup>35</sup> Ammereller 2004, S. 142.

werden die philosophischen Probleme oftmals nicht als Einwände gegen diese Annahmen erkannt, denn sie tauchen typischerweise auf, ohne dass man sich der zugrundeliegenden Annahmen bewusst wäre.

### 2.1.2 Meinen

Im Zusammenhang mit dem Begriff des Meinens ergeben sich ganz ähnliche Probleme wie im Zusammenhang mit dem des Verstehens: hier kreuzen sich ähnliche Bilder. Einerseits datieren wir das meinen („als ich p sagte, meinte ich...“) und allein die Tatsache, dass „meinen“ ein Verb ist, legt einen Vorgang oder eine Tätigkeit nahe. Gleichzeitig gibt es auch hier einen Bezug zu einer potentiell unendlichen Anwendung. Wenn wir z. B. jemandem den Ausdruck „+“ beibringen, dann meinen wir mit diesem Ausdruck etwas bestimmtes, und was wir damit meinen (man könnte sagen: die Plusfunktion) legt für unendlich viele Fälle fest, ob eine bestimmte Anwendung des Ausdrucks richtig ist oder nicht. Aber wie *kann* ich denn *so viel auf einmal* meinen?<sup>36</sup> Wittgensteins Diagnose lautet:

Da möchte ich zuerst sagen: Deine Idee sei die gewesen, jenes Meinen des Befehls habe auf seine Weise alle jene Übergänge doch schon gemacht: deine Seele fliege beim Meinen, gleichsam, voraus und mache alle Übergänge, ehe du körperlich bei dem oder jenem angelangt bist.

Du warst also zu Ausdrücken geneigt, wie: „Die Übergänge sind *eigentlich* schon gemacht; auch ehe ich sie schriftlich, mündlich, oder in Gedanken mache.“ Und es schien, als wären sie in einer *einzigartigen* Weise vorausbestimmt, antizipiert – wie nur das Meinen die Wirklichkeit antizipieren könne.<sup>37</sup>

Schon zuvor hatte Wittgenstein klargestellt, dass man nicht an etwas Bestimmtes denken muss, um etwas Bestimmtes zu meinen; d. h. es muss keine geistige Repräsentation im Moment des Meinens vorliegen. Keine bestimmte Repräsentation – ein Bild, ein Satz o. ä. – könnte außerdem das leisten, was gebraucht wird: für eine unendliche Zahl von Anwendungsmöglichkeiten die korrekten Ergebnisse festlegen. Wenn man trotz dessen daran festhält, dass irgendetwas Bestimmtes in einem passieren muss, dann ist man zu seltsamen Vorstellungen der eben beschriebenen Art geneigt: das Meinen muss die Anwendungen in einer ganz *einzigartigen* Weise antizipieren. So erscheint das Faktum, dass wir überhaupt etwas meinen können, höchst rätselhaft, und wir geraten leicht in skeptische Zweifel.

„Aber sind die Übergänge also durch die algebraische Formel *nicht* bestimmt?“<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. PU 186.

<sup>37</sup> PU 188.

<sup>38</sup> PU 189.

zitiert Wittgenstein eine Frage, die wir geneigt sind zu stellen, sobald uns diese einzigartige Antizipation der Übergänge durch das Meinen suspekt erscheint.

Kripkes skeptisches Paradox arbeitet vor allem mit dem Begriff des Meinens: was legt fest, fragt Kripke, dass ich mit dem Ausdruck „plus“ die Plusfunktion und nicht eine seltsame andere Funktion meine, die mit allen bisherigen Verwendungen des Ausdrucks in Übereinstimmung ist? Kripke sucht nach Tatsachen, d. h. unabhängig beschreibbaren Vorgängen oder Zuständen, mit Hilfe deren die Bestimmtheit der richtigen Anwendungen erklärt werden kann. Solche Tatsachen gibt es nicht, und Kripke schließt daraus:

There is so such thing as meaning anything with any word.<sup>39</sup>

Eine wesentliche attraktivere Einschätzung wäre aber die, dass wohl ein Missverständnis (des Meinen-Begriffs) vorliegen muss, wenn man zu solch absurden Folgerungen gelangt.<sup>40</sup> Auch Wittgenstein glaubt, in der Frage, ob die Übergänge nun durch die algebraische Formel *nicht* bestimmt seien, liege ein Fehler.<sup>41</sup> Er verweist auf mögliche, alltägliche Verwendungen des Ausdrucks „die Übergänge sind durch die Formel ... bestimmt“ und will zeigen, dass das Bild einer seltsamen Vorherbestimmung der Übergänge durch den Akt des Meinens unangemessen ist.<sup>42</sup> Das werde ich im Abschnitt 2.1.3.2 noch näher erläutern.

### **2.1.3 Regelfolgen**

Die skeptische Angst ist, dass der „logische Zwang“ sich als Illusion herausstellt: Wenn die Festlegung dessen, welche Funktion ich meine bzw. welche Übergänge richtig sind, *nicht* in einem Akt des Meinens geschehen kann – aber doch eigentlich geschehen müsste – und wenn *kein* bestimmter geistiger Vorgang oder Zustand des Verstehens gewährleistet, dass ich in Zukunft die richtigen Anwendungen machen werde – aber doch eigentlich ein solcher das gewährleisten müsste –, dann erscheinen unsere Praktiken des Unterrichten und Befolgens von Regeln plötzlich ebenso rätselhaft. Die bisherigen problematischen Denktendenzen sind auch hier wirksam, schließlich werden Regeln gemeint und verstanden. Es kommen außerdem noch weitere hinzu.

---

<sup>39</sup> Kripke 1982, S. 55.

<sup>40</sup> In der skeptischen Lösung behauptet Kripke selbst, dass man Meinens-Aussagen anders verstehen soll als zunächst naheliegt – seine neue Konzeption ist aber erstens ebenso absurd wie das skeptische Paradox; zweitens führt ihn seine Neu-Interpretation von Meinens-Aussagen nicht dazu, das skeptische Paradox zu widerrufen, was sich aber meines Erachtens daraus zwingend ergeben müsste. Mehr dazu im Abschnitt 2.3.

<sup>41</sup> PU 189.

<sup>42</sup> PU 189-190.

### 2.1.3.1 Möglichkeit von Missverständnissen

Im Abschnitt 185 entwirft Wittgenstein folgendes Gedankenexperiment: Einem Schüler wird beigebracht, Zahlenreihen nach bestimmten Bildungsgesetzen zu schreiben. Im Zahlenraum bis 1000 macht er alles richtig. Aber als er einmal die Reihe „+2“ über 1000 hinaus fortsetzen soll, schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

Wir sagen ihm: „Schau, was du machst!“ – Er versteht uns nicht. Wir sagen: „Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!“ – Er antwortet: „Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich’s machen.“ – Oder nimm an, er sagte, auf die Reiheweisend: „Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!“ – Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen: „Aber siehst du denn nicht ...?“ – und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen.<sup>43</sup>

Wir können unsere alten Beispiele und Erklärungen nicht wiederholen, weil der Schüler diese offenbar falsch verstanden hat. Und Wittgensteins Gedankenexperiment macht deutlich, dass das *immer möglich* ist, selbst wenn wir normalerweise an diese Möglichkeit nicht denken. Jede Erklärung kann missverstanden werden, alle Zeichen können missverstanden werden. Nun scheint es so, als könnte deshalb *kein* Zeichen eine Anwendung festlegen, genau wie ein vorschwebendes Bild keine Anwendung festlegen konnte. Woher kommt es also, dass doch irgendwie festgelegt *ist*, was nach 1000 geschrieben werden muss? Nun möchte man wiederum auf das Bild vom Meinen als geistigem Akt zurückgreifen. Gleichzeitig ist man geneigt, *die Regel* als das Gemeinte zu konzipieren – im Unterschied zum Regelausdruck, der ja nur ein Zeichen ist – und sich darunter einen entsprechend seltsamen Gegenstand vorzustellen. Wir sind geneigt zu sagen:

Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Bedeutung durch den ganzen Raum.<sup>44</sup>

So sieht der verzweifelte Versuch aus, die Vorstellung eines Festgelegtseins zu retten, die unter anderem durch die ständige Möglichkeit des Missverständnisses – und somit durch die scheinbare Unzureichendheit der bloßen Zeichen – in Frage gestellt worden ist. Allerdings würde eine solche Konzeption von Regeln das Problem des Missverständnisses gar nicht lösen – denn wie sollte verhindert werden, dass der Schüler aus unseren Zeichen auf die *falsche* Regel schließt?

Wittgensteins Kritik an dieser Denktendenz bezieht den Begriff der Erklärung mit ein. Wenn ich jemandem eine Regel beibringe, gebe ich ihm bestimmte Erklärungen. Die ständige Möglichkeit des Missverständnisses legt nun die Idee nahe, der Schüler müsse immer auf ein bestimmtes Verständnis meiner Erklärung *raten*:

---

<sup>43</sup> PU 185.

<sup>44</sup> PU 219.

„Aber erklärst du ihm wirklich, was du selber verstehst? Läßt du ihn das Wesentliche nicht *erraten*? Du gibst ihm Beispiele – er aber muß ihre Tendenz erraten, also deine Absicht“. <sup>45</sup>

Wittgenstein widerspricht dieser Denktendenz:

Jede Erklärung, die ich mir selbst geben kann, gebe ich auch ihm. „Er errät, was ich meine“ würde heißen: ihm schweben verschiedene Deutungen meiner Erklärung vor, und er rät auf eine von ihnen. Er könnte also in diesem Fall fragen; und ich könnte, und würde, ihm antworten.<sup>46</sup>

Die Idee ist die: Es gibt natürlich Fälle, in denen der Schüler auf eine bestimmte Deutung der Erklärung rät. Aber das ist nicht der Normalfall. Den Normalfall würden wir nicht so beschreiben. Ebenso kann es überall Missverständnisse geben, aber die sind nicht der Normalfall. Erklärungen können und müssen nicht dazu dienen, alle *möglichen* Missverständnisse zu beseitigen.<sup>47</sup> Ebenso muss kein geistiger Akt allen möglichen Missverständnissen vorbeugen – zumal er es ja ohnehin nicht könnte, ebenso wie keine Erklärung davor gefeit ist, selbst missdeutet zu werden. Aber wenn wir das problematisch finden, missverstehen wir die Rolle, die Erklärungen in der Sprachpraxis spielen, ebenso wie wir eine falsche Konzeption davon haben, wie das Unterrichten, Verstehen und Befolgen von Regeln aussieht.

Eine Erklärung dient dazu, ein Mißverständnis zu beseitigen, oder zu verhüten – also eines, das ohne die Erklärung eintreten würde; aber nicht: jedes, welches ich mir vorstellen kann. [...] Der Wegweiser ist in Ordnung, – wenn er, unter normalen Umständen, seinen Zweck erfüllt.<sup>48</sup>

„Aber dieser Reihenanfang konnte offenbar verschieden gedeutet werden (z.B. durch algebraische Ausdrücke) und du mußt also erst *eine* solche Deutung wählen.“ – Durchaus nicht! Es war, unter Umständen, ein Zweifel möglich. Aber das sagt nicht, daß ich gezweifelt habe, oder auch nur zweifeln konnte.<sup>49</sup>

Alles, was wir in Reaktion auf die Idee, dass immer ein Zweifel überwunden werden müsste, geneigt sind zu sagen, beschreibt das Verstehen und Befolgen einer Regel falsch: Es ist z. B. schlicht falsch, dass wir beim Folgen einer Regel auf Intuition oder Inspiration zurückgreifen: Einer Intuition oder einer Inspiration zu folgen sieht anders aus (hat eine andere Grammatik) als einer Regel zu folgen.<sup>50</sup>

### **2.1.3.2 Geführt werden**

Wittgenstein diskutiert ausgiebig das Bild des „Von-der-Regel-geführt-Werdens“; die Begriffe des Geführt- und Beeinflusst-Werdens spielen auch in der Untersuchung des Lesens eine wichtige

---

<sup>45</sup> PU 210.

<sup>46</sup> PU 210.

<sup>47</sup> Vgl. auch PU 87.

<sup>48</sup> PU 87.

<sup>49</sup> PU 213.

<sup>50</sup> PU 213, 232, 233, 235.

Rolle.<sup>51</sup> Im Rahmen der Regelfolgendiskussion weist Wittgenstein darauf hin, dass wir geneigt sind zu sagen, dass wir zu bestimmten Anwendungen ‚gezwungen werden‘, oder dass uns ‚eingegeben‘ werde, was wir zu tun haben<sup>52</sup>. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Einerseits scheint es da ein introspektiv zugängliches Erlebnis zu geben: ein Gefühl, nicht anders zu können, als eine bestimmte – die richtige – Anwendung zu machen.<sup>53</sup> Dann liegt es nahe zu sagen, dass es *etwas* gibt, nämlich *die Regel*, die einen zu diesen richtigen Anwendungen zwingt. Ein so beschreibbares Gefühl haben wir allerdings nur unter bestimmten Umständen. Wittgenstein schreibt:

Damit es mir erscheinen kann, als hätte die Regel alle ihre Folgesätze zum Voraus erzeugt, müssen sie mir *selbstverständlich* sein. So selbstverständlich, wie es mir ist, diese Farbe „blau“ zu nennen.<sup>54</sup>

Gewohnheit kann also dafür verantwortlich sein, dass wir z. B. glauben, nicht anders zu können, als die Aufgabe „3 plus 5“ mit „8“ zu beantworten, und uns dabei quasi als passive Berichterstatter einer ohnehin schon – im Reich der mathematischen Dinge – entschiedenen Sache fühlen.<sup>55</sup> Eine zweite Ursache für diese Denktendenz hat damit zu tun, mit welchen Begriffen wir über verschiedene Praktiken von Regelfolgen reden: Begriffe wie „festlegen“ und „bestimmen“ prägen unsere Rede über das Regelfolgen, und wir kontrastieren Antworten auf Fragen, die von Regeln entschieden werden, gerade mit solchen, bei denen wir frei entscheiden können, bei denen es beliebig ist oder bei denen wir z. B. einer Inspiration folgen.<sup>56</sup> All das motiviert also das Bild des „Von-der-Regel-geführt-Werdens“.

Aber warum ist dieses Bild problematisch? Problematisch ist es erstens, weil sich diese Idee gar nicht mit einem anständigen Inhalt füllen lässt. Worin besteht denn dieses Geführt-Werden? Wittgenstein diskutiert es im Rahmen der Untersuchung des Lesens ausführlich und findet nur viele Unterschiede zwischen den Phänomenen, die wir so beschreiben.<sup>57</sup> Hier zeigt sich, dass die verschiedenen Ursachen des Bildes auch miteinander zusammenhängen: Wir wählen diese

---

<sup>51</sup> PU 169-178.

<sup>52</sup> PU 222, 230-232.

<sup>53</sup> Im Fall des Lesens diskutiert Wittgenstein das Gefühl eines Einflusses der Buchstaben auf den Lesenden. (z.B. PU 169.)

<sup>54</sup> PU 238.

<sup>55</sup> Vgl. den Zwang, den ein Bild auf uns scheinbar ausübt (PU 140), der nur darin besteht, dass uns nur eine Anwendung und keine andere einfällt.

<sup>56</sup> PU 232: „Nimm an, eine Regel gebe mir ein, wie ich ihr folgen soll; d. h., wenn ich der Linie mit den Augen nachgehe, so sagt mir nun eine innere Stimme: „Zieh so!“ – Was ist der Unterschied zwischen diesem Vorgang, einer Art Inspiration zu folgen, und dem, einer Regel zu folgen? Denn sie sind doch nicht das Gleiche. In dem Fall der Inspiration *warte* ich auf die Anweisung. Ich werde einem Andern nicht meine ‚Technik‘ lehren können, der Linie zu folgen. Es sei denn, ich lehrte ihn eine Art des Hinhorchens, der Rezeptivität. Aber dann kann ich natürlich nicht verlangen, daß er der Linie so folge wie ich.

Dies sind nicht meine Erfahrungen vom Handeln nach einer Inspiration und nach einer Regel, sondern grammatische Anmerkungen.“

<sup>57</sup> PU 169-178, besonders 172.

Vokabeln von „bestimmen“ und „festlegen“, um unsere Erlebnisse beim Folgen einer Regel zu beschreiben, und deshalb scheint es so, als hätten wir *ein* so charakterisierbares Erlebnis; vielleicht glauben wir nur, überhaupt ein Erlebnis zu haben, *weil* es dieses Vokabular gibt; unsere (scheinbaren) Erlebnisse scheinen dann noch die deskriptive Interpretation zu bestätigen, weil wir davon ausgehen, dass die Ausdrücke genau diese Erlebnisse beschreiben. Wittgenstein schreibt im Kontext der Untersuchung des Lesens:

Ich möchte sagen: „Ich erlebe das Weil“. Aber nicht, weil ich mich an dieses Erlebnis erinnere; sondern, weil ich beim Nachdenken darüber, was ich in so einem Fall erlebe, dies durch das Medium des Begriffes ‚weil‘ (oder ‚Einfluß‘, oder ‚Ursache‘, oder ‚Verbindung‘) anschau. – Denn es ist freilich richtig, zu sagen, ich habe diese Linie unter dem Einfluß der Vorlage gezogen: dies liegt aber nicht einfach in dem, was ich beim Ziehen der Linie empfinde - sondern, unter Umständen, z.B. darin, daß ich sie zu der andern parallel ziehe; obwohl auch das wieder für das Geführtwerden nicht allgemein wesentlich ist.<sup>58</sup>

Zweitens ist das Bild problematisch, weil es eine metaphysische Vorstellung von Regeln nahelegt: Regeln als unabhängig existierende Gegenstände, die einen quasi-kausalen Einfluss auf uns ausüben. Baker schreibt dazu:

We conceive of a system of rules as a huge machine in motion, which turns out applications and derived rules; all of this is as independent of our will as the motion of the stars. Or we think of a calculation-rule as a railway track laid to infinity; so correctness of application consists in our staying on the rails. These pictures have a baleful influence.<sup>59</sup>

Hierbei haben wir es mit dem platonischen Bild von Regeln zu tun. Schon im ersten Kapitel habe ich Gründe dagegen angeführt, Regeln als unabhängig von unseren Praktiken des Unterrichtens und Beschreibens von Praktiken existierende Gegenstände zu konzipieren.

Drittens würde eine solche Konzeption letztlich gar nicht weiterhelfen: Wie in aller Welt sollten denn solche abstrakten Gegenstände einen greifbaren Einfluss auf uns ausüben? Wittgenstein schreibt:

„Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht“ heißt: ich habe keine Wahl mehr. Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum. – Aber wenn so etwas wirklich der Fall wäre, was hülfe es mir?<sup>60</sup>

Eine weitere Kritik Wittgensteins an der Konzeption von Regeln als abstrakten Gegenständen, die uns führen, involviert die Unterscheidung von kausalem und logischem Zwang<sup>61</sup>: Es mag ja sein, dass wir uns zu etwas gedrängt fühlen, dass wir uns festgelegt und unfrei fühlen. Außerdem

---

<sup>58</sup> PU 177.

<sup>59</sup> Baker 1981, S. 246.

<sup>60</sup> PU 219.

<sup>61</sup> Vgl. PU 140, 219, 220.

ist es alltagssprachlich völlig in Ordnung zu sagen, dass die Regeln ihre Anwendungen festlegen. Aber im ersten Fall handelt es sich um ein psychologisches Phänomen – das wir uns auch einbilden könnten, das wir auch haben können, wenn keine Regeln involviert sind, usw.<sup>62</sup> – und im zweiten Fall handelt es sich um einen grammatischen Zusammenhang zwischen Regeln und ihren Anwendungen.<sup>63</sup>

Ein Missverständnis dieses Zusammenhangs bzw. ein Missachten der Unterscheidung zwischen „psychologischem und logischem Zwang“ ist wieder Quelle philosophischer Rätsel: Wie kann etwas Abstraktes wie eine Regel so greifbar als Zwang in mir wirksam sein? Wie kann ich die Forderung der Regel im Erlebnis des Geführt-Werdens erfahren, während sie doch unendlich ist? Das Rätsel löst sich auf, wenn man einsieht, dass ein solcher „logischer Zwang“, konzipiert als analog zum psychologischen, nicht existiert.<sup>64</sup> McGinn schreibt entsprechend:

What makes [something] a case of ‚logical‘, rather than causal, compulsion (i.e. a case of following a rule) lies, not in the *way* in which I’m compelled – not in the rule itself somehow compelling me – but in the fact that my response to the rule is part of a particular language-game (or practice) of rule-following.<sup>65</sup>

### **2.1.3.3 Rechtfertigung**

Nicht nur glauben wir, dass wir bei manchen Regelanwendungen nicht anders können. Wir sind auch *sicher*, dass wir *richtig* handeln, d. h. in Übereinstimmung mit der Regel. Aber wie können wir eigentlich diese Sicherheit rechtfertigen?

„Wie kann ich einer Regel folgen?“ – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle.<sup>66</sup>

Worauf kann ich zur Rechtfertigung verweisen? Hier wird wiederum die Vorstellung nahegelegt, dass wir irgendeinen geistigen Zugriff auf die Regel haben, der unsere Sicherheit erklärt. Das eben diskutierte Bild vom Geführt-werden durch die Regel wird dadurch zusätzlich befeuert: Wenn wir auf so einen Vorgang des Angeleitet-werdens verweisen könnten, könnten wir so unsere einzelnen Anwendungen rechtfertigen. Aber dieses Bild ist problematisch und den benötigten geistigen Zugriff auf Regeln gibt es nicht. Aufgefordert, unsere Anwendungen (z. B. des Ausdrucks „+2“) zu rechtfertigen, können wir das nur unter Rückgriff auf Zeichen, die nicht

---

<sup>62</sup> Vgl. PU 140.

<sup>63</sup> „Die Übergänge sind alle schon gemacht“ soll man Wittgenstein zufolge „symbolisch“ verstehen. Dann fragt er: „Welchen Zweck hat aber jener symbolische Satz?“ und antwortet: „Er sollte einen Unterschied hervorheben zwischen kausaler Bedingtheit und logischer Bedingtheit.“ (PU 220) D. h. dass dieses Schon-gemacht-Sein der Übergänge bloß auf der logischen – grammatischen – Seite anzusiedeln ist; dass es ein Aspekt dessen ist, wie wir über Regeln reden, dass die Übergänge als schon gemacht angesehen werden. Problematisch wird es, wenn wir glauben, dass eine der kausalen Bedingtheit analoge logische Bedingtheit im Regelfolgen anzutreffen wäre.

<sup>64</sup> Mehr dazu in Abschnitt 2.2.2.

<sup>65</sup> McGinn 1997, S. 108.

<sup>66</sup> PU 217.

immun gegen Missinterpretation sind und in dieser Hinsicht nicht besser sind als die bloße Aussage, dass wir „+2“ gerechnet haben. Jede Rechtfertigung involviert den Gebrauch von Zeichen und wir gelangen nie zu einer Regel im Sinne eines platonischen Gegenstandes. Wittgenstein schreibt:

„Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenornaments unterrichtest, -- wie kann er *wissen*, wie er selbständig fortzusetzen hat?“ – Nun, wie weiß *ich's*? – Wenn das heißt „Habe ich Gründe?“, so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.<sup>67</sup>

Aus der Zurückweisung der platonischen Konzeption und aus der Betrachtung dessen, wie wir in realen Situationen unsere Anwendungen rechtfertigen oder eben nicht rechtfertigen können, ergibt sich also die Einsicht, dass es eine bestimmte Art von Fundament für unsere Praktiken nicht gibt: keine endgültigen Begründungen, keinen geistigen Zugriff auf Regeln, stattdessen bloß Tätigkeiten und das Reden darüber mit verschiedenen Begriffen. Hier lauert nun wieder die skeptische Gefahr: Wenn ich keine letztgültige Rechtfertigung für eine bestimmte Regelanwendung habe, scheint plötzlich alles beliebig zu werden. Woher weiß ich denn, was die Regel von mir fordert? Wie kann ich meine Anwendungen gegen Zweiflerinnen verteidigen? Auf einmal scheinen wieder alle Begriffe, die zum Begriff des Regelfolgens gehören, nicht mehr zu passen: Wie kann denn eine Regel Anwendungen *festlegen*? Was *macht* manche Regelanwendungen richtig und andere falsch? Zusammen mit den bereits diskutierten problematischen Denktendenzen um Verstehen und Meinen, sofern diese untherapiert bleiben, ergibt sich ein umfassender Skeptizismus: Es gibt nichts, das festlegt, was richtig und falsch ist, wir handeln zwar irgendwie, aber letztlich beliebig, und rechtfertigen können wir unsere Handlungen nicht. Das ist also das skeptische Bild vom Regelfolgen.

Während mehrere der dabei involvierten und zur Brisanz des Problems beitragenden Denktendenzen schon erfolgreich kritisiert und entkräftet wurden, ist die Frage nach der Rechtfertigung eine besonders harte Nuss. Sie wird erst mithilfe weiterer positiver Beschreibungen der Grammatik des Regelfolgens zum Verschwinden gebracht werden können. Mit deren Hilfe werden auch die anderen Denktendenzen noch nachhaltiger behandelt werden können, und es wird ein alternatives Bild vom Regelfolgen präsentiert werden, das adäquater und weniger problemgeladen ist.

---

<sup>67</sup> PU 211, vgl. außerdem PU 217.

## 2.2 Beschreibung

Im Folgenden stelle ich dar, wie Wittgenstein mithilfe grammatischer Bemerkungen positiv unseren Sprachgebrauch und insbesondere den Gebrauch der Ausdrücke „meinen“, „verstehen“, „bestimmen“, „festlegen“ und „einer Regel folgen“ beschreibt und so sowohl die eben dargestellte Kritik ergänzt, als auch begriffliche Orientierung schafft und Alternativen zu den problematischen philosophischen Bildern bereitstellt.

### 2.2.1. Meinen, Verstehen, Regelfolgen und Praktiken

Wenn man jemandem zuschreibt, dass sie etwas versteht oder etwas Bestimmtes meint, dann beschreibt man damit nicht einen geistigen oder Gehirn-Zustand oder -Vorgang, der auch anders, d. h. ohne Rückgriff auf das Gemeinte bzw. das Verstandene charakterisiert werden könnte. Ein Kriterium dafür, dass jemand mit „+“ die Plusfunktion meint, besteht in ihrer richtigen Anwendung dieses Zeichens in potentiell unendlich vielen Fällen. Ein Kriterium dafür, dass jemand eine mathematische Formel verstanden hat, besteht darin, dass sie z. B. eine Zahlenreihe nach der Formel richtig aufschreiben kann. Gleichzeitig haben „Verstehen“ und „Meinen“ grammatisch auch viel mit Vorgängen bzw. Tätigkeiten und Zuständen gemeinsam, oder *sind* Vorgänge und Zustände, wenn man so reden möchte – und damit keine Probleme anrichtet. Wittgenstein schreibt:

[N]ichts Verkehrteres, als Meinen eine geistige Tätigkeit zu nennen! Wenn man nämlich nicht darauf ausgeht, Verwirrung zu erzeugen. (Man könnte auch von einer Tätigkeit der Butter reden, wenn sie im Preise steigt; und wenn dadurch keine Probleme erzeugt werden, so ist es harmlos.)<sup>68</sup>

Man kann tatsächlich in einem Moment verstehen und man kann in einem Moment etwas meinen; in diesem Sinne gibt es den Vorgang des Verstehens ebenso wie den des Meinens. Raumzeitliche Gegenstände (Personen) können sich in diesen ‚Zuständen‘ befinden (ich verstehe das Wort „Knopf“) und solche ‚Tätigkeiten‘ vollziehen (ich hab gestern die andere Bank gemeint, als Du verstanden hast). Aber der Witz ist nun, dass wir mithilfe der Begriffe von „meinen“ und „verstehen“ Personen bzw. deren Zustände und Tätigkeiten *auf eine besondere Weise* beschreiben. Hier hilft wieder die Schach-Analogie weiter: Dass ich mit einer bestimmten Handbewegung rochieren kann, hängt davon ab, dass ich gerade an einem Schachspiel teilnehme.<sup>69</sup> Wenn ich eine

---

<sup>68</sup> PU 693.

<sup>69</sup> McGinn schreibt: „We don’t make a move in chess simply by moving a piece in such-and-such a way on the board. No more do we make a move simply because we have certain thoughts and feelings as we move the piece. Rather, moving a piece on a board constitutes a move in chess only ‘in the circumstances that we call “playing a game of chess“, “solving a problem in chess“, and so on’ (PI 33). [...] Wittgenstein is directing our attention

Handlung als Rochieren bezeichne, beschreibe ich damit nicht einfach eine Handbewegung oder eine Handbewegung inklusive eines inneren Zustands, sondern einen Zug in einem Schachspiel: Grammatisch vorausgesetzt ist dabei unter anderem, dass es überhaupt die Praxis des Schachspiels gibt; dass ich das Spiel beherrsche; dass ich gerade spiele und nicht bloß die Figur verrücke, um darunter sauber zu machen; usw. Und wenn all diese Umstände gegeben sind und nichts Weiteres dagegen spricht, ist es korrekt zu sagen, dass ich eine Rochade ausführe. Zu sagen, dass ich mit „+“ die Plusfunktion meine, ist ebenso keine Aussage über einen geistigen Zustand oder Vorgang oder aber über ‚bloßes‘ Verhalten: Damit verorte ich z. B. eine bestimmte Äußerung in einer Praxis; vorausgesetzt ist dabei, dass es eine entsprechende Rechenpraxis gibt, dass die Person sie beherrscht, usw.

Diese Überlegungen lassen sich auf die Rede vom Verstehen und Befolgen von Regeln übertragen: Wenn wir von einer Person sagen, dass sie der Regel „+2“ folgt, sagen wir damit nicht etwas über ihren Geisteszustand, und auch nicht über ihre Fingerbewegungen mit einem Stift auf Papier, sondern wir beschreiben sie als eine Person, die an einer bestimmten Praxis teilnimmt, in der bestimmte Regeln gelten.<sup>70</sup>

Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).<sup>71</sup>

In diesem Sinne kann – ganz unrätselhaft – eine ganze Anwendung, eine ganze Praxis, in einem konkreten Vorgang des Verstehens bzw. einem Akt des Meinens oder des Regelfolgens enthalten sein: Es ist ein Aspekt unseres Redens über Personen, dass wir ihnen Zustände und Tätigkeiten zuschreiben, die in internen grammatischen Zusammenhängen mit Dingen bzw. Umständen und Anwendungen außerhalb dieser Personen stehen.

### ***2.2.2. Festlegen und Bestimmen***

Ähnliches gilt für andere Verben, die metaphysische Konzeptionen des Regelfolgens so attraktiv erscheinen ließen. Wir sagen zum Beispiel, „die Übergänge sind durch die Formel ... bestimmt“. Nachdem wir nun schon wissen, dass kein rätselhafter Vorgang des Meinens diese Bestimmung leistet, scheint fraglich, ob die Übergänge *überhaupt* bestimmt sind und nicht vielmehr beliebig.

---

away from what accompanies the move to the context or circumstances in which the act occurs; it is what happens before and afterwards, rather than anything that accompanies my act, that constitutes what I do as a move in chess.“ (McGinn 1997, S. 67)

<sup>70</sup> McGinn schreibt: „It is part of the grammar of the concept of understanding that it doesn't describe something whose nature is constituted by what is happening 'at the time'; the concept of understanding connects rather with a distinctive pattern in the life of speakers, which serves to give the words 'Now I understand' their significance on any particular occasion.“ (McGinn 1997, S. 96)

<sup>71</sup> PU 199.

Aber genau so, wie „meinen“ und „verstehen“ sich nicht auf rätselhafte Vorgänge oder Zustände im Geist oder im Gehirn von Sprechern beziehen, so bezieht sich der Ausdruck „bestimmen“ nicht auf einen Vorgang in einem platonischen Reich von Regeln und unendlichen Anwendungen. „Wie wird er verwendet?“, fragt Wittgenstein. Zwei Gebrauchsweisen werden von ihm beschrieben:

1) Wir können etwa davon reden, daß Menschen durch Erziehung (Abrichtung) dahin gebracht werden, die Formel  $y=x^2$  so zu verwenden, daß Alle, wenn sie die gleiche Zahl für  $x$  einsetzen, immer die gleiche Zahl für  $y$  herausrechnen. Oder wir können sagen: „Diese Menschen sind so abgerichtet, daß sie alle auf den Befehl ‚+3‘ auf der gleichen Stufe den gleichen Übergang machen. Wir könnten dies so ausdrücken: Der Befehl ‚+3‘ bestimmt für diese Menschen jeden Übergang zu einer Zahl zur nächsten völlig.“ (Im Gegensatz zu andern Menschen, die auf diesen Befehl nicht wissen, was sie zu tun haben; oder die zwar mit völliger Sicherheit, aber ein jeder in anderer Weise, auf ihn reagieren.)<sup>72</sup>

Hier können wir mit Hilfe des Ausdrucks „bestimmen“ eine Praxis mit einer besonderen Eigenschaft beschreiben: Alle Menschen reagieren auf Aufgaben mit derselben Formel auf die gleiche Weise. Nichts daran ist seltsam. Damit eine solche Praxis bestehen kann, bedarf es allerdings bestimmter Voraussetzungen, zu denen ich im nächsten Abschnitt komme. Ein zweiter möglicher Gebrauch von „bestimmen“ ist:

Wir können andererseits verschiedene Arten Formeln, und zu ihnen gehörige verschiedene Arten der Verwendung (verschiedene Arten der Abrichtung) einander entgegensetzen. Wir *nennen* dann Formeln einer bestimmten Art (und der dazugehörigen Verwendungsweise) „Formeln, welche eine Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$  bestimmen“, und Formeln anderer Art solche, „die die Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$  nicht bestimmen“. ( $y=x^2$  wäre von der ersten Art,  $y \neq x^2$  von der zweiten.) Der Satz „Die Formel ... bestimmt eine Zahl  $y$ “ ist dann eine Aussage über die Form der Formel – und es ist nun zu unterscheiden ein Satz wie dieser: „Die Formel, die ich hingeschrieben habe, bestimmt  $y$ “ oder „Hier steht eine Formel, die  $y$  bestimmt“ – von einem Satz der Art: „Die Formel  $y=x^2$  bestimmt die Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$ “. Die Frage „Steht dort eine Formel, die  $y$  bestimmt?“ heißt dann dasselbe wie: „Steht dort eine Formel dieser Art, oder jener Art?“ – was wir aber mit der Frage anfangen sollen „Ist  $y=x^2$  eine Formel, die  $y$  für ein gegebenes  $x$  bestimmt?“ ist nicht ohne weiteres klar. Diese Frage könnte man etwa an einen Schüler richten, um zu prüfen, ob er die Verwendung des Wortes „bestimmen“ versteht; oder es könnte eine mathematische Aufgabe sein, in einem bestimmten System zu beweisen, dass  $x$  nur ein Quadrat besitzt.“<sup>73</sup>

Auch hier dient der Ausdruck „bestimmen“ einem Zweck, der nichts mit platonisch konzipierten Regeln oder seltsamen quasi-kausalen Zwängen zu tun hat. Stattdessen ist er einer der vielen Begriffe, mit denen wir über unsere eigenen Praktiken (oder die von anderen Menschen) reden. Er bezieht sich immer schon auf bestehende Praktiken und kann bestimmte Aspekte derselben hervorheben; auch dass der Ausdruck im Unterricht z. B. von mathematischen Formeln und den

---

<sup>72</sup> PU 189.

<sup>73</sup> PU 189.

aus ihnen abzuleitenden Reihen Verwendung findet, lässt sich leicht denken. Bei dem Satz „Die Formel  $y=x^2$  bestimmt die Zahl  $y$  für ein gegebenes  $x$ “ handelt es sich offensichtlich um einen grammatischen Satz. Der „logische Zwang“, den wir hinter diesem Bestimmen vermuteten, ist also ein *Aspekt unserer Praktiken* des Umgangs mit bestimmten – nicht allen – Formeln.<sup>74</sup>

In diesem unproblematischen Sinne von „bestimmen“ können wir nun sagen, dass eine algebraische Formel alle Übergänge im Voraus bestimmt. Eine Bedingung dafür ist, dass es einen ständigen Gebrauch, eine Praxis gibt, in der Menschen die Formel eben auf genau eine solche Weise verwenden: immer und mit großer Sicherheit dieselben Anwendungen von der Formel machen. Nun lässt sich auch verstehen, wie das Meinen die Übergänge im Voraus bestimmen *kann* – dass das grammatisch so ist, wissen wir schon, aber wir können es jetzt noch weiter verständlich machen, indem wir es in diesen grammatischen Zusammenhang zwischen Bestimmtheit der Übergänge und ständigem Gebrauch aufnehmen:

Man kann nun sagen: „Wie die Formel gemeint wird, das bestimmt, welche Übergänge zu machen sind.“

Was ist das Kriterium dafür, wie die Formel gemeint ist? Etwa die Art und Weise, wie wir sie ständig gebrauchen, wie uns gelehrt wurde, sie zu gebrauchen.

Wir sagen z.B. einem, der ein uns unbekanntes Zeichen gebraucht: „Wenn du mit ‚x!2‘ meinst  $x^2$ , so erhältst du *diesen* Wert für  $y$ , wenn du  $2x$  damit meinst, *jenen*.“ – Frage dich nun: Wie macht man es, mit ‚x!2‘ das eine, oder das andere *meinen*?

So kann also das Meinen die Übergänge zum voraus bestimmen.<sup>75</sup>

Im Normalfall meint man eine Formel so, wie es ihrer normalen Bedeutung, d. h. ihrer normalen Verwendungsweise entspricht. In dem Fall ist also das Kriterium dafür, wie die Formel gemeint ist, der ständige Gebrauch und dadurch sind auch die Übergänge bestimmt. Dass das nicht immer so sein muss, deutet Wittgenstein mit dem „etwa“ an. Der Begriff des Meinens dient oft gerade dazu, nicht-normale Gebrauchsweisen in Zusammenhang mit der normalen Praxis zu setzen und so verständlich zu machen, wie Wittgenstein im letzten Absatz des Zitats darstellt. Auf seine Frage, wie man es *macht*, mit ‚x!2‘ das eine oder das andere zu meinen, lässt sich Verschiedenes antworten. Man könnte z. B. einfach *sagen*, was von beiden man meint, und damit an den normalen Gebrauch anknüpfen. Man könnte auch verschiedene Beispiele geben bzw. die Reihe der Ergebnisse aufschreiben, um so den Gebrauch vorzuführen, den man von der Formel

---

<sup>74</sup> Arrington schreibt: „Wittgenstein believes the (Platonistic, Fregean) metaphysical picture [of rules] results simply from a confusion on our part about how we talk of rules. If we say that a rule of multiplication requires a certain step, or that if we follow the multiplication rule we *must* get a certain answer, this is either ‘slightly hysterical university talk’ or just a way of saying that we take the multiplication rules to hold without exception. We don’t treat them as sometimes giving us one answer, sometimes another; we don’t view their results as *probable*; we don’t think, for example, that just *possibly* or on some occasions seven times five equals thirty-six. [...] Such an attitude is directed not just toward the multiplication rules but towards *all* rules. That’s part of what it means to talk of a *rule*. A rule we are required to follow is not just *counsel* or advice, which we may or may not take. (Arrington 2001, S. 134)

<sup>75</sup> PU 190.

macht. Es wäre auch möglich, jemandem ein Koordinatensystem zu zeigen und den Graph der Formel grob einzuzeichnen, um klarzumachen, welche Formel man im Sinn hat. Nicht durch einen geistigen Akt also, sondern durch Handlungen, die selbst bestimmte Praktiken (z. B. die Verwendung von algebraischen Zeichen oder das Graphen-Zeichnen) schon voraussetzen, schafft man es in diesem Fall, in dem die existierenden Praktiken allein die Verwendungsweise des betreffenden Ausdrucks nicht festlegen, die Formel auf eine der beiden Weise zu meinen. In diesen Fällen dient der Begriff des Meinens also zur *Koordination* von Praktiken: Indem ich sage, ob ich einen Ausdruck so oder so meine, kann ich meinen eigenen Sprachgebrauch damit anderen verständlich machen.<sup>76</sup>

Die bisherige Darstellung macht meines Erachtens deutlich, dass die philosophisch interessanten Begriffe wie „verstehen“, „meinen“, bestimmen“, „Formel“ und auch „Regel“ und „einer Regel folgen“ sich immer auf Praktiken beziehen; sie können entweder in grammatischen Sätzen verwendet werden, oder sie beschreiben Personen bzw. Zustände und Tätigkeiten von Personen unter dem Aspekt, dass diese Teil bestimmter Praktiken sind. Sie können auch zur Erweiterung und Koordination von Praktiken dienen, z. B. wenn ich eine Regel erfinde oder erkläre, was ich mit einem Wort meine. Das unterscheidet diese Begriffe scharf von Begriffen, die z. B. zur Beschreibung von physikalischen Gegenständen dienen.

### ***2.2.3 Weitere Aspekte von Regeln und Regelfolgen***

Gegen die Probleme, die sich im Zusammenhang mit den Begriffen „Regel“ und „einer Regel folgen“ stellen, hilft es auch, sich diese besondere Rolle dieser Begriffe besonders klar zu machen. Der Begriff der Regel sowie Regelangaben aller Art dienen dazu, Praktiken zu beschreiben, zu lehren und zu koordinieren; nicht dazu, irgendeine unabhängige platonische Wirklichkeit oder aber Geisteszustände von Menschen zu beschreiben.

---

<sup>76</sup> Matthias Kiesselbach erläutert diese Rolle von „meaning talk“: „Our communication by linguistic signs is a rather smoothly running practice. However, there is always a possibility of communication problems: every now and then, someone makes an utterance which we find surprising and slightly off the mark, perhaps even flat out wrong. For example, we are used to people talking about the ‘Sahara Dessert’ or saying that ‘dolphins are majestic fish’. We are even used to people complaining to their doctors about having ‘arthritis in the thighs’. In order to distinguish cases in which an interpreted speaker just speaks weirdly – i.e. makes malapropisms – from cases in which the speaker makes factual errors – i.e. shows inconsistencies in her framework of inferential, substitutional and noninferential linguistic dispositions – and to determine the precise locations and scopes of the malapropisms and errors, respectively, we have developed a range of examination techniques. One of these techniques is the use of *meaning talk*.“ (Kiesselbach 2012)

Eine systematische Ausarbeitung dieses Verständnisses von Meinenszuschreibungen als wesentlich normativ, nicht deskriptiv, findet sich in Lance & O’Leary-Hawthorne 1997.

### **2.2.3.1 Regeln und Tätigkeiten**

Auf diese Aspekte des Begriffs „Regel“ und deren Implikationen macht Wittgenstein insbesondere in den Abschnitten 199-207 aufmerksam, d. h. in den Bemerkungen, die oft als Kernstück der Regelfolgenüberlegungen angesehen werden. Das wird besonders in Abschnitt 200 deutlich, der allerdings bemerkenswerterweise in Interpretationen ‚der Regelfolgenüberlegungen‘ selten miteinbezogen wird. Wittgenstein fragt dort nach den Bedingungen, unter denen Tätigkeiten von Leuten als eine bestimmte regelgeleitete Praxis beschrieben werden können.

Es ist natürlich denkbar, daß in einem Volke, das Spiele nicht kennt, zwei Leute sich an ein Schachbrett setzen und die Züge einer Schachpartie ausführen; ja auch mit allen seelischen Begleiterscheinungen. Und sähen *wir* dies, so würden wir sagen, sie spielten Schach.<sup>77</sup>

Wittgensteins Punkt ist hier meines Erachtens, dass es durchaus problematisch ist, von diesen Leuten zu sagen, dass sie Schach spielen, sobald wir nicht nur ihre Tätigkeiten sehen, sondern wissen, dass in dem Volk Spiele unbekannt sind. Auf einmal fehlt der Hintergrund, die Umstände, die bedingen, dass bestimmte Tätigkeiten als Spielen einer Schachpartie gelten. Solche Umstände müssen aber vorliegen, damit wir Leuten zuschreiben können, dass sie bestimmten Regeln folgen. Der Abschnitt geht weiter:

Aber nun denk dir eine Schachpartie nach gewissen Regeln in eine Reihe von Handlungen übersetzt, die wir nicht gewöhnt sind, mit einem Spiel zu assoziieren, -- etwa ein Ausstoßen von Schreien und Stampfen mit den Füßen. Und jene Beiden sollen nun, statt die uns geläufige Form des Schach zu spielen, schreien und stampfen; und zwar so, daß diese Vorgänge sich nach geeigneten Regeln in eine Schachpartie übersetzen ließen. Wären wir nun noch geneigt, zu sagen, sie spielten ein Spiel; und mit welchem Recht könnte man das sagen?<sup>78</sup>

In diesem Fall sieht die Tätigkeit zwar ganz anders aus, aber könnte unter bestimmten Bedingungen trotzdem als Schachpartie beschrieben werden: wenn sie sich mithilfe unserer Regeln bzw. geeigneter Übersetzungen beschreiben lässt. Zusätzlich müssten wir wohl noch wissen, dass die Tätigkeiten nicht nur mit so übersetzten Regeln übereinstimmen, sondern die Ausführenden die Regeln *als* Regeln behandeln, z. B. Verstöße ahnden, AnfängerInnen anhand der Regeln in die Praxis einweisen, usw. Beide Fälle sind Grenzfälle von regelgeleiteten Tätigkeiten: wir sind nicht sicher, ob wir das so beschreiben würden.

### **2.2.3.2 Regeln und Regelausdrücke**

Im berühmten Abschnitt 201 kommt Wittgenstein dann auf das Problem des ständig möglichen Missverständnisses von Regelangaben und Erklärungen zurück, das er mit dem Schüler, der eine

---

<sup>77</sup> PU 200.

<sup>78</sup> PU 200.

Reihe anders als erwartet fortsetzt, veranschaulicht hatte. Der Schüler handelt anders, als wir erwarten; gleichwohl wähnt er sich aber in Übereinstimmung mit unseren Instruktionen. Daraus ergab sich folgendes Problem:

Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.<sup>79</sup>

In der Zwischenzeit hatte Wittgenstein allerdings den Begriff des Bestimmens erläutert; wir haben nun eine Vorstellung davon, wie Regeln Handlungsweisen bestimmen: Die Regel des Plusrechnens bestimmt z. B. Handlungsweisen insofern, als Leute in unserer Gemeinschaft alle übereinstimmend plusrechnen. Sie bestimmt Handlungsweisen außerdem insofern, als bei Plusrechenaufgaben in der Regel genau eine Antwort als richtig gilt, anders als z. B. bei Übersetzungsaufgaben. In diesem Sinne ist der Satz, dass die Plusregel eine Handlungsweise bestimmt, ein grammatischer Satz, der unsere Praxis des Plusrechnens beschreibt. Und es ist grammatisch schlicht falsch zu sagen, dass die Plusregel mit verschiedenen Handlungsweisen in Übereinstimmung zu bringen sei: Von jemandem, der nach 1000 1004 schreibt, werden wir nicht sagen, dass er „+ 2“ gerechnet habe.

Wie können wir nun aber den Fall des uneinsichtigen Schülers beschreiben? Eine natürliche Weise besteht darin zu sagen, dass der Schüler unsere *Erklärungen* und den *Ausdruck* der Regel, „+ 2“, anders versteht als wir, d. h. dass er sie falsch *deutet*.

Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsere Erklärungen hin, wie *wir* den Befehl: „Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.“<sup>80</sup>

Dass jemand eine Erklärung falsch deutet, ist immer möglich. Dass jemand einen Regelausdruck wie „+ 2“ falsch deutet, ist auch immer möglich. In diesem Sinne scheint zu gelten, dass der *Regelausdruck* „+ 2“ mit verschiedenen Handlungsweisen in Einklang zu bringen ist – so wie ja der Ausdruck „x!2“ mit verschiedenen Handlungsweisen in Einklang zu bringen ist, je nachdem wie man ihn meint bzw. versteht. Nun kann uns der Ausdruck „+ 2“ auf einmal genau so deutungsbedürftig erscheinen wie der Ausdruck „x!2“, den wir auch zur Erklärung einmal so, einmal anders in unser gewohntes Vokabular übersetzen könnten. Wenn wir nun für „+ 2“ eine – unsere – Deutung angeben sollen, könnten wir allerdings nur Paraphrasen anbieten, die selbst wieder gedeutet werden müssten. Wir scheinen die *Regel*, die unproblematisch Anwendungen festlegt, verloren zu haben: Das ist die skeptische Gefahr. Aber an diesem Deutungsregress sehen

---

<sup>79</sup> PU 201.

<sup>80</sup> PU 185.

wir gleichzeitig, wenn wir für eine kritische Reflexion unserer Neigungen offen sind, dass wir einem Fehler aufsitzen, wenn wir sagen, dass sich *eine Regel* mit jeder Handlungsweise in Übereinstimmung bringen lässt. Daher schreibt Wittgenstein in PU 201, nach der Erwähnung des scheinbaren Paradoxes:

Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine andere Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die nicht eine Deutung ist, und die sich, von Fall zu Fall der Anwendung, darin äußert, was wir „der Regel folgen“ und was wir „ihr entgegen handeln“ nennen. Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. „Deuten“ aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.<sup>81</sup>

Die Regeln des Plusrechnen sind eben *nicht* mit beliebigen Handlungen vereinbar, sondern grammatisch – in unserer Praxis – mit bestimmten Tätigkeiten verknüpft.<sup>82</sup> Das heißt: Wir *nennen* eben nicht beliebige Tätigkeiten „Plusrechnen“, beschreiben nicht beliebige Tätigkeiten mit diesem Ausdruck, genauso wie wir nicht beliebige Tätigkeiten als „Schachspiel“ beschreiben. Diese Wörter beziehen sich auf Praktiken; genau da treten wir quasi heraus aus dem bloßen Austausch von Zeichen bzw. Regelausdrücken und es kommt darauf an, was wir *tun* und wie wir dieses Tun beschreiben. Erst vor dem Hintergrund solcher Tätigkeiten – erst vor dem Hintergrund einer Praxis des Rechnens, in der eben manche Handlungen „der Plusregel folgen“ und andere als „ihr entgegen handeln“ *genannt* werden, gibt es ja eine solche Regel, die Handlungen *bestimmen* kann.

Deshalb sollte man klar unterscheiden zwischen Regeln und Regelausdrücken, wie Wittgenstein im letzten Teil des letzten Zitats fordert. Interpretation *kann* stattfinden, insbesondere wenn die Regelausdrücke ungewohnt sind. Aber sie *muss* nicht stattfinden: Es gehört nicht zum Begriff des Regelfolgens, dass Interpretation stattfindet. Dass Regelausdrücke missverstanden werden können, bleibt freilich wahr; das unterscheidet sie ja gerade von Regeln, zumindest solange es uns auf diesen Unterschied ankommt. Aber im Normalfall werden sie eben nicht missverstanden –

---

<sup>81</sup> PU 201.

<sup>82</sup> Dromm schreibt: „We only encounter a regress of interpretations between a rule and its applications when we fail to see that the relation between the two is an *internal* one, so one not requiring a mediating link. An external relation, such as one expressed by an empirical proposition, contains relata that can be independently identified. We link them through observation or induction, or they come to us already linked through the ‘world-picture’ we inherit (OC [ÜG], §95). These links are always capable of coming apart. A rule, by contrast, is not independent of its applications. The two are constitutive of each other. So, to ask of a rule – as the apparent paradox invites us to – what are its correct applications, reveals a serious misunderstanding. When such a question is asked, as it is by Wittgenstein’s interlocutor, it is being asked of the expression of a rule, for example, a signpost. A combination of phonetic or graphic marks is not a rule. It can only become the expression of a rule when associated with applications.“ (Dromm 2008, S. 68)

im Normalfall sind sie gleichsam eingebettet in die Praxis, die wir als Regelfolgen beschreiben. Wittgenstein hatte schon mehrere Abschnitte vor PU 201 klargestellt:

„Also ist, was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?“ – Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel – sagen wir: der Wegweiser – mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da? Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.<sup>83</sup>

Der Ausdruck der Regel wird also im Normalfall nicht missverstanden, weil wir ja gelernt haben, ihn zu verstehen – d. h., wir sind dazu abgerichtet worden, bestimmte Anwendungen z. B. von dem Zeichen „+“ zu machen.

Ein Zwischenfazit all dieser Untersuchungen zieht Wittgenstein in Abschnitt 202:

Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.<sup>84</sup>

Als Regelfolgen beschreibt man Tätigkeiten, die bestimmten Bedingungen gerecht werden. Regelausdrücke bekommen nur innerhalb von solchen Tätigkeiten ‚die Kraft‘, Anwendungen festzulegen, bzw. Regeln auszudrücken. Arrington schreibt:

If following a rule is a practice or custom, this is to say that there is an accepted way of following or applying it; to follow the rule is to engage in these customary steps. Conversely, not to follow the customary procedure is to fail to follow the rule. It is the practice of following a specific rule that exhibits the connection between this rule and its applications (of what might be called its extension). The actual use of the rule – the practice of using it – reveals what is to be done. Without a practice, there would be no rule, since in that case there would be no *use* of the words or other signs that express the rule and hence they would have no meaning. [...] A practice or custom shows forth the connection between the rule and a specific form of behaviour.<sup>85</sup>

Nur wo es solche Tätigkeiten gibt, echte Verwendungsweisen *in der Welt*, könnte man sagen, nur da können wir sinnvoll davon reden, dass Menschen Regeln folgen. Bei Abweichungen können wir auf die Regelausdrücke Bezug nehmen, um Missverständnisse zu lokalisieren. Gleichzeitig reden wir natürlich über die Regeln typischerweise mithilfe der Regelausdrücke. All das ist nicht rätselhaft: Regelausdrücke, Regeln und Anwendungen sind in komplexen grammatischen Zusammenhängen innerhalb der Praxis miteinander verwoben.

### **2.2.3.3. Regeln als Instrumente der Praxis-Koordination**

Interessanterweise ist eine Bedingung dafür, dass eine Tätigkeit als Praxis beschrieben werden kann, dass Leute nicht bloß sich gleichförmig verhalten, sondern dass sie Regeln folgen in dem

---

<sup>83</sup> PU 198.

<sup>84</sup> PU 202.

<sup>85</sup> Arrington 2001, S. 130.

Sinne, dass sie selbst Regeln akzeptieren und verteidigen, indem sie z. B. Regelverstöße ahnden. Man könnte sagen, dass eine Bedingung dafür, dass eine Tätigkeit als Praxis beschrieben werden kann, ist, dass es darin Regelfolgevokabular oder zumindest Verhaltensweisen gibt, die wir in unser Regelfolgevokabular übersetzen können: es müssen Handlungen z. B. als *falsch* und als *richtig* bewertet werden innerhalb der Praxis. Vielleicht spielt Wittgenstein auch auf diesen Umstand an, wenn er schreibt:

Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.?  
Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.<sup>86</sup>

Es muss bestimmte Verhaltensweisen geben, die wir als Bestätigungen, Korrekturen, Unterricht usw. erkennen können, geben, um die Tätigkeit als Praxis zu beschreiben, d. h. als Tätigkeit, für die Regeln gelten. In einem früheren Abschnitt behauptet Wittgenstein passenderweise, dass wir solche Verhaltensweisen erkennen können, auch wenn wir die betreffende Sprache nicht können. Die Passage steht im Kontext der Frage, was es alles heißen kann, dass ein Spiel nach einer bestimmten Regel gespielt wird. Eine mögliche Bedeutung dieser These erläutert Wittgenstein wie folgt:

Man lernt ein Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen. Aber wir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann, -- wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen – Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung? – Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler. Denke an das charakteristische Benehmen dessen, der ein Versprechen korrigiert. Es wäre möglich, zu erkennen, daß Einer dies tut, auch wenn wir seine Sprache nicht verstehen.<sup>87</sup>

Regelgeleitete Tätigkeiten sind koordinierte Tätigkeiten; durch Lehre, Bestätigung, Korrektur usw. in Übereinstimmung *gebrachte* Tätigkeiten. Die zum Regelvokabular gehörigen Ausdrücke „richtig“, „falsch“, „bestimmen“ sowie Regelangaben bzw. grammatische Sätze lassen sich nun selbst *als Erweiterung dieser Koordinationsarbeit* verstehen: Statt jemandem durch die Tonlage verständlich zu machen, dass er anders gehandelt hat, als ich es als Lehrerin erwarte, kann ich dann sagen, „Nein, du machst es falsch. So ist es richtig...“ Statt Beispiele zu geben und auf Nachahmung zu hoffen, kann ich – unter bestimmten Voraussetzungen – Regeln angeben. Baker schreibt:

Rule-formulations may take the form of sentences, or of concrete symbols such as samples, traffic lights and authoritative examples (e.g. a demonstration of how to

---

<sup>86</sup> PU 206.

<sup>87</sup> PU 54.

behave in church); or they may combine both kinds of symbol, as on signposts or colour-charts. But in all these cases rules are to be viewed as instruments or symbols with particular uses.<sup>88</sup>

Dieses Verständnis von Regeln bzw. Regelangaben passt natürlich immer noch zu dem im ersten Kapitel entwickelten. Es steht ebenfalls im Gegensatz zu der Idee, dass Regeln abstrakte, unabhängige, praxis-anleitende Gegenstände oder z. B. reale Regularitäten sind: Regeln sind vielmehr das, was von Regelangaben zu bestimmten Zwecken ausgedrückt wird.<sup>89</sup>

### ***2.2.4 Natürliche Übereinstimmung***

Damit überhaupt solche Tätigkeiten existieren und mithilfe von Regelvokabular koordiniert und beschrieben werden können, müssen bestimmte Voraussetzungen bestehen: Wir können Kinder zum Beispiel nur in bestimmte Praktiken aufnehmen, wenn sie auf unseren Unterricht in bestimmter, vorhersehbarer bzw. für uns verständliche Weise reagieren. Das ist ja das Seltsame an dem Schüler, der so gründlich missversteht, dass er sich anscheinend in seinen natürlichen Reaktionen von uns unterscheidet:

Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.<sup>90</sup>

Es könnte jemand in seinen Reaktionen so extrem abweichen, dass wir ihm gar nichts beibringen könnten. Die Einweisung in Praktiken funktioniert wesentlich durch die Koordination von Handlungen, nicht durch Übermittlung geistiger Inhalte wie Bedeutungen. Wittgensteins Begriff der „Abrichtung“<sup>91</sup> hebt das hervor. So kann eine solche Abrichtung aussehen:

Ich mach's ihm vor, er macht es mir nach; und ich beeinflusse ihn durch Äußerungen der Zustimmung, der Ablehnung, der Erwartung, der Aufmunterung. Ich lasse ihn gewähren, oder halte ihn zurück; usw.<sup>92</sup>

Dass Menschen in der Lage sind, ihre Handlungen so zu koordinieren, dass eine *Praxis* mit all den genannten Eigenschaften entsteht, ist eine kontingente Tatsache. Wittgenstein formuliert lakonisch:

---

<sup>88</sup> Baker 1981, S. 251.

<sup>89</sup> Baker verzichtet in seiner Darstellung sogar bewusst darauf, zwischen Regeln und Regelausdrücken zu unterscheiden. Er schreibt: „The only ground for characterizing a symbol as a rule is that it is used in the ways distinctive of rules. This is true of rule-formulations whether they are in the form of sentences or of concrete symbols. Therefore there is no such thing as a hidden, hitherto unacknowledged, yet operative rule.“ (Baker 1981, S. 252)

<sup>90</sup> PU 186.

<sup>91</sup> Z. B. in PU 189, 198, 206.

<sup>92</sup> PU 208.

Es bricht kein Streit darüber aus (etwa zwischen Mathematikern), ob der Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht. Es kommt darüber z.B. nicht zu Tätlichkeiten. Das gehört zu dem Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt (z.B. eine Beschreibung gibt).<sup>93</sup>

### 2.2.5 Die Entschärfung der Rechtfertigungsfrage

An dieser Stelle kann auch die Frage nach der Rechtfertigung wieder aufgenommen werden: Rechtfertigungen sind eine weitere Aktivität innerhalb verschiedener Praktiken. Wir rechtfertigen Behauptungen mithilfe von anderen Behauptungen oder mit Verweisen auf Dinge in der Welt; wir können auch aufgefordert werden, unsere Anwendungen einer Regel zu rechtfertigen. Im Einzelfall gibt es viele Möglichkeiten, wie das geschehen kann, und ein Mittel dabei ist, dass wir Regelangaben anführen. Aber Wittgenstein sagt:

„Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenornaments unterrichtest, – wie kann er *wissen*, wie er selbständig fortzusetzen hat?“ – Nun, wie weiß *ich's*? – Wenn das heißt „Habe ich Gründe?“, so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.<sup>94</sup>

Wenn jemand, den ich fürchte, mir den Befehl gibt, die Reihe fortzusetzen, so werde ich schleunig, mit völliger Sicherheit, handeln, und das Fehlen der Gründe stört mich nicht.<sup>95</sup>

Wir können in der Rechtfertigung unserer Handlung auf andere Praktiken verweisen bzw. Regelangaben anführen, aber dem liegt immer eine geteilte, koordinierte Handlungsweise zugrunde. Beispiel: Um zu rechtfertigen, dass  $47 + 66$  gleich 113 ist, kann ich zeigen, wie ich gerechnet habe; dabei werde ich z. B. auf die Technik der schriftlichen Addition mit untereinander geschriebenen Summanden verweisen. Wenn das nicht ausreicht, kann ich es mithilfe von Zählen von Murmeln vorführen. Aber viel mehr kann ich dann nicht tun; dass man z. B. *eine* Murmel als „1“ zählt, lässt sich nicht rechtfertigen, sondern nur vorführen und unterrichten. Wer die Praxis des Rechnens lernen möchte, muss das mitmachen. Dass sie sich lernen und ausüben lässt, hängt nicht davon ab, dass es auf dieser Ebene Gründe gibt; es hängt davon ab, dass Handlungen koordiniert werden. Wittgenstein schreibt:

„Wie kann ich einer Regel folgen?“ – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: „So handle ich eben.“<sup>96</sup>

Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht.  
Ich folge der Regel *blind*.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> PU 240.

<sup>94</sup> PU 211.

<sup>95</sup> PU 212.

<sup>96</sup> PU 217.

Wittgenstein räumt also ein, dass es zwar für bestimmte, einzelne Handlungsweisen Gründe gibt, eine Letztbegründung aber nicht zu haben ist: Die basalen Züge in einem Spiel lassen sich nicht begründen oder rechtfertigen. Daraus folgt aber kein Skeptizismus, da die Praxis ohne solche Begründungen funktioniert: Dafür sorgt die natürliche Übereinstimmung, die eine Bedingung dafür ist, dass Regelfolgenpraktiken überhaupt in Gang kommen. Ohne das gleichsam natürliche Nachmachen und Weiterführen von bestimmten Handlungen gäbe es gar keine koordinierten Handlungsweisen, die mithilfe des Regelvokabulars beschrieben werden könnten – ohne basale Übereinstimmungen könnte gar nicht von „richtigen“ und „falschen“ Zügen im Spiel gesprochen werden. Sobald aber solche koordinierten Handlungsweisen vollzogen werden, können auch alle Begriffe sinnvoll angewendet werden; innerhalb einer solchen Praxis können Regeln Anwendungen festlegen; usw. Im Hinblick auf die basalen Handlungen, auf denen eine Praxis aufbaut – Zahlenreihen werden nachgeschrieben, eine Murmel wird als „eins“ gezählt, ähnliche Gegenstände werden mit demselben Wort benannt, usw. – erscheint es auch seltsam, nach einer Rechtfertigung zu fragen, bzw. es ist gar nicht so klar, wie eine solche eigentlich aussehen sollte.

Die Rechtfertigungsfrage wird somit nicht beantwortet, indem eine letztgültige Rechtfertigung gegeben wird, sie wird auch nicht „sprachpolizeilich“ als sinnlos erwiesen. Stattdessen wird gezeigt, wie Rechtfertigung *innerhalb* des Spiels funktioniert, und dargestellt, an welchen Stellen keine Rechtfertigungen mehr gegeben werden können. Es wird einsichtig gemacht, dass an diesen Stellen die Forderung nach Rechtfertigung seltsam und unpassend ist und dass zudem unklar ist, wie eine Rechtfertigung da überhaupt aussehen könnte, wenn es sie gäbe. Insgesamt wird auf dieser Weise die Frage nach einer letztgültigen Rechtfertigung gewissermaßen *entschärft*: Auf der Ebene der basalen Züge kann sie gleichsam nicht angreifen, läuft leer, erscheint fehl am Platze und überflüssig.

### ***2.3 Wittgenstein gegen Kripkenstein***

Sind mit all diesen Kritiken und Beschreibungen nun wirklich die Probleme, die sich im Zusammenhang mit Meinen, Verstehen und Regelfolgen stellen können, aufgelöst bzw. als auflösbar erwiesen worden? Als Test werde ich Kripkes skeptisches Paradox betrachten und darstellen, wie eine wittgensteinianische Antwort auf den kripkensteinschen Skeptiker aussehen

---

<sup>97</sup> PU 219. Hier ist natürlich zu beachten, dass Wittgenstein diese Aussagen einführt wie solche, die die Ergebnisse problematischer Denktendenzen formulieren: „Ich bin geneigt zu sagen ...“. Auch hier lauert ein Missverständnis: eben das, dass unsere Handlungen unbegründet oder unbegründbar seien und bloß kausal-behavioristisch beschrieben werden könnten. Das ist nicht der Fall. (Denn wir können sie als Folgen der Regel beschreiben und sie sind damit eingebettet in den Raum der Gründe.) Trotzdem ist es auch nicht der Fall, dass wir eine gegen jeden möglichen Zweifel erhabene Rechtfertigung für unsere Handlungen geben könnten. In genau diesem Spannungsfeld muss man es aushalten.

könnte. Und ich werde Kripkes „skeptische Lösung“ als ein weiteres philosophisches Bild identifizieren.

### ***2.3.1 Kripkes skeptisches Paradox***

Kripke konstruiert folgendes Szenario: Ich bin aufgefordert, eine einfache Additionsaufgabe zu lösen, „68 + 75“. Es soll angenommen werden, dass ich bisher nur kleinere Zahlen addiert habe – das ist zwar falsch; für jeden Menschen gibt es aber ein Zahlenpaar, bei dem es stimmt; zwecks Einfachheit wird angenommen, dass es sich dabei um das Zahlenpaar 68 und 75 handelt. Die skeptische Hypothese lautet nun: Immer, wenn ich in der Vergangenheit „plus“ verwendet habe, meinte ich eigentlich gar nicht die Plusfunktion, wie ich annehme, sondern ich meinte eine andere, verrückte Funktion „quus“, die für alle meine bisherigen Additionen dieselben Ergebnisse vorsieht wie die Plusfunktion, bei Zahlen >68 allerdings als Ergebnis „5“ hat. Aus meinem bisherigen Verhalten kann man nicht ableiten, welche von beiden Funktionen ich meinte, so der Skeptiker. Trotzdem müsste doch die skeptische Hypothese als falsch zu erweisen sein. Aber *aufgrund welcher Tatsachen* ist nun die Antwort „125“ tatsächlich kohärent damit, wie ich früher den Ausdruck *gemeint* habe, nicht aber die Antwort „5“? Kripke zufolge nimmt die skeptische Herausforderung zwei verschiedene Formen an:

First, [the sceptic] questions whether there is any *fact* that I meant plus, not quus, that will answer his sceptical challenge. Second, he questions whether I have any reason to be so confident that now I should answer ‘125’ rather than ‘5’. The two forms of the challenge are related. I am confident that I should answer ‘125’ because I am confident that this answer also accords with I *meant*.<sup>98</sup>

Im Anschluss formuliert Kripke zwei Bedingungen, die eine befriedigende Antwort auf den Skeptiker erfüllen müsste.

First, it must give an account of what fact it is (about my mental state) that constitutes my meaning plus, not quus. But further, there is a condition that any putative candidate for such a fact must satisfy. It must, in some sense, show how I am justified in giving the answer ‘125’ to ‘68+57’.<sup>99</sup>

Kripke verwendet dann die folgenden fünfzig Seiten darauf zu zeigen, dass es eine solche Tatsache nicht gibt und dem Skeptiker somit Recht gegeben werden muss. Als Konsequenz formuliert er:

There is no such thing as meaning anything with any word.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Kripke 1982, S. 11.

<sup>99</sup> Kripke 1982, S. 11.

<sup>100</sup> Kripke 1982, S. 55.

Diese absurde Konsequenz zeigt schon, dass irgendwo vorher ein oder mehrere Fehler passiert sein müssen. Und tatsächlich ist die gesamte Problemstellung und -entwicklung durchzogen von den problematischen Denktendenzen, die Wittgenstein in seinen Untersuchungen kritisiert.

Als erstes betrachte ich die erste Frage des Skeptikers: Gibt es eine Tatsache, mit Verweis auf welche ich zeigen kann, dass die skeptische Hypothese falsch ist und ich plus, nicht quus gemeint habe? Natürlich gibt es keine Tatsache derart, wie Kripke sucht. Kein unabhängig charakterisierbarer Zustand meines Gehirns oder auch der gesamten Welt kann eine unendliche richtige Anwendung festlegen. Danach zu suchen, zeigt ein Missverständnis des Meinensbegriffs an. Wenn ich sage, wie ich etwas gemeint habe, gebe ich (z. B.) Auskunft über meine Verwendung eines Ausdrucks in Relation zur in der Praxis üblichen Verwendung. Zu sagen, dass ich mit „plus“ die Plusfunktion (und nicht die Quusfunktion) gemeint habe, läuft also letztlich darauf hinaus zu sagen, dass ich keine abweichendes Verständnis dieses Ausdrucks habe. Man könnte ebenso sagen: Indem ich von mir behaupte, dass ich mit „plus“ plus gemeint habe, beschreibe ich meine eigene frühere Verwendung unter einer bestimmten Hinsicht: als Folgen der Plusregel, und nicht einer anderen Regel. Worin liegt jetzt das philosophische Problem? Man könnte einerseits fragen: Was *macht* es wahr, dass ich plus so gemeint habe? Es ist nun allerdings unklar, was das heißen soll, denn eine naheliegende Interpretation – die Frage: welcher konkrete, unabhängig charakterisierbare Vorgang oder Zustand wird damit bezeichnet? – hat sich als Resultat problematischer Denktendenzen erwiesen. Wieso sollte es überhaupt etwas in *dieser* Art geben, das meine Aussage wahr „*macht*“? Das scheint für die sinnvolle Verwendung des Satzes gar nicht nötig sein.

Die Frage könnte stattdessen interpretiert werden als: Was hat dazu geführt, dass ich „plus“ so gemeint habe? Da könnte man z. B. auf den Unterricht verweisen, den ich erfahren habe. Wer diesen Unterricht erfährt, lernt für gewöhnlich die Plusfunktion, nicht die Quusfunktion.

Oder die Frage könnte lauten: Was sind die Wahrheitsbedingungen für meine eigene Meinenszuschreibung? Es scheint ja z. B. möglich zu sein, dass ich mich dabei irre. Und wenn Meinenszuschreibungen *nur* Instrumente zur Koordination wären, ist unklar, wie man sich dabei irren könnte. Tatsächlich genieße ich eine gewisse Autorität in Bezug auf meine eigenen Meinenszuschreibungen. Aber die ist nicht unbegrenzt. Es gibt zahlreiche Kriterien dafür, ob ich die entsprechenden Aussagen korrekt verwende oder nicht. Ein Irrtum kann z. B. vorliegen, wenn ich über eine Zeit in meinem Leben rede, in der ich tatsächlich die Plusfunktion noch gar nicht ausreichend beherrscht habe, als dass ich sagen könnte, dass ich mit „plus“ plus gemeint habe. Und wenn ich jetzt sage, dass ich mit „plus“ plus meine, dann aber systematisch falsche

Anwendungen mache, habe ich mich auch geirrt. Könnte es nun auch sein, dass die skeptische Hypothese wahr ist und ich mich darin irre, dass ich in der Vergangenheit plus gemeint habe, weil ich in Wirklichkeit immer schon „quus“ gemeint habe? Was würde für diese Hypothese sprechen? Es gibt freilich keine Tatsachen über meinen Gehirnzustand o. ä., auf die der Skeptiker verweisen könnte. Aber es gibt auch sonst keine Umstände, die diese Hypothese stützen würden. Insbesondere gibt es keine Gepflogenheit, keinen ständigen Gebrauch des Quusrechnens, vor dessen Hintergrund die Zuschreibung, dass jemand quus meint, überhaupt erst Sinn gewinnt. Wenn ich jetzt auf einmal anfinge, auf alle Additionen mit Zahlen  $>57$  als Ergebnis 5 auszurechnen, würde man mich eher für verrückt erklären als mir zuzuschreiben, dass ich immer die Quusfunktion gemeint habe. Manche Missverständnisse sind so gravierend, dass die Möglichkeit der Verständigung abbricht.

Es gibt also verschiedenste Kriterien dafür, dass meine eigenen Meinenszuschreibungen angemessen sind – diese betreffen frühere und gegenwärtige Umstände sowie mein zukünftiges Verhalten. Für Meinenszuschreibungen bei anderen Leuten gelten ebenfalls verschiedene Kriterien. Es gibt bloß nicht die Tatsache oder Menge von Tatsachen, die wir als ‚Wahrmacher‘ in dem Sinne ansehen können, wie Kripkes Skeptiker fordert. Das ist allerdings keineswegs ein Zugeständnis an den Skeptiker – dessen Vorstellung zeugt vielmehr von einem Missverständnis der Rolle von Meinenszuschreibungen in unserem Sprachgebrauch. Die skeptische Hypothese kann auch ohne Verweis auf solcherlei Tatsachen zurückgewiesen werden. Wittgenstein schreibt:

Ist es richtig, wenn Einer sagt: „Als ich dir diese Regel gab, meinte ich, du solltest in diesem Falle ....“? Auch wenn er, als er die Regel gab, an diesen Fall gar nicht dachte? Freilich ist es richtig. „Es meinen“ hieß eben nicht: daran denken. Die Frage ist nun aber: Wie haben wir zu beurteilen, ob Einer dies gemeint hat? – Daß er z.B. eine bestimmte Technik der Arithmetik und Algebra beherrscht und dem Andern den gewöhnlichen Unterricht im Erlernen einer Reihe gab, ist so ein Kriterium.<sup>101</sup>

Ich komme zum zweiten Teil der skeptischen Herausforderung. Der Zusammenhang zwischen beiden erscheint mir übrigens zweifelhaft. Ich glaube nicht, dass sich meine Sicherheit, dass 125 die richtige Antwort ist, auf meine Sicherheit stützt, dass diese Antwort damit übereinstimmt, wie ich „plus“ früher gemeint habe. Ich bin vielmehr sicher, dass 125 die richtige Antwort ist, weil ich plusrechnen gelernt habe und weiß, dass ich es kann. Das beantwortet auch schon die Frage des Skeptikers danach, ob ich irgendeinen Grund habe, sicher zu sein, dass 125 die richtige Antwort ist. Ja: Ich habe plusrechnen gelernt. Ich könnte auch vorführen, wie ich mithilfe der schriftlichen Addition zu dem Ergebnis gelange. Worin besteht also das Problem? Der Skeptiker scheint wiederum nach einer Tatsache zu suchen, die *macht*, dass 125 die richtige Lösung ist, die mich

---

<sup>101</sup> PU 692.

darin rechtfertigt, diese Antwort zu geben. Als ob Rechtfertigungen in Tatsachen bestünden und nicht in Aussagen.

Hier ist der Skeptiker in dem Bild der Regel als abstrakter Gegenstand gefangen, der irgendwie quasi-kausal auf uns einwirkt. Es gibt so eine Tatsache nicht. Es gibt nur Tätigkeiten und verschiedene Weisen, über diese Tätigkeiten zu reden. Es stimmt schon, dass nichts quasi *von außen* bestimmt, was wir auf „68+57“ sagen sollen. Diese Bestimmung findet innerhalb der Praxis statt und besteht im grammatischen Zusammenhang zwischen Regeln und Anwendungen, wie ich oben erläutert habe. Wenn wir in die Praktiken eingewiesen werden, werden wir dazu abgerichtet, von bestimmten Ausdrücken bestimmte Anwendungen zu machen, und wir erwerben dabei Fähigkeiten wie das Plusrechnen. Es ist typisch für diese Fähigkeiten, dass sie sich auf potentiell unendlich viele Anwendungen erstrecken. Aber was ist daran rätselhaft? Wenn wir Fahrrad fahren lernen, lernen wir es ja auch nicht nur für die Strecke, auf der wir zu Anfang üben.

Wenn wir unsere Anwendungen rechtfertigen sollen, dann können wir auf basalere Regeln, Techniken oder Fähigkeiten verweisen, die aber ihrerseits Zeichengebrauch involvieren. Am Ende dessen steht ein Handeln, das wir entweder mit anderen erfolgreich koordinieren können oder nicht. An allen Stellen der Koordination sind Missverständnisse und Misserfolge möglich. Aber sehr oft gelingt uns die Kommunikation und das Ziel der Abrichtung ist natürlich diese gelingende Kommunikation. Wenn ich plusrechnen lerne, lerne ich eine Handlungsweise in Übereinstimmung mit anderen zu vollziehen. Meine Sicherheit, dass 125 die richtige Antwort ist, speist sich letztlich auch aus der Erfahrung, dass ich mich im Normalfall darauf verlassen kann, dass ich Erklärungen und Instruktionen richtig verstehe – dass ich eine normale Schülerin bin, kein Abweichler wie der in PU 185.

Diese Überlegungen könnte man noch einmal anders so formulieren: Rechtfertigung von einzelnen Anwendungen ist eine Praxis, die selbst nur vor dem Hintergrund bzw. innerhalb anderer, geteilter Praktiken funktioniert, genauso wie Aussagen darüber, was jemand gemeint hat oder meint, vor diesem Hintergrund bzw. innerhalb geteilter Praktiken gemacht werden. Kripke sucht ein Außen, eine Begründung dieser Dinge in einer unabhängig beschreibbaren Wirklichkeit, seien es mentale Zustände oder abstrakte Regeln. Dabei übersieht er, dass die betreffenden Aussagen keine Beschreibungen einer externen Wirklichkeit sind, sondern innerhalb der Praxis gewisse Rollen spielen. Wenn man sich diese Rolle mithilfe von Wittgensteins grammatischen Bemerkungen vor Augen führt, löst sich die skeptische Herausforderung auf.

### 2.3.2 Kripkes naturalistisch-reduktionistische „skeptische Lösung“

Das *platonische Bild* von Regeln ist unangemessen; das *skeptische Paradox* kann aufgelöst werden. Es gibt nun allerdings noch eine dritte Position, deren Unangemessenheit noch nicht hinreichend deutlich gemacht worden ist. Man könnte vom reduktionistischen Bild sprechen; eine Variante davon findet sich in Kripkes „skeptischer Lösung“, die er als Antwort auf das angebliche skeptische Problem vorschlägt.

Kripke gesteht nach der Exposition des Paradoxes zu, dass Meinenszuschreibungen anders funktionieren müssen als Tatsachenbeschreibungen. Er präsentiert sodann eine Interpretation der wittgensteinschen Spätphilosophie, wonach dieser eine frühere Theorie von Wahrheitsbedingungen<sup>102</sup> durch eine Theorie der Zustimmungsbedingungen ersetzt. Das steht im Widerspruch zur hier verteidigten Interpretation, wonach Wittgenstein keine Theorie vertritt. Kripke behauptet allerdings vor dem Hintergrund seiner fragwürdigen Lesart, für den späten Wittgenstein seien Meinenszuschreibungen aufzufassen nicht als Tatsachenbehauptungen mit klassischen Wahrheitsbedingungen, sondern als Äußerungen, die von ihren Rollen im Sprachspiel her zu verstehen seien.<sup>103</sup> Diese letztere Idee ist gar nicht fern von der hier präsentierten Interpretation. Interessant sind auch Kripkes Überlegungen zur Privatsprache: Von einer Person „considered in isolation“ könne man nicht sagen, dass sie Regeln folge. Hier ist freilich nicht klar, was es heißen soll, eine Person isoliert zu betrachten. Die richtige Idee, die hier anklingt, ist die, dass der *Begriff* der Regel sich immer auf eine Praxis bezieht. Kripke geht allerdings fehl, sobald er es unternimmt, die angeblichen Zustimmungsbedingungen für Meinenszuschreibungen zu explizieren. So schreibt er z. B.:

What do I mean when I say that the teacher judges that, for certain cases, the pupil must give the ‘right’ answer [in order to count as following the rule]? I mean that the teacher judges that the child has given the same answer that he himself would give.<sup>104</sup>

Kripke bietet mehrere solche Übersetzungen für verschiedene Typen von Meinenszuschreibungen an: Übersetzungen in nicht-normatives Vokabular, in dem es nur noch um Neigungen oder Dispositionen geht, nicht aber um richtig und falsch. Insbesondere die Übereinstimmung der Mitglieder einer Gemeinschaft soll danach die Richtigkeit und Falschheit ausmachen. Kripke schlägt vor, dass wenn wir Menschen Meinen, Verstehen und Regelfolgen zuschreiben, wir *eigentlich* über Neigungen, über Übereinstimmung, über Gruppenzugehörigkeit usw. redeten. Damit ist sein Vorschlag reduktionistisch oder auch naturalistisch: Eigentlich geht

---

<sup>102</sup> Kripke meint, der Wittgenstein des *Tractatus* habe eine Theorie der Wahrheitsbedingungen vertreten.

<sup>103</sup> Kripke 1982, S. 77 f.

<sup>104</sup> Kripke 1982, S. 90.

es demnach doch um wirkliche Tatsachen in der Welt wie Gehirnzustände oder geteilte Dispositionen und wir können das problematisch erscheinende normative Vokabular in Aussagen über diese Tatsachen übersetzen. Diese Übersetzungen sind allerdings grammatisch illegitim. Das Regelfolgenreich hat eine besondere Rolle, die gerade nicht durch anderes, letztlich wieder deskriptives Vokabular erfüllt werden kann. Baker und Hacker haben detailliert aufgewiesen, wie falsch Kripkes Übersetzungsvorschläge sind. Sie schreiben:

On [Kripke's] account, agreement with a community is part of the assertion-conditions of 'meaning W by "W"', and hence part of its meaning. Is this Wittgenstein's view? For Wittgenstein, agreement is a framework condition for the existence of language-games, but is *not* constitutive of any game. Hence it is not part of the criteria for whether A *understands* 'plus' or 'red'. These are, rather, that A explains correctly what the expressions mean, and typically uses them correctly. That A understands what 'red' means is shown by his giving a correct explanation (ostensive definition) of 'red', as well as by his saying of my red rose 'That is red'. That others would also characterize my rose as red is not part of the criteria for A's understanding, knowing the meaning of 'red'. But the framework for these concept-exercising activities is general agreement.<sup>105</sup>

Natürlich ist es wichtig, dass wir uns im Normalfall darauf verlassen können, dass andere Menschen ähnlich fortsetzen wie wir. Das ist, wie gesagt, eine Voraussetzung oder Rahmenbedingung für das Bestehen unserer Praktiken. Aber aus der Tatsache, dass solche Rahmenbedingungen gelten, lässt sich nicht ableiten, dass es z. B. die Dispositionen einer Gruppe von Menschen sind, die eine bestimmte Regelanwendung richtig „machen“: 125 ist nicht deshalb die richtige Antwort auf die Aufgabe „57 + 68“, weil die meisten Leute diese Antwort zu geben geneigt oder disponiert sind. Das ist schlicht falsch und niemand würde zur Rechtfertigung auf diese Tatsache verweisen. 125 ist stattdessen deshalb die richtige Antwort, weil diese Antwort sich aus den Plusregeln ergibt, die wir gelernt haben.<sup>106</sup>

Kripke gesteht einerseits zu, dass die Sprache anders funktioniert, als z. B. das Augustinische Sprachbild nahelegt, dass es sich um eine komplexe Praxis handelt und dass Aussagen darin von ihrer Rolle her verstanden werden müssen. Gleichzeitig traut er aber dieser seiner eigenen Einsicht letztlich doch nicht über den Weg und schlägt wiederum eine Theorie vor, in der die Aussagen *nicht* von ihrer Rolle her verstanden werden, sondern als Beschreibungen von Geisteszuständen und Dispositionen. Regelaussagen wirklich in ihrer Rolle zu verstehen sieht so aus, dass man diese Rollen beschreibt, d. h. dass man die wirklichen Kriterien, Umstände und insgesamt die grammatischen Zusammenhänge angibt. Übersetzungen von Regelvokabular in ein anderes Vokabular, das keine normativen Begriffe wie „richtig“, „korrekt“, „wie es gemeint war“ usw. enthält, sind schlicht falsch.

---

<sup>105</sup> Baker & Hacker 1984, S. 45.

<sup>106</sup> Hier gibt es Parallelen zu der in 1. diskutierten Annahme, dass grammatische Notwendigkeiten deshalb doch bloß kontingent seien, weil die Tatsache, dass sie in unseren Praktiken als Regeln gelten, kontingent ist.

Long schreibt:

The fundamental mistake that Wittgenstein is trying to disentangle us from is precisely the assumption that in order to make sense of such rule-governed activities as understanding, meaning, intention, action and the like, we must be able to analyse them in terms of something more basic – an assumption that leads us to make a mystery out of the ordinary and then to generate further mysteries in a vain attempt to dispel the first one.<sup>107</sup>

### ***2.3.3 Wittgensteins alternatives positives Bild***

Das Gesamtbild, das Wittgenstein in den Regelfolgeüberlegungen präsentiert und das er sowohl dem skeptischen als auch dem platonischen und dem reduktionistischen gegenüberstellt, lässt sich nun folgendermaßen erläutern: Die Begriffe „verstehen“, „meinen“, „Regel“, „einer Regel folgen“, „richtig“ und „falsch“ dienen dazu, die Welt bzw. unsere Praktiken bzw. einzelne Situationen und Handlungsweisen unter einem bestimmten Aspekt zu beschreiben. Dieser Aspekt lässt sich dabei gar nicht unabhängig von diesen Begriffen charakterisieren: Es geht gerade darum, Tätigkeiten als regelgeleitete zu beschreiben, Handlungen als richtige oder falsche im Hinblick auf bestimmte Regeln zu beschreiben, Personen als kompetente TeilnehmerInnen an Praktiken oder als unerfolgreiche BefolgerInnen von Regeln zu beschreiben, usw. Die Aussagen, die wir dabei und mit diesen Begriffen machen, sind verschiedener Art und dienen verschiedenen Zwecken: Zuschreibungen von Meinen und Verstehen in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf andere können der Koordination und besseren Verständigung dienen, haben gleichwohl aber auch Adäquatheitskriterien; Regelangaben dienen der Erhellung und Lehre der Praxis und sind gleichzeitig an Adäquatheitsbedingungen geknüpft; für Charakterisierungen von einzelnen Anwendungen als „richtig“ und „falsch“ gilt dasselbe. Für alle ist entscheidend, dass sie nicht eine praxisunabhängige Wirklichkeit beschreiben in dem Sinne, wie z. B. Aussagen wie „Die Katze sitzt auf der Matte“ die Wirklichkeit beschreiben. Vielmehr müssen sie von ihren Rollen im Sprachgebrauch verstanden werden, gleichsam als *Züge* im Sprachspiel. Deshalb lassen sie sich nicht in bloß beschreibende Sätze übersetzen: Eine Aussage, die eine bestimmte Koordinierungsleistung im Sprachgebrauch leistet, lässt sich nicht in eine übersetzen, die das nicht tut. „Ich meinte x“ lässt sich also z. B. nicht in Aussagen über Geisteszustände oder ähnliches übersetzen. Man könnte diese Einsicht auch die „Unreduzierbarkeit der Normativität“ nennen, was allerdings verdächtig nach These klingen würde. Es ergibt sich bei Wittgenstein allein aus der Betrachtung des Gebrauchs der betreffenden Begriffe.

---

<sup>107</sup> Long 2010, S. 84 f.

In den drei irreführenden Bildern wird die Rolle des Regelvokabulars dagegen grundsätzlich verkannt. Hat man diese Rolle verstanden, sind die entsprechenden Aussagen nicht mehr rätselhaft und auch nicht Übersetzungsbedürftig; falsch sind nie die Dinge, die wir alltagssprachlich sagen, sondern ein bestimmtes philosophisches Verständnis davon. Wittgenstein schreibt:

„Aber ich meine nicht, daß, was ich jetzt (beim Erfassen) tue, die künftige Verwendung *kausal* und erfahrungsmäßig bestimmt, sondern daß, in einer *seltsamen* Weise, diese Verwendung selbst in irgendeinem Sinne gegenwärtig ist.“ – Aber ‚in *irgendeinem* Sinne‘ ist die es ja! Eigentlich ist an dem, was du sagst, falsch nur der Ausdruck ‚in seltsamer Weise‘. Das Übrige ist richtig; und seltsam erscheint der Satz nur, wenn man sich zu ihm ein anderes Sprachspiel vorstellt als das, worin wir ihn tatsächlich verwenden. (Jemand sagte mir, er habe sich als Kind darüber gewundert, daß der Schneider ‚*ein Kleid nähen könne*‘ – er dachte, dies heiße, es werde durch bloßes Nähen ein Kleid erzeugt, indem man Faden an Faden näht.)<sup>108</sup>

## ***2.4 Zusammenfassung: Die Auflösung der Regelfolgenproblematik***

Wittgensteins Auflösung der Regelfolgeproblematik lässt sich als ein Unternehmen mit fünf Teilen oder Schritten zusammenfassen. **Erstens** werden falsche Bilder entkräftet, die wir uns aufgrund von Missverständnissen zentraler Begriffe und aufgrund anderer problematischer Denktendenzen vom Regelfolgen machen: Verstehen und Meinen sind keine geistigen Zustände oder Vorgänge; entscheidend ist nicht, was im Geist von jemandem zu einem bestimmten Zeitpunkt vorgeht; Regeln sind keine abstrakten Gegenstände, die einen quasi-kausale Einfluss auf uns haben; usw. **Zweitens** wird gezeigt, wie die betreffenden Begriffe tatsächlich funktionieren und innerhalb komplexer Praktiken verwendet werden: „Verstehen“, „meinen“ und „regelfolgen“ dienen der Koordination von Handlungsweisen und mit ihrer Hilfe werden Personen in einer bestimmten Weise als TeilnehmerInnen von Praktiken beschrieben; „bestimmen“ und „festlegen“ dienen verschiedenen Zwecken in der Beschreibung dieser Handlungsweisen.. **Drittens** wird die Rechtfertigungsfrage entschärft: Es wird deutlich gemacht, dass Rechtfertigung z. B. von einzelnen Regelnwendungen ein Zug *innerhalb* der Praxis ist, der in Bezug auf basale Anwendungen seinen Sinn verliert; entscheidend dabei ist die Einsicht, dass die Grundlage der funktionierenden Regelfolgepraxis ein koordiniertes Handeln – anstatt einer rein intellektuellen Einsicht oder Interpretationsleistung – ist. Dass Menschen ihre Handlungen erfolgreich aneinander anpassen und so Regelfolgepraktiken erlernen können, ist dabei eine

---

<sup>108</sup> PU 195.

kontingente Voraussetzung, deren Bedeutung anzuerkennen der **vierte** Schritt der Auflösung ist. Als **fünften** Schritt könnte man das Zusammensetzen der verschiedenen Teile zu einem neuen Bild des Regelfolgens bezeichnen: Auf natürlichen Veranlagungen von Menschen aufbauend, entstehen komplexe Praktiken, die mithilfe von bestimmten Begriffen koordiniert und beschrieben werden können; Gründe und Rechtfertigungen sind ein Element innerhalb bereits auf diese Weise etablierter Praktiken. Auch wenn ein Skeptizismus im Sinne Kripkes in diesem Bild keinen Platz hat, lässt sich doch sagen, dass bestimmte Aspekte einer skeptischen Perspektive aufrechterhalten werden: Während es externe Ermöglichungsbedingungen der Praxis gibt, fehlt so etwas wie eine externe Fundierung; es gibt tatsächlich keine Tatsachen in der empirischen Welt oder in einer Welt abstrakter Gegenstände, die z. B. eine bestimmte Regelanwendung *richtig machen*, die *garantieren*, dass ein Mensch, von dem wir zu Recht sagen, dass er die Regel verstanden hat, sie immer richtig anwenden wird, oder die *sicherstellen*, dass eine Schülerin eine bestimmte Regel lernen kann. Wer solche Sicherheiten einfordert, hat das Wesen der Praxis nicht verstanden. *Solange* sie funktioniert, funktioniert sie ohne derartige Bezüge auf eine externe Ebene.

Teil II

Hume

## *Einleitung zu Teil II*

David Hume ist einer der einflussreichsten Denker der Philosophiegeschichte. Manchmal wird er gar als der wichtigste Philosoph, der je in englischer Sprache geschrieben hat, bezeichnet.<sup>1</sup> Die Forschungsliteratur zu Humes theoretischer Philosophie ist dementsprechend umfangreich. Ähnlich wie bei Wittgenstein besteht dabei Uneinigkeit in den grundlegendsten Interpretationsfragen: Was ist Humes Konzeption der Philosophie? Glaubt er an einen Fortschritt der Erkenntnis oder ist er ein radikaler Kritiker aller Wissensansprüche? Will er die Reichweite des Empirismus zeigen oder diesen ad absurdum führen? Ist er ein Vorläufer des Positivismus, ein Verteidiger des Common Sense oder ein früher Kognitionswissenschaftler?

Bis Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Hume vor allem als radikaler Skeptiker wahrgenommen, dessen Ziel die *Erschütterung* unserer Überzeugungen in allen möglichen philosophischen und alltäglichen Bereichen sei.<sup>2</sup> Eine besondere Rolle spielen für diese Interpretation seine Überlegungen zum induktiven Schließen. Hume argumentiert u. a. im Kapitel „Sceptical Doubts Concerning the Operations of the Understanding“ seiner *Enquiry Concerning Human Understanding* dagegen, dass unsere Erfahrungsschlüsse eine bestimmte rationale Grundlage haben. Einige InterpretInnen deuten seine Aussagen als Ausdruck eines radikalen Skeptizismus bezüglich aller unserer Überzeugungen über Tatsachen, von denen wir nicht durch direkte Beobachtung wissen. Vor allem in der früheren Schrift *Treatise of Human Nature* ist zudem auch unser (vermeintliches) Beobachtungswissen sowie unser (vermeintliches) Wissen von uns selbst ein Gegenstand von skeptischen Zweifeln. Der skeptizistischen Interpretation zufolge will Hume damit auch unseren Glauben an die Außenwelt und die Kontinuität unseres Ich untergraben.<sup>3</sup>

Zuerst lenkte Norman Kemp Smith in seinem 1905 erschienenen Aufsatz „Hume’s Naturalism“ die Aufmerksamkeit auf das in der *Enquiry* direkt nachfolgende fünfte Kapitel „Sceptical Solution of These Doubts“ und entsprechende Abschnitte im *Treatise* und etablierte damit die zweite große Richtung der Hume-Interpretation, die ihn vor allem als einen *Naturalisten* betrachtet, der zwar die Schwäche der Vernunft aufdeckt, die entstehende Lücke aber mit einem Verweis auf „andere Prinzipien der menschlichen Natur“, insbesondere das sogenannte Gewohnheitsprinzip, schließt. Wenn Hume im fünften Kapitel der *Enquiry* dieses Prinzip anstelle der Vernunft für

---

<sup>1</sup> W. E. Morris 2013.

<sup>2</sup> So schrieb Thomas Reid schon 1764, also noch zu Lebzeiten Humes: „[Hume] has built a system of scepticism, which leaves no ground to believe any one thing rather than its contrary.“ Siehe auch Wiesing 2007, S. 409.

<sup>3</sup> Siehe z. B. Popkin 1951; Popkin 1965; vgl. Wiesing 2007, S. 409 ff; 430 f.

unsere Erfahrungsschlüsse und Überzeugungen über Kausalverhältnisse verantwortlich macht, spricht Kemp Smith von „natural beliefs“, die vom Skeptizismus unbetroffen blieben, weil sie uns natürlicherweise gegeben seien. Spätere Interpretationen im Sinne des Naturalismus betonen Humes Überzeugung, dass das Gewohnheitsprinzip ein Instinkt, eine Art Mechanismus des als Teil der Natur aufgefassten menschlichen Geistes sei. Die von Hume gezogenen Parallelen zu Tieren und tierlicher Vernunft finden außerdem besondere Beachtung in der naturalistischen Interpretation.<sup>4</sup> Schließlich wird Hume auch typischerweise als Vater des Empirismus oder sogar des Positivismus gesehen. Diese Sicht wurde unter anderem von Mitgliedern des Wiener Kreises geprägt; sie beziehen sich vornehmlich auf Humes erkenntnistheoretische Thesen, wonach sämtliche Inhalte unseres Geistes aus der Wahrnehmung stammen. Eine wichtige Rolle spielt dabei Humes Sinnkriterium für Ideen bzw. Begriffe, das nämlich vorschreibt, dass sich jede sinnvolle Idee letztlich in Wahrnehmungseindrücke analysieren lassen muss, worin die Positivisten einen Vorläufer ihres Verifikationismus sehen.<sup>5</sup>

Skeptizismus, Naturalismus und Empirismus sind mit Sicherheit in Humes theoretischem Werk präsent. Wie ihr Verhältnis aber genau zu beschreiben ist, bildet den Gegenstand jüngster Debatten, und wie und ob sich diese verschiedenen Aspekte überhaupt kohärent vereinen lassen, ist kontrovers. Insbesondere ist fraglich, ob der Naturalismus als Antwort auf den Skeptizismus fungieren kann und wenn ja, wie ein Verweis auf Instinkte und Mechanismen die zuvor geleugnete Rechtfertigung unserer Überzeugungen ersetzen kann, d. h. inwiefern Humes Ausführungen über das Gewohnheitsprinzip wirklich eine Lösung der zuvor entwickelten Probleme darstellen können. In den letzten Jahrzehnten sind Hume in zahlreichen Texten die unterschiedlichsten Positionen bezüglich dieser Thematik zugeschrieben worden.<sup>6</sup> Daneben werden eine Vielzahl weiterer Interpretationsfragen diskutiert, die damit eng zusammenhängen: Wie ist Humes Philosophie des Geistes zu verstehen und welche Rolle spielt sie für seine Untersuchung unserer Überzeugungen?<sup>7</sup> Interessiert Hume sich vielleicht für erkenntnistheoretische Fragen gar nicht und will unsere Überzeugungen nur in ihrer kausalen Genese erklären?<sup>8</sup> Was hat er für eine Konzeption von Kausalität – was hält er für die Bedeutung dieses Begriffs, und was glaubt er über Kausalität als ein Phänomen in der Welt?<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Siehe z. B. Capaldi 1975; Stroud 1977.

<sup>5</sup> Vgl. Wiesing 2007, S. 432 ff.

<sup>6</sup> Einflussreich sind u. a. Flew 1969; Stove 1973; Stroud 1977; P. F. Strawson 2008 (1985); Fogelin 1985.

<sup>7</sup> Siehe z. B. Flage 1990; Waxman 1994.

<sup>8</sup> So z. B. in Garrett 1997.

<sup>9</sup> Siehe z. B. Robinson 1962; Beauchamp & Rosenberg 1981; G. Strawson 1989; Read & Richman 2000.

Die Tatsache, dass auf all diese Fragen höchst unterschiedliche Antworten gegeben wurden, legt schon nahe, dass Humes Einstellung dazu möglicherweise nicht aus einem Guss ist: Die jeweiligen Interpretationen rücken z. B. verschiedene Passagen in seinem Werk in den Vordergrund und kommen dementsprechend zu verschiedenen Ergebnissen; jede Interpretation sieht bestimmte Aussagen Humes als Ausdruck seiner Grundüberzeugungen an und entsprechend werden andere Überlegungen im Lichte dieser Aussagen interpretiert.<sup>10</sup>

Es erscheint mir unmöglich, eine Interpretation zu geben, die *allen* Äußerungen Humes gleichermaßen gerecht wird. Die Frage „Was hat Hume wirklich gedacht?“ ist damit letztlich unbeantwortbar. Im Folgenden möchte ich also keine diesbezügliche These vertreten. Stattdessen möchte ich folgende Interpretationsstrategie verfolgen: Ich gehe von der Annahme aus, dass sich in Humes theoretischer Philosophie einige Ansätze zu einem therapeutischen Projekt im Sinne Wittgensteins finden – in seiner Kritik problematischer Konzeptionen ebenso wie in seinen positiven Beschreibungen von Praktiken und zudem in seinen Aussagen zu Wesen und Anspruch der Philosophie selbst. Mein Ziel ist es, diese Ansätze herauszuarbeiten und dabei deutlich zu machen, wie weitreichend und interessant sie sind. Ich möchte damit einen Aspekt der humeschen theoretischen Philosophie herausheben, der bisher noch wenig beachtet worden ist. Außerdem behaupte ich, dass sich erstens auf diese Weise in bestimmten Punkten eine besonders kohärente Interpretation erreichen lässt, und dass zweitens die auf diese Weise herausgearbeitete Position – die philosophische Haltung und die Behandlung der Induktionsproblematik – sachlich besonders gewinnbringend ist.

Im Zuge der Untersuchung werde ich mich auf eine Vielzahl anderer Interpretation beziehen und oft auf die Vorteile meiner Darstellung hinweisen; ich gebe jedoch keinen allgemeinen Überblick über die bisherigen Auslegungen und versuche auch nicht, meine Interpretation gegenüber allen konkurrierenden Kandidaten zu verteidigen; das ist nicht nur in Anbetracht des Umfangs und der Subtilität der Debatte kaum möglich, sondern auch im Hinblick auf das von mir verfolgte Ziel nicht notwendig.

Ich beginne mit einer Untersuchung des vieldiskutierten Kapitels „Sceptical Doubts Concerning the Operations of the Understanding“ aus der *Enquiry*. Insgesamt werde ich mich in meiner Interpretation primär auf dieses Buch stützen, das eine spätere und kürzere Fassung des ersten Teils des *Treatise* darstellt. Hume hat der *Enquiry* eine „Bekanntmachung“ vorangestellt, in der er

---

<sup>10</sup> Z. B. wird oft davon ausgegangen, dass Hume Perzeptionstheorie des Geistes die Grundlage seiner Philosophie bildet und alle anderen Aussagen in ihrem Rahmen verstanden werden müssten. Siehe dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

festlegt, dass „in Zukunft die folgenden Aufsätze allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden mögen“. Sofern es also zu Konflikten kommt, nehme ich die Aussagen der *Enquiry* als gültig an; da der Hauptunterschied zwischen beiden Werken aber in der Länge und Ausführlichkeit besteht, kann davon ausgegangen werden, dass einige Gedanken aus dem *Treatise*, die in der *Enquiry* nicht mehr auftauchen, trotz dessen nicht von Hume verworfen wurden. Dementsprechend werde ich Passagen aus dem *Treatise* an vielen Stellen ergänzend mit einbringen.

Ich versuche in dem nun folgenden Kapitel 3 ein kritisches Projekt im Sinne der wittgensteinianischen therapeutischen Methode aufzuweisen. Bevor ich dann daran gehe zu prüfen, ob sich bei Hume ebenfalls ein positives Beschreibungsprojekt findet, das einem therapeutischen Projekt zugeordnet werden kann, betrachte ich erst Humes methodologische und metaphilosophische Aussagen (Kapitel 4) sowie seine Perzeptionstheorie (Kapitel 5), u. a. um damit zu zeigen, dass rein skeptizistische ebenso wie rein naturalistische Interpretationen wenig attraktiv sind. Danach betrachte ich wieder seine Überlegungen zu Induktion und Kausalität und arbeite auch darin einige Parallelen zu Wittgenstein heraus (Kapitel 6). Anschließend werde ich noch die Frage beantworten, inwieweit sich die Induktionsproblematik tatsächlich therapeutisch auflösen lässt (Kapitel 7). Zuletzt gebe ich noch einen Ausblick auf zwei weitere Themenbereiche, in denen Hume ebenfalls ein therapeutisches Projekt – bzw. Ansätze dazu – zugeschrieben werden können.

### ***3 Kausalität und Induktion: Humes kritisches Projekt***

Ziel dieses Kapitels ist es zu zeigen, dass sich in Humes Ausführungen zu Kausalität und Induktion mehrere Überlegungen finden, die als kritischer Teil eines therapeutischen Projekts interpretiert werden können. Hume stellt in der *Enquiry* drei wichtige, negative Thesen auf, die ich anhand einer Betrachtung mehrerer Abschnitte des Buches nacheinander herausarbeiten werde. Den drei Thesen ist gemeinsam, dass sie uns jeweils eine bestimmte Art von Erkenntnisfähigkeit im Zusammenhang mit Ursache-Wirkungs-Beziehungen zwischen Gegenständen bzw. Ereignissen absprechen.<sup>1</sup> Die erste These besagt, dass Ursache-Wirkungs-Beziehungen *nicht a priori eingesehen werden könnten*; stattdessen sei zu ihrer Erkenntnis Erfahrung nötig. Die zweite These besagt, dass induktive Ableitungen aus der Erfahrung – zu denen typischerweise Ableitungen von Ursachen, die wir beobachten, auf die damit verknüpften Wirkungen, die wir somit erwarten, gehören – *nicht auf einem Verstandesprozess beruhten*; sie wiesen nämlich eine „Lücke“ auf, die nur mithilfe eines Prinzips der Einbildungskraft (Gewohnheit) geschlossen werden könne. Die dritte These besagt, dass wir keine Erfahrung von notwendigen Beziehungen zwischen denjenigen Gegenständen oder Ereignissen machten, die wir für kausal verknüpft halten; die Idee der Notwendigkeit, die für unsere Begriffe von Kraft und Ursache zentral sei, habe stattdessen etwas mit etwas Innergeistigem zu tun – einem Gefühl des Gezwungensein, einer Verknüpfung von Ideen in unserem Geist oder einer Bereitschaft, bestimmte Ableitungen zu vollziehen. Alle drei Thesen behaupten, dass jeweils eine bestimmte Art von Erkenntnis *nicht* möglich sei, und richten sich damit gegen jeweils entgegengesetzte Thesen, denen zufolge wir über entsprechende Erkenntnisse doch verfügen.

Der erste Grund, warum Humes Überlegungen als kritischer Teil eines therapeutischen Projekts angesehen werden können, besteht nun darin, dass die jeweils entgegengesetzten, positiven Thesen als Resultate problematischer Denktendenzen aufgefasst werden können. Es handelt sich zwar nicht, wie oft bei Wittgenstein, um Irrtümer oder verzerrte Konzeptionen, die aufgrund von *sprachlichen* Missverständnissen entstehen. Stattdessen lassen sich die kritisierten Thesen als Elemente eines philosophischen Paradigmas identifizieren.<sup>2</sup> Dieses Paradigma hat Edward Craig anhand einer Betrachtung mehrerer philosophischer Positionen der frühen Neuzeit herausgearbeitet und *das Einsichtsideal* genannt. Anhänger des Einsichtsideals gehen typischerweise

---

<sup>1</sup> Hume unterscheidet nicht zwischen Ereignis- und Substanzkausalität und ich werde es hier genauso halten.

<sup>2</sup> Vgl. Abschnitt 1.2.4 dieser Arbeit.

davon aus, dass wir über genau solche Erkenntnisse von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen verfügen, wie Hume sie leugnet. Mit dem Einsichtsideal geht zudem eine bestimmte Konzeption des menschlichen Verstandesvermögens einher, die Hume im Zuge seiner Überlegungen massiv angreift, wie ich darstellen werde.

Hume bietet selbst Erklärungen dafür an, warum Menschen die von ihm kritisierten Thesen für wahr halten, und diese Erklärungen lassen sich als eine Diagnose von problematischen Denktendenzen interpretieren. Darin besteht der zweite Grund, aus dem ich glaube, dass Humes kritische Bemerkungen einem therapeutischen Projekt zugerechnet werden können.

Des Weiteren möchte ich zeigen, dass sowohl im Hinblick auf den Inhalt der kritisierten Thesen als auch im Hinblick auf die Weise und die Mittel der Kritik signifikante Ähnlichkeiten zwischen Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion einerseits und Wittgensteins Bemerkungen zum Regelfolgen andererseits bestehen. Das Bestehen dieser Ähnlichkeiten könnte als ein dritter, wenn auch eher indirekter Grund dafür angesehen werden, Hume ein therapeutisches Projekt zuzuschreiben.

In den nun folgenden drei Abschnitten werde ich jeweils eine der negativen Thesen erläutern sowie Humes dazugehörige diagnostische Bemerkungen darstellen, wobei ich immer zuerst den argumentativen Kontext der jeweiligen Abschnitte in der *Enquiry* darstelle und bestimmte Fachbegriffe erkläre, die für ein Verständnis der humeschen Aussagen nötig sind. Zur Ergänzung nehme ich auch auf Stellen aus dem *Treatise* Bezug.

## ***3.1 Apriorizität***

### ***3.1.1 Humes Gabel***

Humes kritische Auseinandersetzung mit unseren Erkenntnisfähigkeiten in Bezug auf Ursache-Wirkungs-Beziehungen beginnt im vierten Kapitel der *Enquiry*, überschrieben mit „Skeptische Zweifel an den Verstandestätigkeiten“<sup>3</sup>. Zu Beginn des Kapitels trifft Hume eine Unterscheidung, die unter dem Namen „Humes Gabel“ bekannt geworden ist. Sie ist für seine weiteren Überlegungen grundlegend, weshalb ich sie im Folgenden recht ausführlich erläutere. Was für

---

<sup>3</sup> EHU 4; Original: „Sceptical Doubts Concerning the Operations of the Understanding“.

Arten von Dingen Hume hier voneinander unterscheiden will, ist nicht völlig klar.<sup>4</sup> Im ersten Satz sagt er, alle „Gegenstände der menschlichen Vernunft“ („objects of human reason“) könnten in zwei Arten eingeteilt werden, nämlich in „Beziehungen zwischen Ideen“ (*Relations of Ideas*) einerseits und „Tatsachen“ (*Matters of Fact*) andererseits. Im Anschluss nennt er als Beispiele für die erste Gruppe ganze *Wissenschaften* wie die Geometrie. Als Nächstes ordnet er bestimmte *Behauptungen (affirmations)* der ersten Gruppe zu und gibt als Beispiel einen Satz, den er sodann als *proposition* bezeichnet, die eine Beziehung zwischen zwei Figuren *ausdrücke*. Zur zweiten Gruppe rechnet er sowohl *Tatsachen* als auch *Propositionen* in Form von *Sätzen*. Auf die Unterscheidung zwischen Beziehungen zwischen Ideen und Tatsachen einerseits und Sätzen und Behauptungen andererseits scheint es Hume hier nicht anzukommen; er vermischt die Kategorien auch in seiner Argumentation häufig. Das liegt meines Erachtens u. a. daran, dass er sich im Folgenden vor allem für unser *Wissen* von Tatsachen und Vorstellungsbeziehungen interessiert und dafür, woher dieses Wissen stammt und wodurch es gerechtfertigt ist.<sup>5</sup> Da uns das Wissen in Form von Sätzen, Überzeugungen bzw. Behauptungen vorliegt, kann darauf verzichtet werden, zwischen diesen und den Tatsachen und Beziehungen zwischen Ideen selbst zu unterscheiden.

Hume charakterisiert die zwei Gruppen, in die er diese Erkenntnisgegenstände einteilt, anhand mehrerer Kriterien. Die Beziehungen zwischen Ideen sollen erstens durch „die reine Tätigkeit des Denkens“ erkennbar sein (*discoverable by the mere operation of thought*); sie sollen zweitens entweder intuitiv oder demonstrativ gewiss (*certain*) sein; und sie sollen drittens unabhängig von allem Existierenden im Universum sein.<sup>6</sup> Die Tatsachen dagegen sind weder intuitiv noch demonstrativ gewiss. Ihre Negation ist *möglich*, was laut Hume genau dann der Fall ist, wenn ihre Negation *nicht widersprüchlich* ist, was wiederum für Hume identisch damit zu sein scheint, dass ihre Negation *vorstellbar* ist.<sup>7</sup> Mehrere dieser Kriterien sind für sich klärungsbedürftig;<sup>8</sup> außerdem ist nicht

<sup>4</sup> Viele InterpretInnen übergehen diese Unklarheit und sprechen z. B., wie Millican, von einer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Propositionen, oder, wie Craig, von einer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gedanken. Vgl. Millican 2002a, S. 117, Craig 1979, S. 62.

<sup>5</sup> Die zentrale Frage, die er im 4. Kapitel zu beantworten strebt, betrifft unser Wissen von unbeobachteten Tatsachen, das mithilfe von Wissen von Kausalbeziehungen gerechtfertigt ist. Hume schreibt: „If we would satisfy ourselves, therefore, concerning the nature of that evidence, which assures us of matters of fact [beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory], we must enquire how we arrive at the knowledge of cause and effect.“ (EHU 4,5)

<sup>6</sup> Vgl. EHU 4,1; Übersetzung angepasst.

<sup>7</sup> „The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality.“ (EHU 4,2) Hume erläutert das weiter mithilfe eines Beispiels: „*That the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction, than the affirmation, *that it will rise*. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind.“ (EHU 4,2)

<sup>8</sup> Es ist z. B. umstritten, was „demonstrativ“ bei Hume bedeutet, darauf gehe ich in Kürze ein. Craig diskutiert außerdem die Frage, was genau dazu gehört, sich einen Sachverhalt vorzustellen, und wie die Vorstellbarkeit zu konzipieren ist, so dass sie tatsächlich mit der Widerspruchsfreiheit zusammenfällt. Craig weist

ausgemacht, dass sie tatsächlich jeweils dieselbe Einteilung von Sätzen bzw. Erkenntnisgegenständen liefern.<sup>9</sup> Vor dem Hintergrund der humeschen Theorie des Geistes ergibt sich allerdings ein zwar im Detail lückenhaftes, aber hinreichend kohärentes Bild dessen, was Hume hier im Auge gehabt hat. Dieses stelle ich im Folgenden dar, indem ich einige Voraussetzungen der Unterscheidung erläutere sowie die Bedeutung zentraler Fachbegriffe erkläre.

Der Geist ist für Hume so etwas wie ein Gefäß oder eine Bühne für bildartige Perzeptionen, die Eindrücke und Ideen.<sup>10</sup> Der Anspruch ist, alle geistigen Fähigkeiten und Phänomene mithilfe einer Theorie der Eigenschaften und Wechselwirkungen solcher Perzeptionen zu erklären.<sup>11</sup> Insbesondere sollen auch Überzeugungen, Annahmen und Gedanken irgendwie in bestimmten Arten von Ideen bestehen: Hume fehlt es damit an einer klaren Unterscheidung zwischen begrifflichen bzw. propositionalen Inhalten einerseits und Wahrnehmungseindrücken oder nicht-begrifflichen Vorstellungen andererseits. „Verstand“ (*understanding*) und „Vernunft“ (*reason*) bezeichnen bei Hume die intellektuellen Vermögen des Geistes:<sup>12</sup> die Vermögen, die Perzeptionen zu sortieren, zu untersuchen, Beziehungen zwischen ihnen festzustellen und Ableitungen zu vollziehen. Diese Vermögen gehen letztlich auf ein einziges zurück: Mit Hilfe des Verstandes können wir die Ideen unseres Geistes jeweils und im Verhältnis zueinander *betrachten*. Es ist vielen Philosophen der frühen Neuzeit gemeinsam, dass sie den Verstand in diesem Sinne als eine Art Wahrnehmungsvermögen konzipieren. Peter Millican führt Stellen aus Werken sowohl von landläufig als Rationalisten eingestuftem Autoren wie Descartes, als auch von so genannten Empiristen wie Locke an, um zu belegen, dass *reason* bzw. *the understanding* typischerweise mit Begriffen aus dem Bereich der visuellen Sinneswahrnehmung beschrieben wird.

---

nämlich darauf hin, dass wir durchaus in der Lage sind, uns Sachverhalte ziemlich ausführlich vorzustellen bzw. zu beschreiben, die möglicherweise doch logisch unmöglich sind. Sein Beispiel sind Zeitreisen. Craig glaubt, „daß die Herstellung einer ausführlichen Beschreibung nicht unbedingt eine Garantie der Widerspruchslosigkeit des Beschriebenen liefert.“ (Craig 1979, S. 71)

<sup>9</sup> Es könnte Wahrheiten geben, die unabhängig von Existierendem im Universum erkannt werden könnten, die aber gleichwohl nicht bloße Vorstellungsbeziehungen sind – Kants synthetische Wahrheiten a priori wären Kandidaten dafür. Außerdem könnte es Sätze geben, deren Negation zwar von uns vorstellbar, aber dennoch metaphysisch unmöglich ist. Und es ist nicht ohne Argument auszuschließen, dass es Sätze gibt, deren Negation sich nicht als falsch erweisen lässt, die aber dennoch Vorstellungsbeziehungen und keine Tatsachen ausdrücken, darunter fallen u. a. unbeweisbare Sätze der Mathematik.

<sup>10</sup> So spricht er z. B. davon, dass Ideen in den Geist gelangen bzw. zum Geist Zugang finden („...an idea can have access to the mind“ (EHU 2,7); sehr häufig sind Possessivkonstruktionen wie „perceptions of the mind“ (EHU 2,2), „thoughts or ideas of the mind“ (EHU 3,1). Vgl. auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

<sup>11</sup> Was freilich nicht gelingt. Auf die Gründe werde ich später eingehen (Kapitel 5).

<sup>12</sup> Dafür, dass Hume mit beiden Ausdrücken dasselbe meint, argumentiert z. B. Millican, siehe Millican 2002a, S. 111f.

Philosophers of course differed in their detailed view of this faculty, but there was general agreement, following ancient tradition, that it was essentially a faculty of perception.<sup>13</sup>

*Reasonings*, d. h. Ableitungen oder Schlüsse, die vom Verstand gezogen werden, sind daher nicht als eine formale Operation mit Sätzen zu verstehen, obwohl das naheliegt, wenn man an Argumente oder Folgerungen nach festen Schlussregeln denkt. Stattdessen muss man sich einen Schluss als einen Übergang von einer Idee zu einer anderen vorstellen. Die Begriffe „intuitiv“ und „demonstrativ“ können in diesem Sinne verstanden werden. Als intuitiv gewiss können unmittelbar einsichtige Beziehungen zwischen Ideen gelten; ein demonstrativer Schluss ist gegeben, wenn eine Kette von jeweils intuitiven Übergängen vorliegt. Damit unterscheidet sich eine demonstrative Ableitung von einer deduktiven, die nach formalen Schlussregeln gültig sein muss. Dass Hume, im Anschluss an Locke, die Begriffe „intuitiv“ und „demonstrativ“ so versteht, müsste belegt werden, da es in der Forschung kontrovers diskutiert wird;<sup>14</sup> eine ausführliche Argumentation für diese Interpretationsthese findet sich bei Owen.<sup>15</sup> An dieser Stelle soll der Hinweis darauf genügen, dass diese Interpretation besonders gut zu Humes Argumentation im ersten Teil des 4. Kapitels passt, in der Hume oft nach Beziehungen zwischen Ideen fahndet, anstatt sich um Beziehungen zwischen Sätzen zu kümmern.<sup>16</sup> Außerdem erfährt die Interpretation Stützung durch die von mir im nächsten Abschnitt aufgenommene These Edward Craigs, wonach Hume mit der Widerlegung eines wirkmächtigen philosophischen Bildes, des so genannten Einsichtsideals, befasst ist. Gleichzeitig ist allerdings wichtig zu bemerken, dass Humes Ideentheorie so unzureichend ist, dass Hume selbst an vielen Stellen in seiner Argumentation darüber hinausgeht und merkbar nicht an Beziehungen von bildartigen Ideen, sondern an Rechtfertigungsbeziehungen zwischen Sätzen denkt.<sup>17</sup> Insofern nähert sich die Demonstration doch wieder der Deduktion an. Das wichtigste Charakteristikum dieser Ableitungen bleibt davon aber unbetroffen: dass sie *wahrheitskonservierend* sind; d. h. dass die mit

---

<sup>13</sup> Millican 2002a, S. 112.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Owen 1999, S. 83.

<sup>15</sup> Owen 1999, S. 83 ff.

<sup>16</sup> Vgl. z. B.: „Were any object presented to us, and were we required to pronounce concerning the effect, which will result from it, without consulting past observation; [...] The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination...“ EHU 4,9.

<sup>17</sup> Eine Frage ist z. B.: Wie sollte überhaupt eine bildartige Idee des Prinzips der Gleichförmigkeit der Natur aussehen, die Hume als mögliches Zwischenglied in den Schlüssen aus der Erfahrung diskutiert? Ob man hier von propositionalen Ideen spricht (vgl. Owen 1999, S. 91) oder sagt, dass die Perzeptionstheorie, wie sie von Hume zunächst eingeführt wurde, daran scheitert, macht letztlich keinen Unterschied. Flew meint, dass Humes Konzeption der reinen, apriorischen Verstandeserkenntnis sich gar nicht mit seiner Konzeption von Ideen als bildähnlichen Gegenständen der inneren Anschauung in Einklang bringen lässt. „He seems here completely to have forgotten his official concept of ideas as mental images“ (Flew 1969, S. 55). Flews Gedanke ist, dass wenn Beziehungen zwischen Ideen als Beziehungen zwischen mentalen Bildern aufgefasst werden, diese aber aus der Erfahrung stammen, dann kann die so gewonnene Erkenntnis nicht a priori, im Sinne von unabhängig von allem Äußerem, sein.

ihrer Hilfe gewonnenen Schlussfolgerungen absolut gewiss sind, sofern sie von intuitiven Gewissheiten abgeleitet werden. Letztlich ist dies durch die Unmittelbarkeit im Bezug des Verstandes auf sein eigenes Material verbürgt; die Ergebnisse seiner Tätigkeit sind unabhängig von äußeren Bedingungen der Welt.<sup>18</sup> Auf diese Weise gesicherte Erkenntnisse nennt Hume „demonstratively certain“. Typische Beispiele finden sich in der Mathematik; aber auch analytische Sätze müsste Hume der betreffenden Gruppe zuordnen.

Zur Bedeutung von „demonstrative“ ist an dieser Stelle noch Folgendes hinzuzufügen: Im weiteren Verlauf der *Enquiry* spricht Hume an vielen Stellen von „demonstration“ und „demonstrative argument“, wobei seine Verwendung dieser Begriffe darauf schließen lässt, dass er glaubt, dass es auch demonstrative Argumente gibt, die nicht von intuitiven Gewissheiten ausgehen, sondern von kontingenten Tatsachen.<sup>19</sup> Das lässt sich freilich sowohl mit der eben präsentierten Interpretation vereinbaren als auch mit der These, dass demonstrative Argumente für Hume deduktive Argumente sind: Es lassen sich aus Propositionen, die kontingente Tatsachen betreffen, per deduktiver Ableitung verschiedene weitere Propositionen erschließen; ebenso können Ideen, die kontingente Tatsachen repräsentieren, auf ihre unmittelbar einsehbaren Inhalte und ihre Beziehungen zu anderen Ideen untersucht werden. In beiden Fällen ist das Entscheidende die Wahrheitskonservierung von Prämissen zu Konklusion, bzw. von Ausgangs- zu End-Idee.<sup>20</sup> Demonstrativ „bewiesen“ oder „gewiss“ (*demonstratively certain*) sind die Thesen, die aus Sätzen über kontingente Tatsachen abgeleitet werden, nicht – sie sind aber genauso sicher wie die Prämissen der Ableitung.

Die Tatsachenbehauptungen bilden nun selbst die zweite der beiden Gruppen, in die Hume die Erkenntnisgegenstände einteilt, und sie sind, wie oben bereits gesagt, weder intuitiv noch demonstrativ gewiss. Es ist nämlich nicht durch Vorstellungen allein festgelegt, ob die betreffenden Behauptungen wahr oder falsch sind: Es ist möglich, sich mithilfe derselben Ideen und ohne Widerspruch auch die Negation der Behauptung vorzustellen. In diesem Sinne sind sie nicht unabhängig von Existierendem im Universum, sondern gerade aufgrund von realen Gegebenheiten wahr oder falsch. In kantischer Terminologie ausgedrückt, handelt es sich um die

---

<sup>18</sup> Natürlich sind nach Hume alle Ideen selbst aus Erfahrung gewonnen. Gleichwohl glaubt er, dass ihre letztlich logischen Beziehungen untereinander unabhängig von weiterer Erfahrung feststellbar und gültig sind.

<sup>19</sup> Hume argumentiert z. B. für die These, dass Kausalschlüsse aus der Erfahrung nicht demonstrativ sein können, mithilfe der These, dass der Lauf der Natur sich ändern könnte. Ein solches Argument wäre unnötig, wenn man ohnehin nicht aus der Erfahrung demonstrativ schließen könnte. Für eine ausführliche Argumentation vgl. Millican 2002a, S. 132 ff. Eine Gegenposition findet sich bei Stove, der behauptet, dass Hume unter „demonstrativen Argumenten“ „gültige Argumente mit notwendig wahren Prämissen“ versteht (vgl. Stove 1973, S. 35).

<sup>20</sup> Die Wahrheit einer Idee besteht in einer Art von Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, wobei Hume die systematischen Probleme dieser Konzeption nicht diskutiert.

synthetischen Sätze a posteriori. Es sind diese Sätze, für die Hume sich im Folgenden interessiert. Unser Wissen von Tatsachen ist damit bisher ausschließlich negativ bestimmt worden: Wir haben nur erfahren, durch welche Methoden unsere Tatsachenüberzeugungen *nicht* abgesichert werden können. Nun fragt Hume danach, wie sich dieses Wissen positiv charakterisieren lässt. Dabei nimmt er eine weitere Eingrenzung des Fokus vor. Hume schreibt im Anschluss an die Erläuterung seiner Gabel:

Es dürfte also des Interesses wert sein, die Natur jener Belege zu erforschen, die uns irgend einer wirklichen Existenz und Tatsache versichern, welche über das gegenwärtige Zeugnis unserer Sinne oder die Aufzeichnungen unseres Gedächtnisses hinausgehen.<sup>21</sup>

Dass wir von Tatsachen durch *direkte* Eindrücke in Gegenwart und Vergangenheit Wissen haben können, stellt für Hume also an dieser Stelle kein Rätsel dar; stattdessen will er in Erfahrung bringen, worauf all unser *anderes* Tatsachenwissen, d. h. unser Wissen von *Unbeobachtetem* beruht. Seine erste Antwort lautet:

Alle Schlüsse (*reasonings*), die Tatsachen betreffen, scheinen auf der Beziehung von *Ursache* und *Wirkung* zu beruhen (*be founded on*).<sup>22</sup>

Wann immer wir von Beobachtetem auf Unbeobachtetes schließen, verlassen wir uns Hume zufolge auf Wissen von Kausalbeziehungen, d. h. Wissen vom Bestehen von Ursache-Wirkungs-Beziehungen zwischen Ereignissen, Eigenschaften oder Gegenständen.<sup>23</sup> Aus Humes Ausführungen geht nicht hervor, ob er sich primär für das *Zustandekommen* unserer Überzeugungen oder für deren *Rechtfertigungen* interessiert. Der Begriff „beruhen auf“ (*to be founded on*) ist doppeldeutig; einzelne Formulierungen Humes weisen jeweils mal in die eine, mal in die andere Richtung. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Hume möchte nun wissen, worauf diese Kausalthesen, auf denen all unser Wissen von Unbeobachtetem beruht, *ihrerseits* beruhen:

Wollen wir also eine befriedigende Aufklärung über die Natur jener Belege erhalten, die uns der Tatsachen versichern, so müssen wir untersuchen, wie wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung gelangen.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> EHU 4,3; Original: „It may, therefore, be a subject worthy of curiosity, to enquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present memory of our senses, or the records of our memory?“ (Übs. angep.)

<sup>22</sup> EHU 4,4; Original: „All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *Cause* and *Effect*.“ (Übs. angep.)

Hume übergeht hier den Teil unseres Wissens, der auf bloßer Induktion ohne Kausalannahmen beruht – dass wir z. B. davon ausgehen, dass morgen die Sonne aufgehen wird, scheint nicht von irgendwelchen Annahmen über die Drehung der Erde o. ä. abzuhängen.

<sup>24</sup> EHU 4,5; Original: „If we would satisfy ourselves, therefore, concerning the nature of that evidence, which assures us of matters of fact, we must enquire how we arrive at the knowledge of cause and effect.“ (Übs. angep.)

### 3.1.2 Die erste negative These

Die These, die Hume in den verbleibenden Abschnitten von 4.I<sup>25</sup> zu belegen sucht, lautet:

Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz zu behaupten, daß das Wissen von dieser Beziehung [von Ursache und Wirkung] in keinem Fall durch Schlüsse a priori gewonnen wird; sondern dass sie ganz und gar aus der Erfahrung (*experience*) stammt, wenn wir finden, dass gewisse Gegenstände beständig zusammen auftreten (*are constantly conjoined*).<sup>26</sup>

Wenn Hume behauptet, dass sich Kausalverhältnisse nicht a priori erschließen lassen, dann will er damit anscheinend die Kausalthesen der *zweiten* von den beiden Gruppen von Behauptungen zuordnen, die er zuvor unterschieden hat; dafür spricht nicht nur die unmittelbare Nähe von der Unterscheidung und dieser These, sondern auch die Tatsache, dass er im Folgenden oft mithilfe des Kriteriums der Vorstellbarkeit der Negation argumentiert: Da die Negation der Thesen vorstellbar ist, kann das Wissen von ihnen nicht a priori sein.<sup>27</sup> In der Argumentation zeigt sich allerdings auch, dass Hume ein etwas eigenwilliges Verständnis von „a priori“ hat. Für Hume ist nämlich eine Aussage nicht nur dann a priori, wenn sie ohne jede Bezugnahme auf Erfahrung gewusst werden kann, sondern auch dann, wenn sie unter Bezugnahme auf *gegenwärtige* Wahrnehmungen, aber unabhängig von *anderer* Welterfahrung, gewusst werden kann.<sup>28</sup> Trotzdem würde ich sagen, dass er so verstanden werden kann, dass er behauptet, dass Kausalverhältnisse nicht durch eine Einsicht in Beziehungen zwischen Ideen erkannt werden können, d. h. nicht zur ersten Gruppe der Gabel gerechnet werden können. Zu dieser Gruppe können ja auch unmittelbar einsehbare Beziehungen gehören, die zwischen *gegenwärtigen Wahrnehmungen* und *anderen Ideen* bestehen. Genau solche Beziehungen sind es, die Hume leugnet: Wir können anhand der uns in der Gegenwart gegebenen Ideen von Ereignissen und Objekten nicht auf unbeobachtete Ereignisse und Objekte in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft schließen, weil keine dafür hinreichenden Beziehungen *zwischen den Ideen* von den Ereignissen bestehen.

---

<sup>25</sup> Mit „4.I“ soll der Teil I des 4. Kapitels der *Enquiry* bezeichnet werden.

<sup>26</sup> EHU 4,6; Original: „I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation [of cause and effect] is not, in any instance, attained by reasonings a priori; but arises entirely from experience, when we find, that any particular objects are constantly conjoined with each other.“ (Übs. angep.)

<sup>27</sup> Siehe z. B. EHU 4,10: „When I see, for instance, a Billiard-ball moving in a straight line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to me, as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasonings a priori will never be able to show us any foundation for this preference.“

<sup>28</sup> Ein zentrales Argument lautet: „Let an object be presented to a man of ever so strong natural reason and abilities; if that object be entirely new to him, he will not be able, by the most accurate examination of its sensible qualities, to discover any of its causes or effects.“ (EHU 4,6) Siehe dazu auch Millican 2002a, S. 122: Dort heißt es, dass Hume zufolge „a proposition counts as a priori if it can be known *without appeal to any experience beyond what is currently being perceived* (and hence without any appeal to memory as opposed to sensation).“

Daher formuliert Hume auch seine These so oft als die These, dass Ursache und Wirkung vollständig verschieden seien.

Der Geist kann unmöglich je die Wirkung in der angenommenen Ursache finden, selbst bei der genauesten Untersuchung und Prüfung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden.<sup>29</sup>

Aber wie sollte man überhaupt auf die Idee kommen, Ursache-Wirkungs-Beziehungen seien anhand von Beziehungen zwischen Ideen bzw. a priori (im erläuterten Sinn) erkennbar? Ist es nicht völlig offensichtlich, dass wir Erfahrung haben müssen, um zu wissen, welche Wirkungen mit welchen Ursachen zusammenhängen? Hume glaubt auch, dass das offensichtlich ist, zumindest bei manchen Fällen von Kausalverhältnissen.<sup>30</sup> Gleichwohl verwendet er mehrere Seiten darauf zu zeigen, dass es wirklich und zwar in allen Fällen so ist. Ich versuche im Folgenden meine Idee, dass Humes Methode in diesem Abschnitt als therapeutisch verstanden werden kann, mithilfe von drei Thesen zu plausibilisieren, die ich jeweils begründen werde. Erstens behaupte ich, dass Hume in 4.I eine These kritisiert, die als *Resultat problematischer Denktendenzen* verstanden werden kann – wobei die spezifische Diagnose, die ich gebe, von Hume selbst in den betreffenden Abschnitten nicht vertreten wird. Ich erläutere sie mithilfe von Überlegungen von Edward Craig. Zweitens behaupte ich, dass Hume selbst eine eigene *Diagnose* für die falschen Annahmen seiner Gegner anbietet, in der er die Neigung, Kausalverhältnisse für a priori erschließbar zu halten, als Wirkung eines psychologischen Mechanismus erklärt. Und drittens versuche ich zu zeigen, dass die *Mittel* der Kritik teilweise denen der therapeutischen Methode Wittgensteins ähneln.

### **3.1.3 Das Einsichtsideal**

In seinem Buch „The Mind of God and the Works of Man“<sup>31</sup> gibt Edward Craig eine Darstellung der westlichen Philosophiegeschichte seit der frühen Neuzeit, der folgende Idee zugrunde liegt: Die Disziplin der Philosophie, wie sie heute ebenso wie früher vor allem an Universitäten betrieben wird, sollte weniger als unabhängige, in sich geschlossene Wissenschaft gesehen werden; stattdessen sollte ihr Zusammenhang mit intellektuell wirkmächtigen „Philosophien“ erkannt werden. Unter „Philosophien“ versteht Craig die grundlegenden Auffassungen der Wirklichkeit oder die *Weltbilder*, die einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Epoche

---

<sup>29</sup> EHU 4,9; Original: „The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.“ (Übs. angep.)

<sup>30</sup> Nämlich im Falle derjenigen Kausalverhältnisse, die wir zum ersten Mal beobachten, siehe EHU 4,7.

<sup>31</sup> Craig 2004.

zu eigen sind.<sup>32</sup> Craig meint, dass ein Großteil der akademischen Philosophie der heutigen und der früheren Zeit als eine Form der Artikulation solcher Weltbilder zu verstehen ist. Während z. B. SchriftstellerInnen Weltbilder anschaulich darstellten, unternähmen es die PhilosophInnen, dieselben Weltbilder mit „logischem Detail“ zu füllen, sie zu begründen, Inkonsistenzen zu beseitigen und größere Kohärenz herzustellen.<sup>33</sup> Craig glaubt außerdem, dass viele philosophische Systeme aufgrund ihrer Verhaftung im jeweiligen Weltbild wesentlich weniger objektiv sind, als sie sich selbst den Anschein geben – anstatt ihre Thesen von neutralem Boden her zu beweisen, neigten viele DenkerInnen z. B. dazu, unbemerkt Voraussetzungen aus dem jeweils herrschenden Weltbild einzuschleusen.<sup>34</sup> Gleichzeitig könnten PhilosophInnen auch als KritikerInnen der ihre Zeit prägenden Weltbilder auftreten. Das ist genau die Rolle, die Craig Hume zuschreibt.<sup>35</sup>

Craigs Konzeption eines Weltbilds gleicht der von mir im ersten Kapitel entwickelten Konzeption eines philosophischen Paradigmas: Es handelt sich um eine Menge impliziter Annahmen, teils verknüpft mit bestimmten anschaulichen Vorstellungen, die die Theoriebildung von PhilosophInnen leiten, ohne dass diese sich dessen bewusst wären, und die so zu Irrtümern führen können.<sup>36</sup> Sowohl ein philosophisches Paradigma als auch ein Weltbild im Sinne Craigs gehen also mit problematischen Denktendenzen einher bzw. sind mit solchen zu identifizieren. Daher haben wir es mit einem typischen Gegenstand therapeutischer Kritik zu tun. Ich werde nun darstellen, wie Craig zufolge das Weltbild zu beschreiben ist, gegen das Hume sich wendet, und inwiefern dann gerade Humes Argumentation in EHU 4.I als Angriff auf dieses Weltbild aufzufassen ist.

Craig glaubt, dass die letzten vierhundert Jahre europäischer Geistesgeschichte im Wesentlichen von nur zwei Weltbildern geprägt waren; das erste bezeichnet er als die *Doktrin der*

---

<sup>32</sup> Siehe Craig 2004, S. 1 ff.

<sup>33</sup> Craig 2004, S. 2.

<sup>34</sup> Craig schreibt: „Philosophical thought, so the idea runs, has always had the function of articulating certain very general pictures of the real, even if there have been times, like our own, when it has itself denied it. These pictures are such as to have a wide and deep emotional appeal, at the sources of which one can sometimes make vague and speculative, but not wholly implausible, guesses. The philosopher then fills them in with what one might call, allowing a broad sense of the term, logical detail [...]. The expressions ‘articulate’ and ‘fill in’ are intended to contrast with ‘prove’, ‘demonstrate’, and such terms as imply that the metaphysic is solidly established by arguments starting from a neutral position. Philosophers, it need hardly be said, do characteristically claim to have found such arguments, but the evidence is that the claim is never borne out by careful analysis. On the contrary, it is repeatedly found that content smuggled in from the *Weltbild* itself is somehow assisting the passage to the conclusion.“ (Craig 2004, S. 2 f.)

<sup>35</sup> Vgl. Craig 2004, S. 69 ff.

<sup>36</sup> Craig beschreibt verschiedene Weisen, wie ein Weltbild bei Schlussfolgerungen Einfluss ausüben kann: „One is by the more or less straightforward provision of a suppressed premiss; another is by helping a thinker to overlook an alternative which, once seen, is damaging to the cogency of his line of thought; a third is by conferring on certain key concepts a kind of aura which inhibits close inspection of their nature and logical connections. (The concept ‘idea’ enjoyed this kind of protection in the seventeenth century; ‘practice’ has enjoyed it in our own.)“ (Craig 2004, S. 3)

*Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, das zweite als das *Praxisideal*.<sup>37</sup> Zum ersten Weltbild gehört die Idee, dass Gott und Mensch in bestimmten Hinsichten ähnlich sind; sie ist Craig zufolge ein zentrales Element der Theorien fast aller einflussreichen Denker der frühen Neuzeit. Er beleuchtet in seinem Buch zwar kurz die Ursprünge der Idee unter anderem im Christentum,<sup>38</sup> befasst sich aber dann nur noch mit ihren Auswirkungen im Denken so verschiedener Philosophen wie Galilei, Descartes, Berkeley, Newton, Leibniz, Spinoza, Malebranche und anderen. Sie alle gehen auf die eine oder andere Weise davon aus, dass wichtige Ähnlichkeiten zwischen Gott und Mensch bestehen, wie Craig darlegt.<sup>39</sup> Da gemeinhin davon ausgegangen wurde, dass Gott in allen Hinsichten perfekt ist, lag es nahe, in Bezug auf alle Vermögen des Menschen nach Aspekten zu suchen, in denen auch der Mensch Perfektion erreichen kann und so Gottes Vermögen nahe kommt. Werden solche Aspekte gefunden, wird damit die Ähnlichkeitsidee inhaltlich gefüllt und zugleich bestätigt. Craig erläutert zunächst die Konsequenzen dieser Überlegung für die frühneuzeitlichen Konzeptionen des menschlichen Verstandes. Es stellt sich also die Frage:

[W]hat would a perfect understanding be like? Its function, we may say at once, is to produce knowledge, so what does it know and how?<sup>40</sup>

Ein perfekter Verstand würde alles wissen; er würde das Wissen mit maximaler Leichtigkeit und maximaler Geschwindigkeit gewinnen; das Wissen müsste außerdem unfehlbar sein. In punkto Allwissenheit, Leichtigkeit und Geschwindigkeit scheinen die Aussichten dafür, dass der menschliche Verstand mit dem göttlichen mithalten könnte, ziemlich schlecht zu stehen. Allerdings scheint es Arten von Wissen zu geben, die in Unfehlbarkeit bzw. Gewissheit maximale Perfektion erreichen. Erstens wird unsere Einsicht in mathematische und logische Sachverhalte oft als auf diese Weise ausgezeichnet angesehen.<sup>41</sup> Das mathematisch-logische Wissen spielt daher für mehrere Autoren eine paradigmatische Rolle. Aber auch das Wissen von den eigenen Vorstellungen erfüllt die Bedingungen an Gewissheit, und so erklärt sich Craig zufolge Berkeleys Fokus auf die eigenen Vorstellungen.<sup>42</sup> Wer die Konzeption von Erkenntnis und den

---

<sup>37</sup> Craig 2004, S. 3 und 10.

<sup>38</sup> Craig 2004, S. 14–17.

<sup>39</sup> „It is a striking feature of this period, and of its impact on its successors, that in the works of those whom we now regard as its great philosophers the one theme, the proud vision of ourselves as made in the image of God, predominates heavily.“ (Das Bild überwiegt gegenüber dem „speck of dust“-Bild des Menschen, das sich in der Zeit auch artikuliert findet und demzufolge der Mensch ein unwichtiges Staubkorn im gigantischen Universum ist; vgl. Craig 2004, S. 18.)

<sup>40</sup> Craig 2004, S. 29.

<sup>41</sup> Craig 2004, S. 29.

<sup>42</sup> In seiner idealistischen Theorie sind unsere ‚Ideen‘ in unserem Geist direkt durch Gottes Willen erzeugt; Gott verfügt damit selbst über alle Ideen, er perzipiert jederzeit die Gesamtheit der physikalischen Wirklichkeit. Der Ähnlichkeitsthese wird damit hervorragend entsprochen: „when we perceive the physical world, what we do is just the same as what God does when he perceives it; all that happens in either case is that a mind has certain

menschlichen Erkenntnisvermögen in dieser Weise an einer Vorstellung von gottähnlicher Einsicht ausgerichtet, ist nach Craig ein Anhänger des *Einsichtsideals* (*Insight Ideal*).<sup>43</sup>

Aus den dargestellten Annahmen über die geistigen Fähigkeiten des Menschen und solchen Konzeptionen von idealem Wissen ergibt sich nun auch ein bestimmtes Bild der Welt – wenn man davon ausgeht, dass die Welt irgendwie zu den geistigen Fähigkeiten des Menschen passen soll, was Craig für eine kaum vermeidbare Annahme hält.

The friends of the Insight Ideal could hardly avoid postulating a universe which was a proper object for the cognitive capacities they took man to have – the God who gave us throats would not have failed to provide us with beer.<sup>44</sup>

Die Idee ist also, dass die Welt – d. h. die äußere, reale Welt der physikalischen Gegenstände – selbst auf eine Weise einsichtig sein müsse, die der favorisierten Erkenntnis entspricht. Craig schreibt:

Nothing would be more natural [...] than to hope and expect that the universe was in principle intellectually transparent, even though quantitative considerations put complete insight beyond human grasp.<sup>45</sup>

In Bezug auf das Verständnis von Kausalität ergibt sich daraus die Forderung, dass Ursache-Wirkungs-Beziehungen verstehbar (*intelligible*) sein müssten. Deshalb gingen die von Craig untersuchten Denker davon aus, dass Ursache und Wirkung in einer engen Beziehung zueinander stehen müssten – nämlich entweder in der Beziehung des Enthaltenseins (z. B. der einen Idee in der anderen) oder aber der logischen Implikation.<sup>46</sup>

Diese Vorstellung findet sich bei mehreren Denkern der Epoche, die etwas zu Kausalität gesagt haben. Beauchamp fasst in seiner Einführung in die *Enquiry* die von ihm so genannten rationalistischen Annahmen über Kausalität, die den Hintergrund der humeschen Kritik bilden, folgendermaßen zusammen:

Causes contain their effects.  
Causes entail their effects, just as premises entail conclusions.

---

perceptions, nothing more, and so the human mind can be just as sure of what it perceives as is the divine mind of what it perceives.“ (Craig 2004, S. 35)

<sup>43</sup> Craig 2004, S. 38.

<sup>44</sup> Craig 2004, S. 76.

<sup>45</sup> Craig 2004, S. 38.

<sup>46</sup> Craig schreibt: „There had to be something, in principle detectable by reason, which made *that* effect suited to *that*, *that* lawlike relationship between *those* two variables appropriate rather than any other. If it were not so, there would be facts about the course of events which were intrinsically inexplicable; and this thought [...] was in the seventeenth century widely felt to be intolerable. / What conditions do two events have to satisfy, in order that a causal nexus between them may be 'intelligible' in the strong sense which that complex of ideas encouraged? As good a way of putting it as any is this: one has to be able to find the second event, or the relevant properties of the second event, within the first.“ (Craig 2004, S. 39f.)

Causes entail their effects because there is a necessary connection between them.<sup>47</sup>

Nun wird deutlich, wogegen sich Humes Argumentation richtet. Es sind genau diese Annahmen, die er in EHU 4.I angreift: Die Idee, dass Ursachen ihre Wirkungen enthalten, weist er ebenso zurück wie die allgemeinere These, dass ihre Beziehungen a priori bzw. durch Ideenschau erkannt werden könnten:

Mit einem Wort, jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis. Sie kann daher in der Ursache nicht entdeckt werden, und was man sich zuerst a priori von ihr erfindet oder vorstellt, muss gänzlich willkürlich sein.<sup>48</sup>

Bei den von Hume kritisierten Annahmen handelt es sich, wie ich dargestellt habe, um Thesen, die sich aus der Doktrin der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ergeben<sup>49</sup>; diese Doktrin wird von Hume in dem Kapitel allerdings selbst nicht explizit angegriffen.<sup>50</sup> Und es wäre auch falsch zu sagen, dass er das beschriebene Ideal von Wissen und Erkennbarkeit als solches kritisiert. Vielmehr nimmt er ja selbst bestimmte Aspekte des Ideals in seine Philosophie auf: Die erste der beiden Gruppen von Erkenntnisgegenständen, die Hume am Anfang des 4. Kapitels unterscheidet, hat genau die Eigenschaften, die die Anhänger des Einsichtsideal wertschätzen. Sie sind absolut gewiss, weil sie durch reine Verstandestätigkeit, durch bloßen Vergleich von Vorstellungen erlangt werden können. Interessanterweise kommen in Humes Konzeption sogar beide Ideale, das mathematisch-logische und das der direkten Wahrnehmung, zusammen, da die mathematische Erkenntnis selbst durch innere Ideenschau erreicht wird.<sup>51</sup> Hume gesteht also dem von seinen Vorläufern favorisierten Wissen durchaus einen Platz zu. Der springende Punkt ist, dass er diesen Platz massiv begrenzt: Unser Wissen von Kausalverhältnissen soll gerade nicht der so ausgezeichneten Art entsprechen, sondern muss der gleichsam niederen Tatsachenerkenntnis zugerechnet werden. Craig schreibt:

What [Hume] has done is to take a historically existent conception of reason and show that it has practically no application to human thought.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Beauchamp 1999, S. 25 f. Als ein Beispiel zitiert Beauchamp Descartes mit dem Satz: „how could the cause give [reality] to the effect unless it *possessed* it?“ (Aus der 3. Meditation, Kursivierung hinzugefügt, vgl. Beauchamp 1999, S. 26)

<sup>48</sup> EHU 4,11; Original: „In a word, then, every effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, *a priori*, must be entirely arbitrary.“

<sup>49</sup> Dem stimmt auch Beebe, mit Bezug auf Craig, zu, siehe Beebe 2006, S. 2 ff.; siehe außerdem Hampe 1997, S. 76.

<sup>50</sup> Craig zeigt allerdings, dass Hume an anderen Stellen die Doktrin ziemlich explizit attackiert, u. a. in den *Dialogues Concerning Natural Religion*. Vgl. Craig 2004, S. 72.

<sup>51</sup> Craig meint dagegen, Humes Zielscheibe sei ein deduktives Vernunftideal; dabei berücksichtigt er meines Erachtens zu wenig die Besonderheiten der Demonstration gegenüber der Deduktion, die ich oben dargestellt habe. Vgl. Craig 2004, S. 77 ff.

<sup>52</sup> Craig 2004, S. 77.

Damit stellt Hume grundsätzlich die Konzeption von der apriorischen, quasi-mathematischen Erkennbarkeit der Welt in Frage. Die Kausalgesetze sind nicht transparent. Das Einsichtsideal wird empfindlich getroffen: Erstens wird das Vertrauen in die gottähnlich sichere Erkenntnis angegriffen bzw. explizit auf wenige Gegenstände eingeschränkt; zweitens wird eine bestimmte Vorstellung der Welt, die sich aus diesem Einsichtsideal ergibt, direkt zurückgewiesen. Insofern das Einsichtsideal als philosophisches Paradigma im oben erläuterten Sinn gelten kann, ist die Kritik daran ein wichtiges Element in einem therapeutischen Projekt.

Es gibt nun außerdem Ähnlichkeiten zwischen dem Bild von Verstand und Erkenntnis, das Hume hier kritisiert, und bestimmten philosophischen Bildern, die Wittgenstein im Rahmen der Regelfolgenüberlegungen angreift. Dass wir einen direkten, geistigen Zugriff auf Regeln, konzipiert als abstrakte Gegenstände, haben, oder dass wir in der Lage sind, von einer Formel die richtigen Anwendungen zu machen, weil uns ein bestimmter geistiger Inhalt vorschwebt: Auch hier ließe sich von einem Einsichtsideal sprechen, das zwar nicht durch eine Doktrin der Gottesebenbildlichkeit motiviert ist, sondern andere Ursachen hat, wie ich oben erläutert habe, das aber gleichwohl problematische Auswirkungen auf das Verständnis unserer eigenen Einsicht in Regeln bzw. unserer Fähigkeit, Regeln zu folgen, hat. Das von Wittgenstein kritisierte Bild geht mit der Idee einher, dass Regeln unabhängig von uns, gleichsam als in die Unendlichkeit gelegte Gleise existieren, und von da aus einen Zwang auf uns ausüben. Humes Gegner glaubt, dass wir beim Erkennen von Kausalgesetzen bestimmten äußeren Notwendigkeiten auf der Spur sind, die wir allein mit unserem Verstand erkennen können.

### ***3.1.4 Humes eigene Diagnose: Wirkung von Gewohnheit***

Hume gibt selbst eine Erklärung dafür, warum man geneigt sein kann zu glauben, dass Kausalverhältnisse a priori erkannt werden können. Er macht dafür allerdings kein philosophisches Paradigma verantwortlich, sondern einen psychologischen Mechanismus:

Wir sind geneigt, uns einzubilden, wir könnten diese Wirkungen ohne Erfahrung durch reine Tätigkeit unserer Vernunft entdecken. Wir meinen, wenn wir plötzlich in die Welt gestellt würden, so hätten wir von Anfang an herleiten können, daß eine Billardkugel durch Stoß (*impulse*) einer anderen Bewegung mitteilen würde und dass wir nicht auf dieses Ereignis hätten zu warten brauchen, um mit Gewissheit darüber auszusagen. So groß ist der Einfluss der Gewohnheit (*custom*), daß da, wo sie am stärksten ist, sie nicht nur unsere natürliche Unwissenheit verdeckt, sondern auch sich selbst verbirgt und nur deshalb nicht da zu sein scheint, weil sie im höchsten Grade vorhanden ist.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> EHU 4,8, Kursivierung von mir, F.S.; Original: „We fancy, that were we brought, on a sudden, into this world, we could at first have inferred, that one billiard-ball would communicate motion to another upon impulse; and that we needed not to have waited for the event, in order to pronounce with certainty concerning it. Such is the

In den Fällen, die uns am gewohntesten sind, und in denen wir ganz natürlich und ohne Nachdenken bei Beobachtung einer Ursache eine bestimmte Wirkung erwarten, erscheint uns der Zusammenhang zwischen beiden ebenso direkt und natürlich, so dass wir glauben, ihn auch a priori erschließen zu können. Das paradigmatische Beispiel dafür sind die mechanischen Kausalketten bei Billardkugeln, die sich gegenseitig anstoßen. Wenn wir eine Billardkugel sehen, die auf eine andere zurollt, kann es uns tatsächlich so vorkommen, als ob sich die Bewegung der zweiten Kugel durch quasi-geometrische Notwendigkeit ergibt – einfach weil die Vorstellung davon uns genauso zwingend erscheinen kann wie diejenige, in der wir drei Punkte mit Linien verbinden und ein Dreieck erhalten.<sup>54</sup> Insofern der psychologische Mechanismus uns selbst verborgen ist – Hume spricht sogar davon, dass die Gewohnheit „sich selbst verbirgt“ – und systematisch zu Irrtümern führt, handelt es sich um eine problematische Denktendenz, die Hume hier also herausarbeitet und so kritisierbar macht. Sie weist deutliche Ähnlichkeiten zu der im Rahmen des Regelfolgeproblems beschriebenen Denktendenz des „Von-der-Regel-geführt-Werdens“ auf: Dort ging es um ein Gefühl, nicht anders zu können, als von bestimmten Formeln bestimmte Anwendungen zu machen; das Gefühl, von der Regel gezwungen zu sein. Unter anderem aufgrund dieses Gefühls ist man geneigt, Regeln als abstrakte Gegenstände, die *selbst* ihre Anwendungen festlegen und auf die wir einen seltsamen geistigen Zugriff haben, zu konzipieren. Das Gefühl tritt allerdings nur in bestimmten Fällen auf, nämlich wenn uns die Regelanwendungen aufgrund von Gewohnheit selbstverständlich geworden sind – und wenn wir beim Anwenden die Aufmerksamkeit darauf richten, gleichsam aus philosophischem Interesse in uns hineinhorchen, was wir in normalen Fällen nicht tun. Genauso verhält es sich mit der problematischen Denktendenz, die Hume beschreibt: In Fällen von Ursache-Wirkungs-Beziehungen, die uns aus dem Alltag geläufig sind, glauben wir, wenn wir philosophisch darüber nachdenken, zu einer bestimmten Erwartung bzw. einer entsprechenden Vorstellung (von der Bewegung der zweiten Billardkugel beispielsweise) *gezwungen* zu sein. Das kann dazu beitragen, dass man die Ursache-Wirkungs-Beziehungen als a priori einsichtig konzipiert bzw. glaubt, dass sich die Idee einer bestimmten Wirkung aus der Idee einer gegebenen Ursache intuitiv oder demonstrativ erschließen lässt, was wiederum die Überzeugung nahelegt, dass die Wirkung schon irgendwie in der Ursache enthalten sein müsste.

---

influence of custom, that, where it is strongest, it not only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seems not to take place, merely because it is found in the highest degree.“

<sup>54</sup> Hume nimmt an dieser Stelle schon Aspekte seiner positiven Erklärung unserer Kausalerkenntnisse vorweg; darin wiederum sind auch Annahmen seiner Perzeptionstheorie enthalten, so dass die Gewohnheit hier als eine Gewohnheit des Assoziierens von Perzeptionen zu verstehen ist. Gleichwohl funktioniert die Erklärung aber auch ohne diese spezifischen Annahmen: eine Gewohnheit, bestimmte Wirkungen zu erwarten, kann es auch ohne bildähnliche Perzeptionen geben.

### ***3.1.5 Humes Kritik: Gedankenexperimente und Vorstellungserweiterung***

Hume weist diese letztgenannten Thesen zurück, indem er erstens auf Fälle verweist, in denen eine solche Beziehung zwischen Ursache und Wirkung offensichtlich nicht besteht. Das sind vor allem Fälle, in denen wir uns noch erinnern, dass wir die Beziehung früher einmal nicht gewusst haben, dass wir von der beobachteten Wirkung überrascht waren oder wissen, dass es Forschung und Experimente erforderte, die Zusammenhänge herauszufinden.<sup>55</sup> Hume wirkt hier in einem wittgensteinschen Sinn gegen eine „einseitige Diät von Beispielen“: Er präsentiert uns Fälle, an die wir zunächst nicht gedacht haben, und entkräftet damit die Annahmen, die wir aus den gewohnten Fällen abgeleitet und verallgemeinert haben.

Zweitens stellt Hume ein Gedankenexperiment an: Wenn ein Mensch plötzlich neu in die Welt gestellt würde, ohne irgendwelche Erfahrungen zu haben – so wie Adam im Paradies<sup>56</sup> – dann würde sein Verhältnis zu allen Ursache-Wirkungs-Beziehungen so sein wie unseres zu den noch nicht bekannten: er könnte sie nicht durch reines Nachdenken herausbringen. Wir sollen uns also eine Situation vorstellen, in der wir unser tatsächliches Wissen und unsere Erfahrungen nicht haben, und dann einsehen, dass die betreffenden Erkenntnisse in einer solchen Situation nicht zu gewinnen wären. So ein Argument könnte jeder verwenden, der eine Apriorizitätsthese in Zweifel ziehen möchte; es gibt daher hier keine spezifische Parallele mit Wittgenstein.

Interessanter ist Humes drittes Mittel der Kritik; es besteht in einer Art Vorstellungsübung:

Sehe ich z. B. eine Billardkugel sich in gerader Linie gegen eine andere bewegen – selbst angenommen, die Bewegung der zweiten Kugel falle mir zufällig als das Ergebnis der Berührung oder des Stoßes ein –, kann ich mir nicht vorstellen, dass hundert verschiedene Ereignisse ebensogut aus dieser Ursache hervorgehen könnten? Könnten nicht alle beide Kugeln in voller Ruhe verharren? Könnte nicht der erste Ball in gerader Linie zurückprallen oder von dem zweiten nach irgendeiner Seite oder Richtung abspringen? All diese Annahmen (*suppositions*) sind widerspruchsfrei und vorstellbar (*consistent and conceivable*). Weshalb sollten wir also der einen den Vorzug geben, die nicht widerspruchloser oder vorstellbarer ist als die übrigen? Alle Schlüsse *a priori* werden nie imstande sein, uns eine Grundlage (*foundation*) für diese Bevorzugung zu liefern.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. EHU 4,7.

<sup>56</sup> EHU 4,6.

<sup>57</sup> EHU 4,10; Original: „When I see, for instance, a billiard-ball moving in a straight line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to me, as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasonings *a priori* will never be able to show us any foundation for this preference.“ (Übs. angep.)

Oben habe ich dargestellt, wie Wittgenstein zeigt, dass uns weder Formeln noch Bilder tatsächlich zu einer bestimmten Anwendung zwingen, obwohl wir diesem Eindruck unterliegen können: Wittgenstein hat verschiedene mögliche Anwendungen eines Würfelbildes beschrieben.<sup>58</sup> Dabei ging es nicht nur darum, die Falschheit der gegnerischen These argumentativ aufzuweisen, sondern auch um eine direkte Arbeit an den problematischen Denktendenzen: eine Art von Verhaltenstherapie. Entsprechend kann man auch Humes Vorstellungsübung hier auffassen: Es *erscheint* uns zwar selbstverständlich und zwingend, dass die zweite Kugel in derselben Richtung wie die erste rollt, sofern sie von dieser mittig angestoßen wurde. Wir können uns gar nichts anderes vorstellen, glauben wir. Tatsächlich *können* wir uns aber etwas anderes vorstellen – anders als bei geometrischen Sachverhalten. Der gefühlte Zwang ist eine Illusion.

Im ersten Teil von Kapitel 4 kritisiert Hume also ein philosophisches Paradigma und die Thesen, die sich daraus ergeben, wie ich mithilfe der Interpretation von Edward Craig dargestellt habe, ohne allerdings *dieses* Paradigma bzw. die damit einhergehenden problematischen Denktendenzen selbst als Gegenstand seiner Kritik zu benennen. Stattdessen diagnostiziert er selbst eine problematische Denktendenz: den psychologischen Mechanismus, aufgrund von Gewohnheit bestimmte Ursache-Wirkungs-Beziehungen für zwingend und a priori einsichtig zu halten. Gegen diese Annahmen bringt er einerseits Argumente, die gegen Apriorizitätsthesen naheliegen, er setzt außerdem aber auch Mittel ein, die Wittgensteins therapeutischen Mitteln ähneln, wie ich im letzten Abschnitt dargestellt habe.

## ***3.2 Schlüsse aus der Erfahrung***

### ***3.2.1 Die Fragestellung***

Hume nimmt nun – am Ende von EHU 4.I – als bewiesen an, dass unsere Überzeugungen bezüglich unbeobachteter Phänomene auf einem Wissen über kausale Beziehungen zwischen Beobachtetem und Unbeobachtetem beruhen, welches nicht a priori gewonnen werden kann, sondern auf Erfahrung beruht. Die sich anschließende Frage lautet: *Wie* gewinnen wir Wissen aus der Erfahrung? Humes Formulierung enthält wieder das Wort „foundation“:

Was ist die Grundlage (*foundation*) aller Schlussfolgerungen (*conclusions*) aus der Erfahrung?<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Vgl. Abschnitt 2.1.1.1.

<sup>59</sup> EHU 4,14; Original: „*What is the foundation of all conclusions from experience?*“ (Übs. angep.)

In seiner Untersuchung interessiert sich Hume weniger für Schlüsse, die Thesen über Kausalverhältnisse zum Ergebnis haben; vielmehr sind seine Beispiele fast immer Schlüsse, in denen aus einheitlichen Erfahrungen *direkt* auf unbeobachtete Phänomene bzw. zukünftige Ereignisse geschlossen wird, ohne dass Kausalthesen explizit auftauchen. Das ist im Hinblick auf seine bisherige Argumentationsstrategie seltsam, wird aber später verständlich werden.<sup>60</sup>

Die Formulierung ist wieder ambivalent im Hinblick darauf, ob es um die Genese oder um Rechtfertigung geht, d. h. ob Hume sich für die psychologischen Mechanismen interessiert, nach denen Schlüsse aus der Erfahrung ablaufen, oder für die Frage, ob und aufgrund welcher Belege die Schlüsse als verlässlich erachtet werden können.

### ***3.2.2 Die zweite negative These***

Im zweiten Teil von Kapitel 4 gibt Hume eine erste, negative Antwort auf die von ihm selbst gestellte Frage.

Ich behaupte also, dass, selbst nachdem wir von den Vorgängen von Ursache und Wirkung (*operations of cause and effect*) Erfahrung gesammelt haben, unsere Schlussfolgerungen (*conclusions*) aus dieser Erfahrung *nicht* auf einem Schluss (*reasoning*) oder sonst irgendeinem Verstandesvorgang (*process of the understanding*) beruhen (*founded on*).<sup>61</sup>

Diese Formulierung weist dieselbe Ambivalenz auf, die zuvor bemerkt wurde – Hume könnte hier sowohl auf einen Mangel an Rechtfertigung hinweisen als auch eine bestimmte Auffassung vom Ablauf der betreffenden Ableitungen bzw. von der Genese der Überzeugungen über Unbeobachtetes zurückweisen. Will Hume also sagen, dass es keine guten Gründe für Schlüsse aus der Erfahrung gibt? Impliziert das gleichzeitig die These, dass diese Schlüsse unberechtigt und schlecht sind? Diese skeptische Interpretation hat lange die Hume-Forschung dominiert.<sup>62</sup> Oder will Hume nur ein bestimmtes Ideal von Erkenntnis zurückweisen, indem er zeigt, dass die Schlüsse aus der Erfahrung eine bestimmte Art von Rechtfertigung nicht aufweisen – geht es also wieder um eine Kritik am Einsichtsideal? Diese nicht-skeptische Interpretation wird von

---

<sup>60</sup> Hume entwickelt aus seinen Überlegungen zu den Schlüssen aus Erfahrung ein neues Verständnis von Kausalität und der zugehörigen Begriffe. Sie bekommen dann ihren Sinn durch ihre Rolle in induktiven Praktiken, so dass letztere in gewissem Sinne primär sind. Mehr dazu in Kapitel 6.

<sup>61</sup> EHU 4,15; Original: „I say then, that, even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions from that experience are *not* founded on reasoning, or any process of the understanding.“ (Übs. angep.) – Hume dürfte eigentlich nicht schreiben, dass wir Erfahrung von den „Vorgängen von Ursache und Wirkung“ haben, denn eine seiner Thesen ist ja gerade, dass wir die Ursache-Wirkungs-Beziehung nicht erfahren können. Man sollte ihn also hier so interpretieren, dass er mit „Ursache“ und „Wirkung“ bloß die Ereignisse meint, die wir dann nach vollzogenen Schlüssen aus der Erfahrung „Ursache“ und „Wirkung“ nennen. Wir erfahren aber diese Ereignisse nicht *als* Ursache und Wirkung.

<sup>62</sup> Vgl. Wiesing 2007, S. 430, Garrett 1997, S. 77; ein prominenter Vertreter der skeptischen Interpretation ist Stove in Stove 1973.

verschiedenen Autoren vertreten.<sup>63</sup> Oder will Hume vielleicht vielmehr sagen, dass die Schlüsse nicht auf eine bestimmte Weise zustande kommen, bzw. dass sie nicht einem bestimmten geistigen Vermögen, nämlich dem Verstand, zuzuschreiben sind, ohne dass daraus irgendeine negative Einschätzung bezüglich des Werts dieser Schlüsse folgt? Diese kognitionspsychologische These wird Hume in einigen jüngeren Interpretationen zugeschrieben.<sup>64</sup> Meines Erachtens haben sowohl die epistemologische (die skeptische und die nicht-skeptische) als auch die psychologische Interpretation teilweise Recht: Die Konzeption des Verstandes, die in Humes These im Spiel ist, hat beide Aspekte, wie ich im Folgenden erläutern möchte. Ich analysiere zunächst Humes Argumentation für seine These und berufe mich dann abermals auf die Deutung von Edward Craig, denn ich möchte behaupten, dass auch dieser Abschnitt bei Hume eine Kritik an dem von Craig erläuterten Einsichtsideal und dessen Auswirkungen darstellt.

Humes Argumentation besteht aus fünf Schritten.<sup>65</sup> Als erstes wiederholt er die Einsicht aus dem ersten Teil des Kapitels, dass seine Kausalkräfte einem Gegenstand nicht anzusehen seien: Ohne Erfahrung mit seinen Wirkungen könnten wir sie nicht erschließen.<sup>66</sup> *Mit* Erfahrung sei das aber möglich und wir schlossen aus der Erfahrung, indem wir einem bestimmten Prinzip folgten. In dieser Feststellung besteht der zweite Schritt der Argumentation.

Doch ungeachtet dieser Unwissenheit über die natürlichen Kräfte und Prinzipien gehen wir immer dort, wo wir gleiche Eigenschaften bemerken, davon aus, dass sie gleiche geheime Kräfte haben, und erwarten, dass Wirkungen auf sie folgen, die denjenigen ähnlich sind, die wir erfahren haben. Wird uns ein Körper von gleicher Farbe und Beschaffenheit wie die des früher gegessenen Brotes vorgelegt, so wiederholen wir ohne Bedenken diese Erfahrung und erwarten mit Gewissheit gleiche Nahrung und Kräftigung.<sup>67</sup>

Unser Schlussprinzip ist also die Extrapolation von bisheriger Erfahrung auf zukünftige, bzw. von beobachteten Zusammenhängen auf unbeobachtete. Das entspricht zwar nicht genau der heutigen Definition von Induktion,<sup>68</sup> soll aber im Folgenden so genannt werden: Ein induktiver Schluss ist also einer, in dem von Wissen über bekannte Fällen auf Annahmen über unbekannte Fälle geschlossen wird. Allgemein lässt sich ein Schluss z. B. so darstellen:

---

<sup>63</sup> U. a. Beauchamp & Rosenberg 1981, N. Scott Arnold 1983, Baier 1991, Kap. 3.

<sup>64</sup> Garrett 1997, Kap. 4, Beebe 2006, Kap. 3, Owen 1999, Kap. 6.

<sup>65</sup> Die schon nach dem sechsten Absatz von 4.II abgeschlossen sind (EHU 4,14-19); in den darauffolgenden zwei langen Absätzen (EHU 4,20-21) werden dieselben Punkte wiederholt.

<sup>66</sup> EHU 4,16.

<sup>67</sup> EHU 4,16; Original: „But notwithstanding [our] natural ignorance of natural powers and principles, we always presume, when we see like sensible qualities, that they have like secret powers, and expect, that effects, similar to those, which we have experienced, will follow from them. If a body of like colour and consistence with bread, which we have formerly eat, be presented to us, we make no scruple of repeating the experiment, and foresee, with certainty, like nourishment and support.“ (Übs. angep.)

<sup>68</sup> Danach handelt es sich bei induktiven Schlüssen um Schlüsse von Einzelfällen auf alle Fälle. Siehe z. B. Vickers 2013.

- (P) Jedes beobachtete A war ein B.  
(C) Das nächste A wird ein B sein.<sup>69</sup>

Humes dritter Argumentationsschritt besteht nur darin zu sagen, dass es sich bei dem Übergang von Prämisse zu Konklusion tatsächlich um eine Ableitung handelt oder, wie man auch sagen könnte, um eine Erweiterung des Wissens bzw. der Annahmen: Die Konklusion sei *nicht dieselbe Behauptung* wie die Prämisse, betont er mehrfach.<sup>70</sup> Wenn wir davon ausgehen, dass ähnliche wahrnehmbare Eigenschaften mit ähnlichen kausalen Kräften verbunden seien, dann müssten wir also wenigstens anerkennen,

dass hier eine vom Geist gezogene Folgerung (*consequence*) vorliegt; dass hier ein bestimmter Schritt getan wird: ein Fortgang im Denken (*process of thought*) und eine Ableitung (*inference*), die der Erklärung bedarf.<sup>71</sup>

Der vierte Schritt besteht nun darin zu zeigen, dass dieser Übergang von Prämisse zu Konklusion bei induktiven Argumenten nicht durch *weitere* Argumente gestützt werden kann. Es gibt, so die These, keine *Zwischenschritte* zwischen (P) und (C), keine vermittelnden Gedanken oder Ideen.<sup>72</sup> Solche Mittler müsste es aber geben, meint Hume in einem fünften Schritt, *wenn* der Schluss auf dem Verstand beruhte, was Hume ja laut seiner negativen These vom Anfang leugnen will. Er schreibt:

[E]s bedarf eines Mittelgliedes (*medium*), das den Geist befähigt, so eine Ableitung zu vollziehen, *wenn sie in der Tat durch Verstandeschlüsse (reasoning) und Argumentation (argument) vollzogen sein sollte.*<sup>73</sup>

Um zu zeigen, dass der Zwischenschritt fehlt, greift Hume auf seine Unterscheidung zwischen intuitiven und demonstrativen Schlüssen einerseits und den Schlüssen aus der Erfahrung andererseits zurück, und behauptet, es gebe kein Argument der einen noch der anderen Art, das den Schritt von (P) zu (C) legitimieren bzw. den Übergang psychologisch erklären könne.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Vgl. Craig 2004, S. 82.

<sup>70</sup> „These two propositions are far from being the same, *I have found that such an object has always been attended with such an effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects.*“ (EHU 4,16, Kursivierung im Original.)

Und später: „When a man says, *I have found, in all past instances, such sensible qualities conjoined with such secret powers: And when he says, similar sensible qualities will always be conjoined with similar secret powers; he is not guilty of a tautology, nor are these propositions in any respect the same.*“ (EHU 4,21)

<sup>71</sup> EHU 4,16; Original: „that there is here a consequence drawn by the mind; that there is a certain step taken; a process of thought, and an inference, which wants to be explained.“

<sup>72</sup> Hume stellt die Frage: „On what process of argument this *inference* is founded? Where is the medium, the interposing ideas, which join propositions so wide of each other?“ (EHU 4,21) und begründet ausführlich seine Antwort, dass es ein solches Medium nicht gibt, wie ich Fortgang des Textes erläutere.

<sup>73</sup> EHU 4,16, Kursivierung von mir, F.S.; Original: „There is required a medium, which may enable the mind to draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument.“ (Übs. angep.)

<sup>74</sup> EHU 4,18.

Demonstrative Schlüsse müssten ja aus einer Kette von intuitiven, wahrheitskonservierenden Schritten bestehen. Tatsächlich ist aber die Erwartung, dass das nächste A wieder B sein wird, nie so sicher wie Erfahrung, dass bisher alle wahrgenommenen A auch B waren. Humes entsprechende Einsicht steckt eigentlich schon in seiner Behauptung, dass von (P) nach (C) eine Erweiterung des Wissens stattfindet. Außerdem begründet er sie mit Rückgriff auf das Widersprüchlichkeits- und das Vorstellbarkeitskriteriums:

Daß keine demonstrativen Begründungen in unserem Fall vorhanden sind, erscheint einleuchtend; denn es liegt kein Widerspruch darin, daß der Lauf der Natur sich ändere und daß ein Gegenstand, der anscheinend Dingen gleicht, die wir durch Erfahrung kennengelernt haben, von andersartigen oder gegenteiligen Wirkungen begleitet sei. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, daß ein Körper, der aus den Wolken fällt und in jeder anderen Hinsicht dem Schnee ähnlich ist, doch wie Salz schmeckt oder sich wie Feuer anfühlt?<sup>75</sup>

Da es hier ja um demonstrative Schlüsse aus kontingenten Sätzen (aus der Erfahrung) geht, genügt es eigentlich nicht, sich zu überlegen, ob die Negation von (C) vorstellbar ist; stattdessen müsste gefragt werden, ob die Negation von (C) unter Aufrechterhaltung von (P) vorstellbar ist. Aber auch das ist hier der Fall.

Der Versuch, den Übergang von (P) zu (C) mithilfe eines Arguments aus der Erfahrung zu stützen, scheitert Hume zufolge ebenfalls. Hume meint, als Mittler müsste die These dienen, dass die Zukunft mit der Vergangenheit gleichförmig (*conformable*) sei. Diese These bezeichnet er als eine Voraussetzung, von der unsere Schlussfolgerungen aus der Erfahrung ausgingen.<sup>76</sup> Die Frage ist also, ob sich diese These selbst mithilfe eines Arguments aus der Erfahrung begründen ließe: Jedes solche Argument würde aber natürlich dieselbe Lücke aufweisen, die nur mithilfe derselben vermittelnden These gefüllt werden könnte, die aber gerade erst begründet werden soll.<sup>77</sup> Anders gesagt: Eine Rechtfertigung des Übergangs in induktiven Schlüssen mithilfe von induktiven Schlüssen wäre zirkulär. Dass Schlüsse aus der Erfahrung eine solche unschließbare Lücke

---

<sup>75</sup> EHU 4,18. „That there are no demonstrative arguments in the case seems evident; since it implies no contradiction that the course of nature may change, and that an object, seemingly like those which we have experienced, may be attended with different or contrary effects. May I not clearly and distinctly conceive that a body, falling from the clouds, and which, in all other respects, resembles snow, has yet the taste of salt or feeling of fire? Is there any more intelligible proposition than to affirm, that all the trees will flourish in December and January, and decay in May and June? Now whatever is intelligible, and can be distinctly conceived, implies no contradiction, and can never be proved false by any demonstrative argument or abstract reasoning *a priori*.“ (Übs. angep.)

<sup>76</sup> „[A]ll our experimental conclusions proceed upon the supposition, that the future will be conformable to the past.“ (EHU 4,19)

<sup>77</sup> „[T]hat there is no argument of this kind, must appear, if our explication of that species of reasoning be admitted as solid and satisfactory. We have said, that all arguments concerning existence are founded on the relation of cause and effect; that our knowledge of that relation is derived entirely from experience; and that all our experimental conclusions proceed upon the supposition, that the future will be conformable to the past. To endeavour, therefore, the proof of this last supposition by probable arguments, or arguments regarding existence, must be evidently going in a circle, and taking that for granted, which is the very point in question.“ (EHU 4,19)

aufweisen, ist das wichtigste Ergebnis von Humes Überlegungen, das er auch in verschiedenen Formulierungen wiederholt.<sup>78</sup>

Die These, dass Schlussfolgerungen (*conclusions*) aus der Erfahrung nicht auf einem Schluss bzw. einem Verstandesprozess beruhen (*reasoning* or *process of the understanding*), scheint dann weniger ein echter weiterer Argumentationsschritt zu sein als vielmehr eine Neuformulierung dieser Lückenthese. Deshalb ist eine Interpretation der Lückenthese für ein Verständnis von Humes zweiter negativer These entscheidend. Meines Erachtens hat die Lückenthese zwei Aspekte, einen epistemologischen und einen psychologischen.<sup>79</sup> Die Lücke in den induktiven Schlüssen hat u. a. zur Folge, dass die Schlüsse nicht wahrheitskonservierend sind: Ein korrekter induktiver Schluss kann von wahren Prämissen zu falschen Folgerungen gelangen. Das liegt erstens daran, dass wir nicht wissen können, ob wir es mit einem Kausalgesetz zu tun haben oder z. B. mit einer zufälligen Korrelation.<sup>80</sup> Zweitens kann durch nichts ausgeschlossen werden, dass die Natur – bzw. der Zusammenhang von bestimmten Eigenschaften mit Kausal Kräften, oder von Ursachen und Wirkungen – sich ändert. Hume schreibt:

Daher ist es unmöglich, dass irgendwelche Argumente aus der Erfahrung (*arguments from experience*) diese Ähnlichkeit der Vergangenheit mit der Zukunft beweisen können [...]. Mag der Lauf der Dinge bisher noch so regelmäßig gewesen sein – das allein, ohne ein neues Argument oder eine neue Ableitung, beweist nicht, dass es in Zukunft so bleiben wird. Vergeblich behauptet man, die Natur der Körper aus vergangener Erfahrung kennengelernt zu haben. Ihre verborgene Natur und folglich alle ihre Wirkungen und ihr Einfluss können sich ändern, ohne jede Änderung in ihren sinnlichen Eigenschaften.<sup>81</sup>

Hier findet durchaus eine epistemologische Bewertung der induktiven Schlüsse statt: sie sind gegenüber den intuitiven und demonstrativen schlechter, weil sie nicht wahrheitskonservierend sind.

Allerdings will Hume mit der These, dass induktive Schlüsse nicht auf Verstandesprozessen beruhen, *auch* eine Aussage darüber machen, wie die Schlüsse zustande kommen bzw. welche

---

<sup>78</sup> Hume spricht von „process of reasoning“, „process of argument“, „medium“, „interposing ideas“, „step or progress of the mind“, „step taken by the mind“, „argument or process of the understanding“ (vgl. EHU 4, 20 und 21; 5,2)

<sup>79</sup> Die meisten InterpretInnen plädieren für einen von beiden Aspekten: VertreterInnen der skeptischen Interpretation sehen nur den epistemologischen Aspekt, während VertreterInnen der kognitionspsychologischen Interpretation nur auf diesen Aspekt fokussieren. Edward Craig hat dagegen ebenfalls die These vertreten, dass es Hume um beide Aspekte ging.

<sup>80</sup> Dieses Problem wird von Hume an der Stelle nicht genannt, ist aber sachlich zentral. Er geht darauf v. a. im *Treatise* ein, indem er Regeln für's Kausalschließen aufstellt. Mehr dazu in Kapitel 6.

<sup>81</sup> EHU 4,21; Original: „It is impossible, therefore, that any arguments from experience can prove this resemblance of the past to the future; [...] Let the course of things be allowed hitherto ever so regular; that alone, without some new argument or inference, proves not, that, for the future, it will continue so. In vain do you pretend to have learned the nature of bodies from your past experience. Their secret nature, and consequently, all their effects and influence, may change, without any change in their sensible qualities.“ (Übs. angep.)

Vermögen bei ihrem Vollzug involviert sind. Dafür spricht z. B. die Antwort, die Hume auf einen Einwand gibt, den er sich selbst gegen Ende von Kapitel 4 vorlegt. Der Einwand besteht in dem Vorwurf, es sei illegitim, aus der bloßen Tatsache, dass man selbst kein Argument aufspüren kann, darauf zu schließen, dass es auch keines gibt. Auch die Tatsache, dass die ganze Philosophiegeschichte keines aufbieten könne, belege nicht die Nichtexistenz desselben. Hume gesteht das zu, meint aber, durch eine Überlegung zeigen zu können, dass der Einwand in dem in Frage stehenden Fall nicht greift:

Es ist gewiss, dass ganz unwissende und stumpfe Bauern, ja kleine Kinder, ja selbst rohe Tiere sich durch Erfahrung verbessern und die Eigenschaften der natürlichen Eigenschaften durch Beobachtung der von ihm ausgehenden Wirkungen lernen. [...] Behauptet also jemand, dass der Verstand des Kindes zu dieser Schlussfolgerung durch irgendeinen Argumentationsvorgang (*process of argument*) oder eine Verstandeserwägung (*ratiocination*) geführt sei, so darf ich mit Recht von ihm fordern, dieses Argument (*argument*) beizubringen [...] Er kann nicht sagen, dass das Argument schwer zu führen (*abstruse*) ist oder sich vielleicht seiner Nachforschung entzieht, denn er gibt zu, dass es der Fähigkeit eines bloßen Kindes zugänglich ist.<sup>82</sup>

Das Argument, das Hume sucht, muss also zwei Bedingungen erfüllen: es muss erstens einen gültigen Zwischenschritt, d. h. eine *Rechtfertigung* für den Übergang von den Thesen über die Vergangenheit zu denen über die Zukunft liefern. Zweitens muss es aber ein Argument sein, das wir *tatsächlich* beim Übergang von (P) zu (C) verwenden, d. h. es muss irgendeinem faktisch ablaufenden Verstandesvorgang entsprechen – und zwar bei allen Wesen, die induktiv schließen, wozu wir Erwachsenen ebenso gehören wie Kleinkinder und nichtmenschliche Tiere. Könnte ein Argument gefunden werden, das der ersten Bedingung entspricht, würde Hume immer noch für sich beanspruchen, dass unsere Schlüsse aus der Erfahrung nicht auf dem Verstand beruhen.

### ***3.2.3 Die Konzeption des Verstandes***

Dass Humes These diese beiden Aspekte hat, muss direkt mit seiner Konzeption des Verstandes zusammenhängen.<sup>83</sup> Der Verstand muss einerseits als ein geistiges Vermögen neben anderen

---

<sup>82</sup> EHU 4,23; Original: „It is certain, that the most ignorant and stupid peasants, nay infants, nay even brute beasts, improve by experience, and learn the qualities of natural objects, by observing the effects, which result from them. [...] If you assert, therefore, that the understanding of the child is led into this conclusion by any process of argument or ratiocination, I must justly require you to produce that argument. [...] You cannot say, that the argument is abstruse, and may possibly escape your enquiry; since you confess, that it is obvious to the capacity of a mere infant.“ (Übs. angep.)

<sup>83</sup> Deshalb argumentieren auch diejenigen InterpretInnen, die glauben, dass Hume sich primär nur für eine der beiden Fragen interessiert, also für die psychologische oder für die epistemologische, mithilfe von Thesen über den Begriff des Verstandes bzw. der Vernunft, wie er in Humes Werken vorkommt, aber auch wie ihn Humes Vorläufer benutzt haben. Garrett, der die psychologische Interpretation vertritt, schreibt z. B.: „Reason‘, here as elsewhere for Hume, is neither a normative epistemic term (as proponents of the skeptical interpretation have assumed) nor a term for some narrow aspect or conception of reasoning that Hume intends to denigrate or abuse (as proponents of the nonskeptical interpretation have supposed.) Instead, it is simply the name that Hume, as

aufgefasst werden, dem bestimmte Schlüsse im Rahmen einer kognitionspsychologischen Erklärung zugeschrieben werden können. Andererseits muss der Verstand eine Instanz sein, die bestimmten Bewertungsmaßstäben gerecht wird: Seine Schlüsse müssen unfehlbar sein. Diese Auffassung wird auch von Edward Craig vertreten. Er schreibt:

[Hume] thinks of reason as being in one respect much more like a psychological process than we are inclined to, in another way much less [im Vergleich zu heutigen Konzeptionen].<sup>84</sup>

Dass in Humes Konzeption der Verstand stärker einem psychologischen Vorgang ähnelt als in neueren Konzeptionen, zeigt sich u. a. darin, dass Hume häufig Verstand und Einbildungskraft auf eine Stufe stellt und z. B. fragt, ob eine Überzeugung von dem einen oder dem anderen hervorgebracht wurde.<sup>85</sup> Wenn wir allerdings heute den Ursprung einer Überzeugung angeben sollten, würden wir die Aussage „diese Überzeugung wurde durch die Vernunft hervorgebracht“ nicht als *Alternative* zu einer Antwort betrachten, die das Zustandekommen der Überzeugung psychologisch-physiologisch erklärt. Wir würden stattdessen davon ausgehen, dass es für jede Überzeugung eine Erklärung der zweiten Art gibt, und dass für manche Überzeugungen dann zusätzlich gezeigt werden kann, dass sie bestimmten normativen Prinzipien der Logik und Rechtfertigung gerecht werden.

But for Hume [...] to say that it was produced by reason *is* an alternative answer to the genetic question; in this respect he regards it as rather more like a psychological answer than we would.<sup>86</sup>

In dieser Hinsicht handelt es sich bei dem Verstand um eines von mehreren geistigen Vermögen, die Überzeugungen generieren können, d. h. um einen Teil einer geistigen Maschinerie. Allerdings gibt es bei einem Zustandekommen durch den Verstand, anders als bei einem Zustandekommen durch die Einbildungskraft, keine *weitere* Erklärung, d. h. keine Beschreibung eines inneren Mechanismus: Das hat mit der Wahrnehmungskonzeption des Verstandes zu tun, die ich bereits erläutert habe. Craig schreibt entsprechend:

Reason just perceives “relations of ideas”, and there’s an end to the story, as far as Hume is concerned.<sup>87</sup>

Gleichzeitig hat der Begriff *reason* bei Hume aber immer auch evaluative Aspekte: Wenn eine Überzeugung *allein* vom Verstand hervorgebracht wird, ist sie intuitiv oder demonstrativ gewiss,

---

cognitive psychologist, consistently employs for the general faculty of making inferences or producing arguments – just as it was for Locke.“ (Garrett 1997, S. 92)

<sup>84</sup> Craig 2004, S. 87.

<sup>85</sup> Vgl. Craig 2004, S. 87 f.

<sup>86</sup> Craig 2004, S. 88.

<sup>87</sup> Craig 2004, S. 88.

also unbezweifelbar. Intuitive und demonstrative Ableitungen, die von Erfahrungserkenntnis ausgehen, sind immerhin wahrheitskonservierend. Dass die induktiven Schlüsse aus der Erfahrung nicht so sicher sind wie Schlüsse, die sich auf Beziehungen zwischen Ideen berufen können, wird von Hume als Grund für seine These angeführt, dass sie nicht auf dem Verstand beruhen.<sup>88</sup> Hume muss also davon ausgehen, dass wenn der Verstand für diese Schlüsse verantwortlich *wäre*, sie entsprechende Gewissheit für sich beanspruchen könnten.<sup>89</sup> In dieser Hinsicht ist der Verstand einem psychologischen Vermögen sehr unähnlich. Craig fasst Humes Konzeption des Verstandes, in der diese verschiedenen Aspekte enthalten sind, folgendermaßen zusammen:

So what Hume calls ‚reason‘ appears as a part of the machine, but one that does not itself have any inner mechanism (in contrast to the imagination), and one that cannot go wrong – *prima facie* an odd collection of attributes.<sup>90</sup>

Mittlerweile wenig überraschend, erklärt Craig im Anschluss, warum diese Zusammenstellung von Charakteristika vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund der Doktrin der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und des Einsichtsideals weit weniger seltsam erscheint. Innerhalb dieser Tradition ist das Verstandesvermögen eines der wichtigsten Bindeglieder zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur. Der Verstand ist der „göttliche Funke“ im Menschen, er muss daher – wenn auch vielleicht langsam und in seiner Reichweite begrenzt – doch ein gewisses Maß an Perfektion besitzen: die Schlüsse, die dem Verstand zuzuschreiben sind, müssen von höchster Qualität, d. h. fehlerresistent sein. Craig schreibt:

This helps us to see how a philosopher of this period could think that reason, though an independent part of the human cognitive apparatus – and not merely a way of talking about the operations of other parts of the apparatus in so far as they meet certain standards – must always function properly when it functions at all, and hence that no belief for which there was no completely cogent argument could possibly be due to it.<sup>91</sup>

Dieser ideengeschichtliche Hintergrund erklärt auch, warum Hume nicht davon ausgeht, dass dieses Verstandesvermögen über eine innere Struktur wie einen Mechanismus, nach dem es abläuft, verfügt: Es handelt sich im Kern um dasselbe Vermögen, das auch Gott besitzt, und es

---

<sup>88</sup> Siehe die bereits zitierte Stelle aus EHU 4,21.

<sup>89</sup> Craig schreibt: It is, after all, one of [Hume’s] favourite strategies to argue that since there can be no valid *a priori* arguments for a given type of belief, therefore beliefs of that type are not produced in us by reason. (Craig 2004, S. 88 f.)

<sup>90</sup> Craig 2004, S. 89.

<sup>91</sup> Craig 2004, S. 89.

wäre unpassend zu denken, dass Gott in der direkten Anschauung seiner Erkenntnisgegenstände irgendeinem Mechanismus unterworfen ist.<sup>92</sup>

Humes These, dass unsere Schlüsse aus der Erfahrung nicht auf dem Verstand beruhen, lässt sich nun als Kritik an dieser Konzeption des Verstandes und damit als weiteren Angriff auf das Einsichtsideal und seine Implikationen interpretieren.<sup>93</sup> Hume zeigt, dass ein Großteil unseres Wissens, und darunter fast all unser Wissen über die natürliche Welt, nicht nur nicht a priori ist, sondern gar nicht „auf dem Verstand“ – so konzipiert – „beruht“. Er schließt aus seinen Überlegungen zwar nicht, dass es einen so konzipierten Verstand nicht gibt. Er schränkt aber dessen Anwendungsbereich so weit ein, dass er viel von seinem ursprünglichen Glanz verliert: Wenn dieses quasi-göttliche, unfehlbare Vermögen allein in der Mathematik und in Bezug auf analytische Beziehungen zwischen Ideen zur Erkenntnisgewinnung eingesetzt wird, aber mit den meisten und den im Alltag wichtigsten unserer Überzeugungen nichts zu schaffen hat, spielt es in der neuen Wissenschaft vom Menschen höchstens noch eine Nebenrolle.<sup>94</sup> Das widerspricht klar der zentralen Position, die der so konzipierte Verstand in den Theorien eingenommen hat, die von Gottesebenbildlichkeit und Einsichtsideal geprägt waren. Allein die Tatsache, dass Hume unser Vermögen, aus der Erfahrung zu schließen, gleichermaßen in Kleinkindern und insbesondere bei nicht-menschlichen Tieren vorzufinden meint, belegt, wie weit er sich vom Menschenbild seiner Epoche entfernt und ein neues Menschenbild vorbereitet.<sup>95</sup>

Wenn diese Interpretation korrekt ist, müssen sowohl alle drei populären Interpretationen – die skeptische, die anti-skeptische und die kognitionspsychologische – als einseitig gelten: Die skeptische hat insofern Recht, als Hume tatsächlich eine epistemologische Bewertung vornimmt, wenn er behauptet, dass die Schlüsse aus der Erfahrung nicht auf dem Verstand beruhen – die anti-skeptische Interpretation, die darin nur eine Kritik an einem bestimmten Erkenntnisideal sieht, unterschlägt diesen Punkt ebenso wie die kognitionspsychologische Interpretation, die meint, Hume wollte nur über das Zustandekommen der betreffenden Schlüsse sprechen.

---

<sup>92</sup> Vgl. Craig 2004, S. 89.

<sup>93</sup> Das ist auch Craigs Urteil: „In building these seemingly anomalous features into his concept of reason, Hume is not creating monster but displaying the accuracy of his deeper philosophical instincts. One must always remember, of course, that this is the doctrine of reason on which his scepticism focuses; he is quite happy to use the word ‘reason’ in his own positive attempt at a science of the mind—but there it is a different creature altogether.“ (Craig 2004, S. 90)

<sup>94</sup> „Reason, conceived as so infallibly penetrating a faculty, may exist in man, but its range is minute. For no more than a tiny fragment of our beliefs is there any hope of attaining the degree of insight which this misguided ideal had suggested; this tiny fragment concerns only relations between our ideas—it includes nothing at all about what is actually the case anywhere in the universe.“ (Craig 2002, S. 212)

<sup>95</sup> Vgl. Craig: „Die von Hume versuchte Umwälzung des damaligen Weltbildes ist in ihrem Inhalt, wenngleich nicht in ihrer geschichtlichen Wirkung, am ehesten mit der Revolution zu vergleichen, die hundert Jahre später durch das Erscheinen der Darwinschen Evolutionslehre ausgelöst wurde. Es ging ja beide Male darum, wo der Mensch auf der Skala einzustufen ist, die von den niedrigsten Lebewesen zu Gott hinaufführt.“ (Craig 1979, S. 36)

Allerdings geht die skeptische Interpretation zu weit, wenn sie daraus schließt, dass Hume den Schlüssen aus der Erfahrung gar keinen Wert zugestehen will: Diese These lässt sich erstens aus dem Text des betreffenden Kapitels nicht ableiten. Zweitens lässt sie sich schwerlich mit der Tatsache vereinbaren, dass Hume in allen Teilen seines Werks induktive Schlüsse selbst benutzt und bessere von schlechteren zu unterscheiden sucht, was sinnlos wäre, wenn diese Schlüsse insgesamt keinen Wert hätten.<sup>96</sup> Auf das verbleibende Problem, wie sich die Schlüsse denn rechtfertigen lassen, wenn nicht durch Verweis auf einen korrekten Verstandesschluss, werde ich in Kapitel 7 zurückkommen.

### **3.2.4 Hume und Wittgenstein**

Humes Kritik an dieser Konzeption des Verstandes weist wiederum Parallelen zu Wittgensteins Kritik an bestimmten Konzeptionen des Regelfolgens auf. Beide weisen die Idee zurück, dass unsere Überzeugungen und unsere Praktiken (des Schließens bzw. des Regelfolgens) eine bestimmte Art von Grundlage haben, die sie zugleich ermöglicht und legitimiert. Denn genau die Idee, dass psychologische und epistemologische Fragen nur *eine* Antwort haben, bedeutet ja, dass es eine Erklärung gibt, die sowohl verständlich macht, was in uns abläuft, wenn wir Schlüsse aus der Erfahrung ziehen, als auch eine Rechtfertigung für diese Schlüsse liefert. Ganz entsprechend weist Wittgenstein alle Ideen zurück, die auf *derselben Ebene* nach einer Erklärung für den psychologischen und für den logischen Zwang (beim Regelfolgen) suchen: stattdessen müssen beide Fragen sorgsam unterschieden werden. Die Konzeption des Verstandes, die Hume angreift, verwischt genau diese Unterscheidung. Bei Wittgenstein wird der psychologische Zwang als Wirkung von Gewohnheit erklärt, während sich der logische Zwang als ein Aspekt unserer Praxis erweist. Ich möchte später zeigen, dass bei Hume etwas Ähnliches passiert.

Humes Überlegungen sind aber noch auf eine grundlegendere Weise in Verwandtschaft zu Wittgenstein zu sehen. Ich denke, dass beide eine bestimmte, nur sehr allgemein zu charakterisierende philosophische *Haltung* verbindet, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch deutlicher werden soll, in den eben erläuterten Abschnitten aber schon umrisshaft sichtbar ist. Wittgenstein fordert sich selbst und den Leser an einer Stelle auf: „Denk nicht, sondern schau!“ Dem könnte Hume sich anschließen.<sup>97</sup> Hume wie Wittgenstein glauben nicht an das, was zwingend *erscheint*, und emanzipieren sich von aus der Tradition stammenden metaphysischen Voraussetzungen. Beide teilen auch die Ablehnung eines bestimmten Bildes vom Menschen, in

---

<sup>96</sup> Vgl. dazu Garrett 1997, Kap. 4, Beauchamp & Rosenberg 1981, Kap. 2; mehr dazu außerdem in den Kapiteln 6 und 7.

<sup>97</sup> Diese Parallele hebt auch Hanfling hervor, siehe Hanfling 1975, S. 59 ff. .

dem dieser vor allem durch seine besonderen Erkenntnisfähigkeiten, durch sein *Denken*, gekennzeichnet ist, und quasi passiv anschauend der Welt gegenübersteht. Beide kritisieren Vorstellungen von Notwendigkeit und von logischen Zusammenhängen, die unabhängig vom Menschen bestehen sollen und von diesem erkannt werden können.

Hume wie Wittgenstein greifen philosophische Bilder an, in denen Vorstellungen von Einsicht, Erkenntnis, Verstand, Notwendigkeit, a priori, Logik etc. im Vordergrund stehen. Die alternativen Konzeptionen, die beide entwickeln, zeichnen sich dagegen dadurch aus, dass Ideen wie Praxis, Natur, Gewohnheit und Regel zentrale Rollen spielen. Inwiefern sich das auch in Humes positiver Antwort auf die Frage nach der Grundlage unserer Erfahrungsschlüsse zeigt, wird im übernächsten Abschnitt erläutert werden; zunächst soll noch auf Humes Kritik an der Notwendigkeit kausaler Verknüpfungen eingegangen werden.

### ***3.3 Notwendigkeit***

#### ***3.3.1 Untersuchung der Begriffe „Ursache“, „Kraft“ und „notwendige Verknüpfung“***

Die eben dargestellte Kritik Humes an falschen Konzeptionen unserer Erkenntnisfähigkeiten in Bezug auf kausale Verhältnisse steht in der *Enquiry* im vierten Kapitel. Das fünfte Kapitel, „Sceptical Solution of These Doubts“, enthält eine positive Beschreibung unserer Praxis des Schließens aus der Erfahrung; das sechste Kapitel „Of Probable Reasoning“ ergänzt dieses. Im siebten Kapitel, das mit „Of the idea of necessary connexion“ überschrieben ist, geht es nun meines Erachtens darum, die bis dahin gewonnenen Einsichten auf die Konzeption der Kausalität bzw. der kausalen Verhältnisse in der Welt selbst zu übertragen. Ich erläutere in diesem Abschnitt diejenigen Aspekte des Kapitels, die sich dem kritischen Projekt zuordnen lassen.

Das Ziel des siebten Kapitels ist meines Erachtens die Klärung von Begriffen. Hume schreibt:

Das Haupthindernis unseres Vorwärtkommens in den Geistes- oder metaphysischen Wissenschaften ist demnach die Dunkelheit der Ideen und die Mehrdeutigkeit der Ausdrücke (*terms*).<sup>98</sup>

Wenn Hume von Ideen spricht, muss er entsprechend seiner Perzeptionstheorie eigentlich Zusammenstellungen von bildähnlichen Repräsentationen meinen. Es ist aber schwer zu

---

<sup>98</sup> EHU 7,2; Original: „The chief obstacle, therefore, to our improvement in the moral or metaphysical sciences is the obscurity of the ideas, and ambiguity of the terms.“ (Übs. angep.)

verstehen, was es heißen soll, dass eine Zusammenstellung von bildähnlichen Repräsentationen dunkel ist. Tatsächlich geht es ihm hier anscheinend um die Bedeutung von Ausdrücken. Hume geht davon aus, dass diese für bestimmte Ideen stehen, die er aber noch nicht im einzelnen kennt.<sup>99</sup> Wenn er vorschlägt, wie im folgenden Zitat, die Bedeutungen der Ausdrücke festzustellen, dann kann man das als Projekt einer Begriffsklärung auffassen:

In der Metaphysik werden keine dunkleren und ungewisseren Ideen angetroffen als die der Kraft (*power*), des Zwangs (*force*), der Energie (*energy*) oder der notwendigen Verknüpfung (*necessary connexion*) [...]. Wir werden deshalb in diesem Abschnitt versuchen, wenn möglich die genaue Bedeutung dieser Ausdrücke festzustellen und dadurch einen Teil der Dunkelheit zu beseitigen, über die in dieser Art der Philosophie so viel geklagt wird.<sup>100</sup>

Hume meint offenbar, dass sich alle diese Ausdrücke auf dieselbe Idee bzw. dieselbe Sache beziehen, was für sich bemerkenswert ist. Meine These lautet, dass Hume Ausführungen, d. h. speziell seine Kritik an falschen Konzeptionen der Bedeutungen dieser Ausdrücke, meine bisher vorgestellte Interpretation stützen, wonach es Hume primär um die Entkräftung eines bestimmten philosophischen Bildes geht. Es lassen sich auch hier mehrere Parallelen mit Wittgensteins Untersuchungen des Regelfolgens feststellen.

### ***3.3.2 Die dritte negative These***

Die Klärung der Bedeutung eines Ausdrucks besteht innerhalb der Perzeptionstheorie darin, die zugehörige Idee zu analysieren, und das heißt wiederum, sie in die konstituierenden einfachen Teilideen aufzuspalten und diese wiederum auf die Eindrücke zurückzuführen, von denen sie kopiert wurden.<sup>101</sup> Hume will also die Idee der Kraft bzw. der notwendigen Verknüpfung analysieren, und da er die Idee offenbar nicht für komplex hält, sucht er direkt nach einem Eindruck, von dem ausgehend wir die Idee der notwendigen Verknüpfung bilden könnten.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Es entspricht Humes analytischen Programm, die Bedeutungen von Ideen dadurch aufzuklären, dass er zu den Eindrücken, aus denen sie gewonnen wurden, zurückgeht. So schreibt er im zweiten Kapitel der *Enquiry*: „When we entertain, therefore, any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived?*“ (EHU 2,9)

<sup>100</sup> EHU 7,3; Original: „There are no ideas, which occur in metaphysics, more obscure and uncertain, than those of *power, force, energy, or necessary connexion* [...]. We shall, therefore, endeavour, in this section, to fix, if possible, the precise meaning of these terms, and thereby remove some part of that obscurity, which is so much complained of in this species of philosophy.“ (Übs. angep.)

<sup>101</sup> EHU 2,9 (vgl. vorletzte Fußnote und Kapitel 5)

<sup>102</sup> „To be fully acquainted, therefore, with the idea of power of necessary connexion, let us examine its impression; and in order to find the impression with greater certainty, let us search for it in all the sources, from which it may possibly be derived.“ (EHU 7,5)

Hume will in dem Abschnitt zeigen, dass wir einen solchen Eindruck *nicht* aus der Wahrnehmung verschiedener Ursache-Wirkungs-Verhältnissen erhalten, d. h., dass wir keine Erfahrung von notwendigen Verknüpfungen zwischen Gegenständen bzw. Ereignissen machen.

Er behauptet zunächst, dass wir den gesuchten Eindruck nicht erhalten, wenn wir ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis bei äußeren Gegenständen beobachten.

Wenn wir uns unter äußeren Gegenständen umsehen und die Wirksamkeit der Ursachen (*operation of causes*) betrachten, so sind wir in keinem einzigen Fall imstande, irgendeine Kraft oder notwendige Verknüpfung zu entdecken, irgendeine Eigenschaft, die die Wirkung an die Ursache bände und die eine zur unfehlbaren Folge der anderen mache.<sup>103</sup>

Hume sucht also nicht *irgendeinen* Eindruck von einem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung; es würde ihm z. B. nicht reichen, wenn wir den Eindruck einer Kraft oder eines Impulses hätten, die sich von einem Gegenstand auf einen anderen überträgt – was in dem Fall des Zusammenstoßes der beiden Billardkugeln keine völlig absurde phänomenologische Beschreibung wäre. Hume sucht stattdessen tatsächlich einen Eindruck von *notwendiger Verknüpfung*, für den u. a. Folgendes gilt: *Wenn* wir einen solchen Eindruck hätten, *wüssten* wir, dass die Wirkung *unmöglich nicht* auf die Ursache hätte folgen können. Dass wir bei der Beobachtung von Kausalketten einen Eindruck mit dieser bemerkenswerten Eigenschaft empfangen, bestreitet Hume meines Erachtens zu Recht. Dafür spricht u. a. sein zuvor so häufig strapaziertes Argument, dass wir uns natürlich vorstellen können, dass alle möglichen anderen Wirkungen sich aus dem Stoß der einen Kugel gegen die andere ergeben. Es würde sogar schon reichen zu sagen, dass wir notwendige Wahrheiten prinzipiell nicht aus der Wahrnehmung lernen können, sondern mit dem Verstand einsehen müssen, wie es auch Humes Gabel fordert. Solche Argumente führt Hume aber hier nicht an; stattdessen stellt er im Anschluss an seine These verschiedene Behauptungen auf, die teilweise der Stützung der These dienen sollen, die aber alle ziemlich unplausibel sind. Warum er diese Behauptungen aufstellt, lässt sich dann allerdings innerhalb der therapeutischen Interpretation gut erklären.

Als erstes weitet Hume seine phänomenologische These so weit aus, dass er nun doch *jeden* Eindruck eines Zusammenhangs von Ursache und Wirkung leugnet:

Der Anstoß (*impulse*) der einen Billardkugel wird durch eine Bewegung der zweiten begleitet. Dies ist alles, was den äußeren Sinnen erscheint.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> „When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connexion; any quality, which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other.“ (EHU 7,6)

<sup>104</sup> „The impulse of the one billiard-ball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the outward senses.“ (EHU 7,6)

Alle Ereignisse scheinen gänzlich unzusammenhängend und vereinzelt (*entirely loose and separate*). Ein Ereignis folgt dem anderen; aber nie können wir irgendein Band zwischen ihnen beobachten. Sie erscheinen zusammentreffend, doch nie verknüpft (*They seem conjoined, but never connected.*)<sup>105</sup>

In dieser Form ist die These keineswegs offensichtlich wahr. Wir könnten durchaus geneigt sein zu sagen, dass wir bei der Beobachtung eines Billardkugelzusammenstoßes auch so etwas wie eine Impulsübertragung wahrnehmen.<sup>106</sup> Helen Beebee führt ein anderes Beispiel an: Wenn wir beobachten, wie jemand die Zündschnur an einer Dynamitstange anzündet und wenn wir dann die Explosion sehen, ist sehr zweifelhaft, ob wir diese beiden Ereignisse als „totally loose and separate“ erfahren.<sup>107</sup>

Zweitens formuliert Hume mehrere Implikationen, die sich seiner Meinung nach ergeben würden, wenn wir über den gesuchten Eindruck notwendiger Verknüpfung verfügten. Indem er zeigt, dass diese Implikationen nicht zutreffen, will er die Nichtexistenz des Eindrucks belegen. Wenn wir den gesuchten Eindruck hätten, so glaubt er z. B., dann müssten wir ihn allein aus der Anschauung der Ursache a priori gewinnen und so von da aus die Wirkung erschließen können<sup>108</sup> – eine Fähigkeit, von der er schon mehrere Kapitel zuvor gezeigt hatte, dass wir sie nicht besitzen. Es ist aber sachlich überhaupt nicht einzusehen, warum ein Eindruck notwendiger Verknüpfung, wenn er existierte, dieser zusätzlichen Bedingung genügen sollte – es ist im Gegenteil sogar sehr befremdlich zu glauben, dass wir denselben Eindruck bei der Betrachtung eines kausalen Geschehens *und* bei der Betrachtung der Ursache allein erhalten sollten.<sup>109</sup> Dass der

---

<sup>105</sup> „All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we can never observe any tie between them. They seem *conjoined*, but never *connected*.“ (EHU 7,26)

<sup>106</sup> Natürlich können wir uns dabei täuschen, z. B. wenn die Kugeln so manipuliert werden, dass sie sich eigentlich gar nicht berühren, trotzdem aber dieser Eindruck entsteht – ein Trickkünstler könnte die erste Kugel kurz vor der zweiten anhalten und die zweite mithilfe eines versteckten Mechanismus in Gang setzen. Die Tatsache, dass ein Eindruck täuschen kann, spricht aber freilich keineswegs dagegen, dass wir nicht manchmal einen richtigen Eindruck der Impulsübertragung haben. In dieser Hinsicht wäre ein solcher Eindruck genau so wie, z. B., ein Farbeindruck.

<sup>107</sup> Beebee 2006, S. 77. Hume könnte sich verteidigen, indem er behauptete, dass wir zwar eine Verbindung wahrnehmen, dass es sich dabei aber bereits um eine durch unsere gleichförmige vergangene Erfahrung verursachte Wahrnehmung handelt: Würden wir die Abfolge der Ereignisse zum ersten Mal sehen, bzw. noch stärker: Würden wir überhaupt zum ersten Mal eine Abfolge von Ereignissen sehen, ohne irgendwelche Erfahrungen mit Kausalität zu haben, dann würden und die Ereignisse derart getrennt erscheinen. Diese Behauptung lässt sich allerdings nun durch keine eigene Erfahrung belegen und bleibt so pure Spekulation.

<sup>108</sup> Hume schreibt direkt im Anschluss an die Beschreibung der Billardkugelsituation: „The mind feels no sentiment or *inward* impression from this succession of objects: Consequently, there is not, in any single, particular instance of cause and effect, any thing which can suggest the idea of power or necessary connection. *From* the first appearance of an object, we never can conjecture what effect will result from it. But were the power or energy of any cause discoverable by the mind, we could foresee the effect, even without experience; and might, at first, pronounce with certainty concerning it, by the mere dint of thought and reasoning.“ (EHU 7,7)

<sup>109</sup> Harold Noonan stellt das ebenfalls fest und meint, es sei dann kaum überraschend, dass ein solcher Eindruck nicht gefunden werden könne (Noonan 1999, S. 102). Beebee schlägt dagegen eine wohlwollendere Interpretation vor, wonach Hume an den gesuchten Eindruck nicht den Anspruch stellt, in beiden Situationen empfangen werden zu können, sondern nur fordert, dass er bei der Wahrnehmung der Ursache allein auftritt.

Eindruck apriorische Schlüsse ausgehend von der Betrachtung der Ursache ermöglicht, scheint für Hume nichtsdestotrotz ein zentrales Kriterium zu sein. Die entsprechende Eigenschaft des gesuchten Eindrucks hat Galen Strawson „a-priori-inference-licensing property“ oder „AP-property“ genannt.<sup>110</sup> Hume ignoriert hier anscheinend einfach die Möglichkeit, dass es einen Eindruck notwendiger Verknüpfung geben könnte, der gleichwohl diese apriorischen Schlüsse nicht ermöglicht.<sup>111</sup>

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung führt Hume mehrere Argumente derselben Form an, d. h. er stellt überraschend hohe Anforderungen an den gesuchten Eindruck, um dann zu zeigen, dass es keinen Eindruck gibt, der diese Anforderungen erfüllt. Nach der Betrachtung von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen zwischen äußeren Gegenständen wendet er sich der kausalen Wirkung des eigenen Geistes auf den eigenen Körper zu und versucht zu zeigen, dass auch deren Wahrnehmung keinen Eindruck der gesuchten Art bereitstellt:

Wir sind nicht der Lage, alle Organe des Körpers mit gleicher Autorität zu bewegen; dennoch lässt sich kein anderer Grund außer der Erfahrung für solche merkwürdige Verschiedenheit zwischen den einen und den anderen beibringen. Warum hat der Wille Einfluss auf Zunge und Finger und nicht auf Herz und Leber? Diese Frage könnte uns nie in Verlegenheit bringen, wenn wir uns einer Kraft im ersteren Fall bewusst wären und in letzterem nicht.<sup>112</sup>

Auch hier ist nicht einzusehen, warum aus der Annahme, dass wir bei der Wahrnehmung von Ursache-Wirkungsabfolgen einen Eindruck notwendiger Verknüpfung erhielten, folgen sollte, dass wir a priori wissen müssten, welche Teile unseres Körpers willentlich bewegt werden können und welche nicht.

Dass Hume einen Eindruck mit genau solchen weithergeholten Eigenschaften sucht und sich für andere Eindrücke, die bei der Wahrnehmung von Ursachen oder Ursache-Wirkungs-Folgen auftreten könnten, nicht interessiert, lässt sich am besten mithilfe der These erklären, dass es ihm weniger um eine unvoreingenommene, konstruktive Analyse des Kausalitätsbegriffs als vielmehr um die Kritik an einer bestimmten Konzeption von Kausalität geht. Das ist auch Galen Strawsons Urteil:

---

Das Entscheidende ist ihr zufolge, dass der Eindruck die apriorischen Schlüsse zu den Wirkungen erlaubt, und das könnte ein Eindruck einer Verknüpfung zweier Ideen prinzipiell nicht leisten. vgl. Beebe 2006, S. 80: „If necessary connection is to license *a priori* inference from causes to effects, it cannot, on Hume’s view, be a *relation* at all, in the sense of relating two distinct ideas. For no such relation could possible ground *inference* from the first to the second.“

<sup>110</sup> G. Strawson 1989, S. 111.

<sup>111</sup> Diese Möglichkeit wurde u. a. von Mackie ausgearbeitet. Vgl. Mackie 1974, S. 12 ff.

<sup>112</sup> EHU 7,12; Original: „[W]e are not able to move all the organs of the body with a like authority; though we cannot assign any reason besides experience, for so remarkable a difference between one and the other. Why has the will an influence over the tongue and fingers, not over the heart and liver? This question will never embarrass us, were we conscious of a power in the former case, not in the latter.“

[T]his conception of what an idea or impression of Causation in the objects would have to be like, and of what it would have to make possible, is not peculiar to Hume. He is simply accepting and developing a view widespread at the time, in order to criticize it.<sup>113</sup>

Als die Sichtweise, die Hume hier kritisiert, identifiziert Strawson ebenfalls die vom Einsichtsideal geprägte Konzeption von Kausalität, die Craig erläutert hat.<sup>114</sup> Der gesuchte Eindruck würde genau die Transparenz der Ursache-Wirkungs-Verhältnisse liefern, die sich aus dieser Konzeption von Kausalität ergibt. Und die Tatsache, dass Hume die unplausibel weitreichende phänomenologische These aufstellt, wonach wir *gar keinen* Eindruck irgendeines Zusammenhanges haben, lässt sich ebenfalls in dieser Interpretation gut erklären: Hume richtet sich ja gegen die Vorstellung, dass Kausalverhältnisse auf bestimmte Weise *einsichtig* sind. Dabei übertreibt er es ein bisschen und behauptet, dass die Abfolgen von Ereignissen uns in der Erfahrung *völlig opak* und ohne inneren Zusammenhang erschienen, was tatsächlich nicht der Fall ist.

### ***3.3.3 Ziel der Suche nach dem Eindruck notwendiger Verknüpfung***

Nun wäre es aber irreführend zu sagen, dass es Hume in dem Abschnitt *primär* um die Widerlegung der entscheidenden erkenntnistheoretischen Thesen ginge. Dagegen, dass Kausalverhältnisse für den Verstand ohne Hilfe von Erfahrung transparent sind, d. h. dagegen, dass sie a priori erkannt werden können, hatte Hume schon in 4.I argumentiert.<sup>115</sup> Hier in Kapitel 7 geht es vielmehr um die Frage, was überhaupt unter „Ursachen“ und „Ursache-Wirkungs-Verhältnissen“ *zu verstehen ist*.<sup>116</sup> Denn solange nur unser Erkenntnisvermögen kritisiert, der Begriff der Verursachung aber nicht eigens untersucht wird, droht eine Diskrepanz, die den Skeptizismus befördert: Wir könnten dann geneigt sein zu glauben, dass die wie zuvor als notwendige Verknüpfungen konzipierten Ursache-Wirkungs-Verhältnisse sich unserer Erkenntnis komplett entzögen – manche Interpreten glauben, dass Hume selbst diese Position, die sie „skeptischen Realismus“ nennen, vertreten wollte.<sup>117</sup> Meines Erachtens wendet sich Hume

---

<sup>113</sup> G. Strawson 1989, S. 110.

<sup>114</sup> Siehe Craig 2004, S. 37 ff.; genau auf diese Stellen verweist auch Strawson (G. Strawson 1989, S. 110).

<sup>115</sup> Craig meint, die erkenntnistheoretische Frage stehe auch in Kapitel 7 im Vordergrund: „Hume will in erster Linie nachweisen, daß das erkenntnistheoretische Problem (wie kommen wir zu unseren Überzeugungen bezüglich kausaler Zusammenhänge?) nur in seinem Sinn zu lösen sei, und nicht im Sinne des Einsichtsideals. Gelingt es ihm also, zu zeigen, daß es keinen Eindruck gibt, aus dem die Freunde des Einsichtsideals ihre ersehnte Sicherheit, Notwendigkeit usw. schöpfen könnten, so ist es ihm nicht weiter wichtig, was es sonst noch für Eindrücke geben mag, die vielleicht Anspruch darauf haben, Eindrücke der ‚Verknüpfung‘ zu sein.“ (Craig 1979, S. 92)

<sup>116</sup> Craig behauptet, Humes Diskussion zeige, dass es ihm primär um die erkenntnistheoretischen Frage ginge; das Interessante ist aber gerade, wie die erkenntnistheoretischen Einsichten auf die begriffliche Problematik angewandt werden.

<sup>117</sup> Siehe z. B. Read & Richman 2000.

im siebten Kapitel dagegen dem Begriff der Ursache zu, um genau diese Idee zu entkräften. Dass er im Zuge dieses als Begriffs- bzw. Ideenanalyse deklarierten Projekts auch Erkenntnistheorie betreibt, ist dann nicht überraschend: Die Vorstellung von Kausalität, die Hume angreift, zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass sie bestimmte (implizite) erkenntnistheoretische Annahmen involviert.

Meiner Interpretation zufolge präsentiert Hume in Kapitel 7 einen Versuch, die gegnerische Vorstellung von Kausalität mit (empirischem) Inhalt zu füllen, um dann zu zeigen, dass das nicht bzw. nicht im Sinne seiner Gegner gelingt. Er fragt gewissermaßen, was man sich unter notwendigen Ursache-Wirkungs-Verhältnissen, wie die Freunde des Einsichtsideals sie gern hätten, überhaupt vorstellen könnte, und wie man auf solche Vorstellungen kommen sollte.

Humes empiristische Voraussetzung, dass Begriffe ihren Gehalt nur aus der Erfahrung bekommen können, insbesondere in ihrer perceptionstheoretischen Wendung, wonach der Gehalt auf einzelne Eindrücke aus der Erfahrung zurückgeht, ist dabei freilich problematisch. Ich denke aber, dass Humes Kritik trotzdem erfolgreich ist. Mehrere wichtige Einsichten lassen sich auch ohne perceptionstheoretischen Ballast formulieren: Wir machen keine Erfahrungen von notwendigen Verknüpfungen zwischen zwei Ereignissen oder Gegenständen, und das gilt sowohl für Ursache-Wirkungs-Beziehungen zwischen äußeren Gegenständen als auch für diejenigen zwischen unserem Geist und der äußeren Welt, als auch für die Beziehungen zwischen Vorstellungen und Aktivitäten innerhalb des Geistes. Es gibt nirgendwo eine Wahrnehmung von Notwendigkeit.

Damit ist freilich weder *bewiesen*, dass es eine kausale Notwendigkeit nicht gibt, noch, dass unser alltäglicher Begriff von Kausalität keine solche Vorstellung involviert. Es könnte erstens kausale Notwendigkeit geben, ohne dass wir davon Erfahrung haben können. Das wäre die Position des skeptischen Realismus, die Hume von einigen Interpreten zugeschrieben wird.<sup>118</sup> Wir könnten außerdem einen Begriff von Kausalität haben, der bestimmte Annahmen über die Welt involviert, die nicht anhand von Erfahrung gerechtfertigt werden können, und damit kein empirischer Begriff wäre. Das müsste ein skeptischer Realist ebenfalls behaupten, wenn er denn seine These mithilfe unseres alltäglichen Kausalitätsbegriffs formulieren möchte. Meines Erachtens stellt es zwar eine ziemliche Herausforderung dar, zu plausibilisieren, dass Hume selbst einen solchen Begriff anerkannt haben könnte. Für diesen wäre innerhalb der Perceptionstheorie kein Platz, denn ohne einen Eindruck gibt es keine Idee und ohne eine Idee hat der Ausdruck „notwendige

---

<sup>118</sup> Siehe vorige Fußnote.

Verknüpfung“ keine Bedeutung.<sup>119</sup> Auch wenn man die Perzeptionstheorie außen vor lässt, was ich in dieser Untersuchung oft tue, wäre es für Hume problematisch zu behaupten, dass wir über einen solchen Kausalitätsbegriff verfügen, einfach weil dieser gar nicht empirischen Ursprungs sein könnte, und an der Festlegung Humes auf den Empirismus ist noch deutlich weniger zu rütteln als an der Festlegung auf die Perzeptionstheorie. Sachlich ist die Position aber offensichtlich möglich, und eindrucksvoll verteidigt wurde sie nicht zuletzt – in direkter Reaktion auf Hume – von Kant.<sup>120</sup>

Auch wenn Humes Überlegungen diese Positionen nicht ausschließen, so leisten sie doch zweierlei. Es ist erstens die Erklärungslast verschoben worden: Jemand, der behauptet, dass unsere alltäglichen Begriffe von Kraft, Ursache, Ursache-Wirkungs-Beziehungen etc. die Annahme notwendiger Verknüpfungen involvieren, kann nicht mehr einfach auf die Erfahrung verweisen, um zu erklären, was er meint, wie das bei empirischen Begriffen möglich ist. Er müsste stattdessen auf andere Weise erläutern, woher er glaubt, die Vorstellungen notwendiger Ursache-Wirkungsverhältnisse gewonnen zu haben, worin diese bestehen und mit welchem Recht sie auf die tatsächliche Erfahrung angewandt werden können – sofern er nicht alle unsere alltäglichen Urteile über Kausalverhältnisse in Frage stellen will. Kant hat eine ganze Theorie der apriorischen Kategorien inklusive einer transzendentalen Deduktion derselben aufgeföhren, um dieser Anforderung gerecht zu werden. Humes Ziel ist hier freilich meines Erachtens nicht, solche Theorien anzuregen, sondern stattdessen den Anhänger des Einsichtsideals dazu zu bringen, sich von ihren überzogenen Interpretationen alltäglicher Begriffe zu befreien.

Zweitens ist wiederum die vom Einsichtsideal nahegelegte Auffassung der Welt angegriffen worden: Indem Hume anschaulich darstellt, was wir alles im Zusammenhang mit Ursache-Wirkungs-Verhältnissen *nicht* wissen, macht er es wesentlich schwerer, an der Vorstellung der prinzipiellen Transparenz der Welt festzuhalten. Anders gesagt: auch wenn man die

---

<sup>119</sup> Nichtsdestotrotz gibt es darüber eine lebhafte Diskussion, auf die ich im Kapitel 6 weiter eingehen werde.

<sup>120</sup> Kant schreibt: „[Wenn man sagte:] Die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet sein, oder als ein bloßes Hirngespinnst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus *notwendig* und *nach* einer *schlechthin allgemeinen* Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermaßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg *notwendig* sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei, und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Produkte behandeln wollte.“ (Kant 1986, A91/B123f.)

Notwendigkeit der Kausalbeziehungen nicht aufgeben, d. h. einen skeptischen Realismus vertreten wollte, ergibt sich daraus ein Bild vom Menschen und von der Welt, das sich radikal von dem unterscheidet, das die Anhänger der Doktrin der Gottesebenbildlichkeit favorisieren.

Humes Vorgehen kann mit Wittgensteins Methode verglichen werden, falsche Vorstellungen (z. B. von Regeln) zurückzuweisen, indem er zeigt, dass wir diese Vorstellungen nicht auf befriedigende Weise inhaltlich füllen können. Obwohl es uns so scheinen kann, als ob wir von Regeln geführt werden, machen wir faktisch keine solche Erfahrung, im Gegenteil: Sobald wir uns die verschiedenen Situationen, in denen wir dieses Gefühl haben, vor Augen führen, finden wir verschiedenste Erfahrungen, aber nicht *ein* Erlebnis des Geführt-Werdens. Der Anspruch an ein solches Erlebnis ähnelt den Ansprüchen an den Eindruck der notwendigen Verknüpfung: Das Erlebnis sollte erklären, warum wir richtig fortsetzen können, sollte als solches Fehler und Missverständnisse verunmöglichen. Es schien uns so, als würde unser Begriff „Regel“ Dinge benennen, von denen wir eine solche Art von Erfahrung machen könnten. Entsprechend sollte der von Hume gesuchte Eindruck die apriorische Erschließbarkeit garantieren und eine Fehlerhaftigkeit der Schlüsse unmöglich machen. Es schien uns bzw. den Freunden des Einsichtsideals so, als würde unser Begriff „Ursache“ Dinge benennen, von denen wir eine solche Art von Erfahrung machen könnten.

Humes Fazit aus der Suche nach dem Eindruck der notwendigen Verknüpfung lautet:

Wir haben vergebens nach einer Idee von Kraft oder notwendiger Verknüpfung in all den Quellen gesucht, aus denen sie unserer Ansicht nach hätte gewonnen werden können.<sup>121</sup>

Neben der Kritik des philosophischen Bildes bietet Hume in Kapitel 7 der *Enquiry* wiederum selbst eine Diagnose an, wie wir zu dem Bild gelangen. Hume glaubt, wir projizierten einen inneren Eindruck auf äußere Verhältnisse.

### ***3.3.4 Projektion einer inneren Empfindung***

Hume überlegt, wie wir denn dazu kommen zu glauben, dass Ereignisse notwendig verknüpft sind. Dazu will er sich anschauen, was beim Kausalschließen in unserem Geist vorgeht. Wenn wir eine Abfolge von Ereignissen erst ein einziges Mal beobachtet haben, könnten wir daraus nichts für die Zukunft folgern, keine allgemeinen Regeln ableiten, und müssten uns daher hüten,

---

<sup>121</sup> EHU 7,26; Original: „We have sought in vain for an idea of power or necessary connexion, in all the sources from which we could suppose it to be derived.“ (Übs. angep.)

Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zu behaupten.<sup>122</sup> Anders verhält es sich, wenn wir Erfahrung von einer Regularität von Ereignisfolgen haben, wie Hume hier rekapituliert:

Wenn aber eine bestimmte Art von Ereignissen immer, in allen Fällen, mit einer anderen zusammen aufgetreten ist, so scheuen wir uns nicht, beim Erscheinen der einen die andere vorherzusagen und jenen Schluss (*reasoning*) anzuwenden, der allein uns jeder Tatsache oder Existenz versichert. Wir nennen dann den einen Gegenstand Ursache, den anderen Wirkung. Wir unterstellen, dass es irgendeine Verknüpfung zwischen beiden gibt, irgendeine Kraft in dem einen, durch die er unfehlbar den anderen hervorbringt und mit größter Gewissheit und strengster Notwendigkeit wirkt.<sup>123</sup>

Wir kommen also erst aufgrund der Erfahrung von Regularitäten dazu, von Verknüpfungen zwischen Ereignissen auszugehen und aus dem einen Ereignis das andere zu erschließen, meint Hume. Was unterscheidet nun die Erfahrung von Regularitäten von der Erfahrung von einzelnen Ereignisfolgen? Nichts in der Erfahrung der Ereignisse selbst; der Unterschied besteht Hume zufolge allein darin, dass wir im ersteren Fall eine *zusätzliche, innere* Erfahrung machen.

In einer Mehrzahl von Fällen, die als ganz gleichartig angenommen worden sind, findet sich aber nichts von jedem Einzelfalle Verschiedenes, ausgenommen, dass nach einer Wiederholung gleichartiger Fälle der Geist aus Gewohnheit veranlasst wird, beim Auftreten des einen Ereignisses dessen übliche Begleitung zu erwarten und zu glauben, dass sie ins Dasein treten werde. Diese Verknüpfung also, die wir im Geist *fühlen* (*feel in the mind*), dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, nach dem wir die Idee von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden. Weiter steckt nichts dahinter.<sup>124</sup>

Hier sind mehrere sachliche Probleme verborgen. Zunächst ist befremdlich, dass Hume die „Verknüpfung“ mit dem „Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstand zu seinem

---

<sup>122</sup> Diese These ist meines Erachtens sachlich nicht zutreffend. Ich denke, dass wir auch in dem Fall, in dem wir eine Kausalfolge zum ersten Mal beobachten, oft den Eindruck einer Verknüpfung haben, d. h. zum Beispiel, dass wir sagen würden, wir haben gesehen, dass das Feuer das Blei zum Schmelzen gebracht hat, ohne dass wir zuvor wussten, dass Blei so schmelzbar ist. Darauf könnte man allerdings entgegnen, dass wir diese Ereignisse nur aufgrund unserer bisherigen gleichförmigen Erfahrung im Hinblick auf die Wirkung von Feuer oder überhaupt im Hinblick auf Wechselwirkungen zwischen Gegenständen so wahrnehmen, wie wir es tun. Diese These lässt sich kaum überprüfen, da wir uns nicht in eine Situation vor aller Erfahrung versetzen können. Es scheint aber plausibel, dass frühere Erfahrungen unsere Wahrnehmung beeinflussen. Hume gesteht selbst zu, dass wir eine „allgemeine Gewohnheit“ entwickeln, aus Unbekanntem auf Bekanntes zu schließen, die uns dann erlaubt, auch aus Einzelfällen Vorhersagen abzuleiten. Vgl. EHU 9,5 Fußnote.

<sup>123</sup> EHU 7,27; Original: „But when one particular species of event has always, in all instances, been conjoined with another, we make no longer any scruple of foretelling one upon the appearance of the other, and of employing that reasoning, which alone can assure us of any matter of fact or existence. We then call the one object, *Cause*; the other, *Effect*. We suppose, that there is some connexion between them; some power in the one, by which it infallibly produces the other, and operates with the greatest certainty and strongest necessity.“ (Übs. angep.)

<sup>124</sup> EHU 7,28; Original: „But there is nothing in a number of instances, different from every single instance, which is supposed to be exactly similar; except only, that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe, that it will exist. This connexion, therefore, which we feel in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is the case.“ (Übs. angep.)

gewöhnlichen Begleiter“ und beide dann auch noch mit dem gesuchten Eindruck identifiziert.<sup>125</sup> Wie kann eine Verknüpfung dasselbe wie ein Übergang, und ein Übergang wiederum dasselbe wie ein Eindruck sein?<sup>126</sup> Das zweite Problem kann man umgehen, indem man sagt, dass es sich um einen Eindruck *von* dem Übergang handelt. Die These, dass wir von den Übergängen oder Abfolgen unserer Ideen selbst Eindrücke haben, ist allerdings ihrerseits sehr unplausibel – was würden diese Eindrücke abbilden?<sup>127</sup> Und müsste das nicht dann für alle, auch die zufälligsten Assoziationen, gelten? In dem Fall würde die Wahrnehmung von Kausalverhältnissen gar nicht mehr gegenüber sonstigen Abfolgen von Ideen ausgezeichnet sein. Und wenn wir tatsächlich eine Art von Verknüpfung zwischen der Idee der Ursache und der Idee der Wirkung wahrnehmen, würde es sich dabei nicht um die Wahrnehmung eines Kausalverhältnisses handeln (denn die Wirkungsidee wird ja von der Ursacheidee im Geist hervorgerufen) – und damit um ein Beispiel für diejenige Art von Eindrücken, von denen Hume zuvor seitenlang zu beweisen gesucht hat, dass es sie nicht gibt?<sup>128</sup>

Mithilfe zweier Schnitte kann der Knoten gelöst werden: Erstens sollten wir Hume zugestehen, dass er an ein Erlebnis der Verknüpfung jetzt andere Ansprüche stellt. Er fahndet nicht mehr nach einem Eindruck, der die Erkenntnisansprüche des Einsichtsideals retten könnte. Einen solchen müssten wir schon bei der einmaligen Betrachtung einer Ereignisfolge bzw. bei der Betrachtung einer Ursache für sich genommen erhalten, denn er würde dann zu den Ideen der jeweiligen Gegenstände gehören und apriorische Schlüsse ermöglichen. Stattdessen interessiert Hume sich jetzt dafür, was tatsächlich *passiert*, wenn wir Schlüsse aus der Erfahrung ziehen, und wie sich unsere Illusion, dass wir dabei notwendige Verknüpfungen wahrnehmen, erklären lässt.

Zweitens kommt Hume an dieser Stelle wieder seine eigene Perzeptionstheorie in die Quere. Hume neigt dazu anzunehmen, dass den kausal verknüpften äußeren Ereignissen jeweils Ideen entsprechen, die dann ihrerseits durch Gewohnheit verknüpft sind. Wenn man diese Ideen nun aber, wie es diese Theorie nahelegt, selbst als innere Gegenstände konzipiert, die Kausalgesetzen

---

<sup>125</sup> Im *Treatise* gibt es eine aus denselben Gründen problematische Formulierung: „There is no internal impression, which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This therefore is the essence of necessity.“ (T 1.3.14.22)

<sup>126</sup> Das wird u. a. auch angemerkt von Craig: „But a transition, customary or not, is not a further impression.“ (Craig 2004, S. 101). Ganz ähnlich äußert sich Beebee: „Hume seems to be saying that the transition or determination or propensity to pass from the impression of *c* to the belief in *e* [...] is, itself, an impression. But that cannot be right.“ (Beebee 2006, S. 84)

<sup>127</sup> Dafür, dass Eindrücke bei Hume repräsentational zu verstehen sind, argumentiere ich in Kapitel 5.

<sup>128</sup> Beebee schreibt: „So perhaps Hume really means to say that the NC-impression is an impression *of* the transition, in the detection sense? That sounds odd too. For the transition would seem to be a *causal* relation between the impression of *c* and the belief in *e*, and so Hume appears to be saying that we can detect the very thing – what I earlier called ‘production’ – which he does not even appear to consider as a possibility during the negative phase of his argument.“ (Beebee 2006, S. 84)

unterliegen, dann ist nicht einzusehen, wie wir eine Verknüpfung unserer inneren Ideen wahrnehmen sollten, wenn das bei der Wahrnehmung einer Abfolge äußerer Ereignisse nicht möglich sein soll. Anders gesagt: Wenn Kausalverhältnisse opak sind, muss das auch für die Kausalverhältnisse zwischen unseren eigenen Ideen gelten.

Eine wohlwollende Interpretation wird also den perzeptionstheoretischen Anteil von Humes Darstellung weitestgehend ausblenden<sup>129</sup> und außerdem davon ausgehen, dass Hume hier auch Eindrücke, Wahrnehmungen bzw. Gefühle berücksichtigen will, die *nicht* den Ansprüchen des Einsichtsideals genügen. Dann können wir sagen, dass Hume auf ein bestimmtes *Gefühl* des Gezwungenseins verweist – davon hatte er zudem schon in 4.I gesprochen und damit unsere Tendenz erklärt, Kausalverhältnisse für a priori erkennbar zu halten.<sup>130</sup> Meines Erachtens findet sich hier die zuvor schon angesprochene Diagnose in ausgearbeiteter Form wieder: Manche Übergänge *erscheinen* uns in der Vorstellung als selbstverständlich; wir haben ein Gefühl, nicht anders zu können, und wir übertragen dann dieses Gefühl auf die äußeren Gegenstände und sind geneigt zu denken, dass diese quasi *selbst nicht anders können*, d. h. notwendig verknüpft sind. Hume schreibt entsprechend:

[D]a wir eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung zwischen den Ideen *fühlen*, übertragen wir diese Empfindung auf die Gegenstände; denn nichts ist üblicher, als äußeren Körpern jede Wahrnehmung, die sie veranlassen, zuzuschreiben.<sup>131</sup>

Wir sind geneigt, uns falsche Vorstellungen von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen zu machen, weil diese Übertragung stattfindet. Der von Hume beschriebene Mechanismus ähnelt sehr der problematischen Denktendenz, von einem (nur manchmal auftretenden) Gefühl des Festgelegt-Seins oder Nicht-anders-Könnens, vom Gefühl eines psychologischen Zwangs, auf die Existenz äußerer, auf uns wirkender Dinge wie Regeln zu schließen. Wir unterliegen dabei der Illusion, mit solchen Dingen aus der Erfahrung vertraut zu sein – der Illusion, dass wir dabei *deren* Wirken auf uns spüren.

Hume fasst an späterer Stelle die Ergebnisse der hier besprochenen Abschnitte zusammen und spricht dabei von einer „propensity to believe“:

---

<sup>129</sup> Für dieses interpretatorische Vorgehen argumentiere ich außerdem in Kapitel 5.

<sup>130</sup> Vgl. Abschnitt 3.1.4. Die Stelle in EHU 4,8 lautet: „We fancy, that were we brought, on a sudden, into this world, we could at first have inferred, that one billiard-ball would communicate motion to another upon impulse; and that we needed not to have waited for the event, in order to pronounce with certainty concerning it. Such is the influence of custom, that, where it is strongest, it not only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seems not to take place, merely because it is found in the highest degree.“

<sup>131</sup> EHU 7, 29, Fußnote; Original: „As we *feel* a customary connexion between the ideas, we transfer that feeling to the objects; as nothing is more usual than to apply to external bodies every internal sensation, which they occasion.“ (Übs. angep.)

Obwohl diese Schlussfolgerung bezüglich der menschlichen Unwissenheit [also die These, dass wir keine Einsicht in notwendige Zusammenhänge haben] das Ergebnis genauester Prüfung in dieser Sache ist, so haben doch die Menschen immer noch eine starke Tendenz zu glauben (*propensity to believe*), dass sie tiefer in die Kräfte der Natur dringen und so etwas wie eine notwendige Verknüpfung zwischen der Ursache und der Wirkung wahrnehmen.<sup>132</sup>

Hume kann so also mithilfe der Annahme einer problematischen Denktendenz – die auch wider besseres Wissen wirkt – erklären, wie wir auf die Idee kommen, dass die Dinge, die wir regelmäßig zusammentreffen sehen, auf eine besondere Weise verbunden seien, die wir dann als „notwendige Verknüpfung“ zu beschreiben geneigt sind, obwohl wir eigentlich keine echte Erfahrung einer notwendigen Verknüpfung machen. Dabei handelt es sich somit um ein Musterbeispiel von Kritik und Diagnose im Rahmen eines therapeutischen philosophischen Projekts.

### ***3.3.5 Missverständnis zentraler Begriffe der Praxis***

Meiner Interpretation der Regelfolgenüberlegungen bei Wittgenstein zufolge neigen wir zu falschen Konzeptionen von Regeln u. a. deswegen, weil wir ein inneres Erlebnis des Nicht-anders-Könnens, des sog. psychologischen Zwangs, gewissermaßen nach außen projizieren und dann glauben, wir würden tatsächlich von Regeln geführt werden: Wir glauben, solche abstrakten Gegenstände wären für den psychologischen Zwang verantwortlich oder würden einen irgendwie analogen, sog. logischen Zwang auf uns ausüben. Eine weitere Ursache der falschen Konzeption von Regeln wurde darin gesehen, dass wir bestimmte Ausdrücke des Regelvokabulars missverstehen als Beschreibungen von solcherlei Zwang-Beziehungen: „Bestimmen“ und „festlegen“ scheinen eine Wirkung von Regeln auf uns zu beschreiben. Ich habe schließlich gesagt, dass diese beiden Ursachen miteinander zusammenhängen: Wir wählen diese Vokabeln, um unsere Erlebnisse zu beschreiben, und deshalb kann es uns so scheinen, als hätten wir ein Erlebnis, das dieser Beschreibung entspricht; möglicherweise glauben wir nur, überhaupt ein Erlebnis zu haben, weil es dieses Vokabular gibt; unsere (scheinbaren) Erlebnisse scheinen darüber hinaus noch die deskriptive Interpretation zu bestätigen, weil wir glauben können, dass die Ausdrücke genau diese Erlebnisse beschreiben.

Es sind also bei Wittgenstein zwei Faktoren, die uns in die Irre führen: Fehlinterpretierte innere Erlebnisse und fehlinterpretierte Begriffe, die wie zwei Seiten einer Medaille zusammenwirken.

---

<sup>132</sup> EHU 8,21; Original: „But though this conclusion concerning human ignorance be the result of the strictest scrutiny of the subject, men still entertain a strong propensity to believe, that they penetrate farther into the powers of nature, and perceive something like a necessary connexion between the cause and the effect.“ (Übs. angep.)

Bei Hume findet sich nun nicht nur (mit dem Gefühl der Verknüpfung) ein Analogon zu den fehlinterpretierten Erlebnissen, sondern – mit etwas interpretatorischem Wohlwollen – auch ein Analogon zu den fehlinterpretierten Begriffen. Zwar lassen sich die beiden Faktoren aufgrund der Perzeptionstheorie nicht sauber auseinanderhalten, weil Hume ja Begriffe mithilfe von Eindrücken analysieren will. Hume macht aber einige Bemerkungen, die sich als Kritik an einem Missverständnis von Begriffen in dem dargestellten Sinne interpretieren lassen. Es geht dabei freilich um genau diejenigen Begriffe, mit denen wir geneigt sind, unsere innere Erfahrung zu beschreiben, und die wir dann so fehlinterpretieren, dass wir glauben, dass sie sich auf äußere Gegenstände beziehen: Dazu gehören die Begriffe der Notwendigkeit (*necessity*), der Festlegung oder Nötigung (*determination*), der Verknüpfung (*connexion*) und letztlich auch der Kraft (*power*) und der Ursache (*cause*). Das sind Hume zufolge Begriffe, deren Bedeutung *eigentlich* mit geistigen Phänomenen zu tun hat und die wir missverstehen, wenn wir sie als Bezeichnungen von äußeren Phänomenen auffassen. Inwiefern haben sie mit „Geistigem“ zu tun? Hume schreibt in der *Enquiry*:

Was hat sich so geändert, dass diese neue Idee der *Verknüpfung* entstand? Weiter nichts, als daß er nun diese Ereignisse als *verknüpft empfindet* und leicht das Dasein des einen aus dem Auftreten des anderen vorhersagen kann. Behaupten wir also, dass ein Gegenstand mit einem anderen verknüpft ist, so meinen wir nur, dass sie in unserem Denken eine Verknüpfung eingegangen sind und die Ableitung (*inference*) veranlassen, durch die sie zu Beweisen (*proofs*) ihres beiderseitigen Daseins werden.<sup>133</sup>

Hier ist bemerkenswert, dass Hume das Ergebnis seiner Untersuchung als eine Aussage über die *Bedeutung* von Begriffen bzw. Aussagen formuliert: Wir sollen erkennen, was wir mit der Aussage, dass zwei Gegenstände verknüpft sind, eigentlich *meinen*. Ebenso wie er die Verknüpfung von Gegenständen auf ein geistiges Phänomen zurückführen will, will Hume auch die *Notwendigkeit*, die wir beim Philosophieren den Kausalverhältnissen zuschreiben, als ein geistiges Phänomen entlarven. Letztere Idee findet sich am klarsten im *Treatise*:

Wie also die Notwendigkeit, dass zwei mal zwei vier ist, oder dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, nur an dem Akte unseres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Vorstellungen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung / Festlegung (*determination*) des Geistes, von den einen auf die anderen überzugehen, ihr Dasein. Die Wirksamkeit der Ursachen oder die ihnen innewohnende Kraft liegt weder in den Ursachen selbst, noch in der Gottheit, noch in dem Zusammenwirken dieser beiden Faktoren, sondern ist einzig und allein dem Geist eigen, welcher die Verbindung von zwei oder mehr Gegenständen in allen früheren

---

<sup>133</sup> EHU 7,28, Unterstreichung von mir, F. S.; Original: „What alteration has happened to give rise to this new idea of *connexion*? Nothing but that he now *feels* these events to be *connected* in his imagination, and can readily foretel the existence of one from the appearance of the other. When we say, therefore, that one object is connected with another, we mean only, that they have acquired a *connexion* in our thought, and give rise to this inference, by which they become proofs of each other's existence.“

Fällen sich vergegenwärtigt. Hier hat die den Ursachen innewohnende Kraft samt der Verknüpfung und Notwendigkeit ihren wahren Ort.<sup>134</sup>

„Notwendigkeit“, „Verknüpfung“, „Wirksamkeit der Ursachen“, „Kraft“ sind demzufolge Begriffe, die sich irgendwie auf inner-geistige Phänomene beziehen. Wenn wir davon ausgehen, dass damit Eigenschaften äußerer Gegenstände und deren Zusammenhänge gemeint sind, sitzen wir offenbar einem Missverständnis dieser Begriffe auf – das insbesondere bei der philosophischen Reflexion entsteht. So schreibt Hume im *Treatise*:

[W]enn wir die Nötigung (*determination*) unseres Vorstellens in äußere Gegenstände projizieren oder eine vorstellbare reale Verknüpfung zwischen ihnen annehmen [lassen wir uns] durch eine falsche Philosophie in die Irre führen<sup>135</sup>.

Dementsprechend will Hume auch nicht den normalen Gebrauch unserer Begriffe von Notwendigkeit, Kraft oder Ursache in Frage stellen. Er gesteht diesen Ausdrücken sowie unserem gesamten Kausalvokabular durchaus eine positive Rolle zu, die er aufklären möchte – genauso wie Wittgenstein den verwandten Ausdrücken wie „bestimmen“ und „festlegen“ eine positive Rolle zugesteht. Diese erläutere ich allerdings erst im Kapitel 6 im Rahmen der Darstellung von Humes Beschreibungsprojekt.

### ***3.4 Zusammenfassung***

Hume kritisiert in seinen Überlegungen zu Kausalität und Induktion verschiedene Aspekte eines bestimmten philosophischen Paradigmas, das von Edward Craig das Einsichtsideal genannt wird. Hume zeigt, dass wir kein apriorisches Wissen von Ursache-Wirkungs-Beziehungen haben, sondern erst Erfahrungen von Ursache-Wirkungs-Folgen machen müssen, bevor wir aus einer Ursache auf ihre Wirkung schließen können.

Wenn wir Erfahrungen von Ereignisfolgen gemacht haben, schließen wir mithilfe eines Induktionsprinzips von Beobachtetem auf Unbeobachtetes. Diese Schlüsse weisen eine Lücke auf, d. h., dass der Übergang von Prämissen zu Konklusion nicht mithilfe eines Arguments – sei

---

<sup>134</sup> T 1.3.14.23; Original: „Thus as the necessity, which makes two times two equal to four, or three angles of a triangle equal to two right ones, lies only in the act of the understanding, by which we consider and compare these ideas; in like manner the necessity or power, which unites causes and effects, lies in the determination of the mind to pass from the one to the other. The efficacy or energy of causes is neither plac'd in the causes themselves, nor in the deity, nor in the concurrence of these two principles; but belongs entirely to the soul, which considers the union of two or more objects in all past instances. 'Tis here that the real power of causes is plac'd, along with their connexion and necessity.“ (Übs. angep.)

<sup>135</sup> T 1.3.14.27; Original: „[W]e are led astray by a false philosophy. This is the case, when we transfer the determination of the thought to external objects, and suppose any real intelligible connexion betwixt them; that being a quality, which can only belong to the mind that considers them.“ (Übs. angep.)

es demonstrativ oder selbst ein Schluss aus der Erfahrung – abgestützt werden kann. Diese These hat einen epistemologischen und einen psychologischen Aspekt; das gilt ebenso für die sich daraus ergebende These, dass die betreffenden Schlüsse nicht auf dem Verstand beruhen. Hume übernimmt dabei eine bestimmte Konzeption des Verstandes, die ebenfalls als ein Aspekt des Einsichtsideals gelten kann und der zufolge es sich beim Verstand um eins von mehreren psychologischen Vermögen des Menschen handelt, das allerdings die besondere Eigenschaft hat, garantiert fehlerfrei zu funktionieren. Indem Hume zeigt, dass ein so konzipierter Verstand für einen Großteil unserer Überzeugungen nicht verantwortlich ist, übt er weitere Kritik am Einsichtsideal.

Schließlich weist Hume noch die Idee zurück, dass wir Erfahrungen von notwendigen Verknüpfungen zwischen Ursachen und Wirkungen machen, und schwächt damit die durch das Einsichtsideal motivierte Position, wonach Ursache-Wirkungs-Beziehungen gerade solche notwendigen Verknüpfungen zwischen Gegenständen involvieren. Damit leistet Hume einen Beitrag zur Klärung der Begriffe von „Ursache“, „Kraft“ und „notwendiger Verknüpfung“.

Neben der Kritik liefert Hume in den besprochenen Abschnitten auch eigene Diagnosen von problematischen Denktendenzen, die er für die falschen Annahmen verantwortlich macht: Insbesondere meint er, dass wir geneigt seien, Ursache-Wirkungs-Beziehungen für a priori einsichtig und notwendig zu halten, weil wir durch Gewohnheit selbstverständlich und unwillkürlich von Ursachen auf Wirkungen schließen und dieses Gefühl des Gezwungenseins auf die äußeren Gegenstände übertragen.

Sowohl inhaltlich als auch methodisch gibt es deutliche Ähnlichkeiten zwischen Wittgensteins Bemerkungen zum Regelfolgen und Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion.

## *4 Humes Methodologie*

Ich habe im letzten Kapitel dargestellt, inwieweit sich in Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion Elemente eines kritischen Projekts finden, das Parallelen zum kritischen Projekt in Wittgensteins philosophischen Bemerkungen aufweist. Zentral war die Feststellung, dass Hume ein philosophisches Paradigma angreift und Diagnosen für das Zustandekommen von philosophischen Fehlkonzeptionen gibt. Ich habe mich in der Darstellung ausschließlich auf die Textabschnitte in *Enquiry* und *Treatise* bezogen, in denen es um Kausalität und Induktion geht, und behauptet, dass Hume in diesen Überlegungen eine wittgensteinianische Methode verfolgt – ich habe also versucht, die Methode in ihrer Anwendung nachzuweisen.

Nun trifft Hume in beiden Büchern selbst methodologische und metaphilosophische Aussagen: Er sagt, was für eine Art zu philosophieren er ablehnt und was für eine Art er an deren Stelle setzen will. In diesem Kapitel möchte ich diese Äußerungen betrachten und interpretieren. Das ist aus mehreren Gründen nötig; die Ziele der Untersuchung ergeben sich dann direkt aus diesen Gründen.

Zunächst könnte man vermuten, dass das im letzten Kapitel Dargestellte nicht hinreichend dafür ist, Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion tatsächlich in eine Linie mit Wittgensteins philosophischen Bemerkungen zu stellen – dass Hume bestimmte metaphysische Thesen und überkommene philosophische Lehrmeinungen kritisiert und hie und da Spekulationen über die psychologische Genese von Irrtümern anstellt, reicht nicht aus, so könnte man sagen, um ihm tatsächlich ein therapeutisches Projekt in einem bedeutsamen Sinne zuzuschreiben. Denn dafür scheinen doch die verfolgten *Absichten* eine wichtige Rolle zu spielen – nicht zufälligerweise habe ich die Charakterisierung von Wittgensteins Methode primär aus dessen eigenen Aussagen über seine Methode abgeleitet. Es soll also nun geklärt werden, ob Hume bei seiner Kritik alternativer philosophischer Positionen spezifisch therapeutische Absichten verfolgte, wozu eben die methodologischen und metaphilosophischen Aussagen herangezogen werden.

Diese zu untersuchen ist außerdem aus dem Grund wichtig, dass die traditionell vorherrschenden Interpretationen des humeschen Werks in grundlegend andere Richtungen gehen als meine und daher Zweifel an der von mir vorgeschlagenen Deutung naheliegen. Hume wird zwar überall als großer Metaphysikkritiker angesehen; dahinter steht aber vielen Interpretationen zufolge nicht

eine therapeutische Methode, sondern je nach Interpretation entweder ein radikaler Skeptizismus oder aber ein Naturalismus.

Beide Deutungen haben eine Basis in Humes Text, und zwar insbesondere in seinen metaphilosophischen bzw. methodologischen Äußerungen, wobei diejenigen Aussagen besonders eindeutig sind, die zur Begründung einer naturalistischen Interpretation dienen können: Hume tritt ziemlich explizit für eine an den Naturwissenschaften orientierte philosophische Forschung ein. Mit therapeutischer Philosophie wittgensteinianischer Prägung hat das offensichtlich nicht viel zu tun. Wenn ich gleichwohl eine solche Deutung verteidigen will, muss ich den betreffenden Aussagen Humes entsprechend anders Rechnung tragen. Diese Anforderung betrifft also nicht nur die Zuschreibung des kritischen Projekts, sondern meine Gesamtstrategie und besonders meine These, dass Hume auch ein positives, sogenanntes Beschreibungsprojekt zugeschrieben werden kann, das ich dann erst im sechsten Kapitel darstellen werde. Ich werde hier einräumen, dass Hume explizit für eine naturwissenschaftliche Methode in der Philosophie eintritt, die nicht mit meiner therapeutischen Deutung in Übereinstimmung gebracht werden kann. Ich möchte aber dafür argumentieren, dass diese naturwissenschaftliche Methode als eine Art Konkretisierung einer Grundhaltung von Hume beschrieben werden kann und dass die Grundhaltung sowohl sachlich attraktiver als auch nah an der wittgensteinschen therapeutischen Einstellung ist. Im darauffolgenden Kapitel zur Perzeptionstheorie soll sich dann außerdem zeigen, dass der naturwissenschaftliche Ansatz und insbesondere seine konkrete Realisierung, Humes Theorie der Perzeptionen, sowohl aufgrund sachlicher Probleme in systematischer Hinsicht höchst unattraktiv ist als auch von Hume selbst bei der Behandlung konkreter philosophischer Fragen nicht aufrechterhalten wird.

#### ***4.1 Kritisches Projekt: Metaphysik-Kritik ohne radikalen Skeptizismus***

Die methodologischen und metaphilosophischen Aussagen finden sich primär im ersten und letzten Kapitel der *Enquiry*, in der Einleitung zum *Treatise* sowie an mehreren Stellen im *Treatise*, von denen der vierte Teil des ersten Buchs besonders interessant ist – wesentliche Gedanken daraus finden sich dann im letzten Kapitel der *Enquiry* wieder. In diesem Abschnitt untersuche ich, was Hume über den Gegenstand seiner Kritik, nämlich eine bestimmte Art zu philosophieren bzw. Metaphysik zu betreiben, sagt und inwiefern daraus geschlossen werden kann, dass Hume ein therapeutisches Projekt verfolgt. Zunächst betrachte ich einige sehr

grundlegenden Äußerungen zu Beginn von *Enquiry* und *Treatise*, danach gehe ich auf den vierten Teil des ersten Buches des *Treatise* ein.

#### **4.1.1 Methodologische Aussagen am Beginn von *Enquiry* und *Treatise***

Im ersten Kapitel der *Enquiry* unterscheidet Hume zwischen zwei verschiedenen Arten, Philosophie zu betreiben: Die eine hat zum Ziel, den Menschen als handelndes Wesen zum Positiven zu beeinflussen, d. h. zum Beispiel Menschen zum tugendhaften Verhalten zu motivieren. Ein solches Unterfangen würden wir heute wahrscheinlich gar nicht mehr zur Philosophie rechnen, auf jeden Fall gehört es nicht zur theoretischen Philosophie. Um diese handelt es sich dagegen bei der zweiten Art zu philosophieren, die Hume beschreibt:

Die Philosophen der zweiten Gattung betrachten den Menschen mehr im Lichte eines vernünftigen, als eines tätigen Wesens und bemühen sich mehr, seinen Verstand (*understanding*) zu bilden, als seine Sitten zu veredeln. Sie betrachten die menschliche Natur als einen Gegenstand spekulativen Nachdenkens und prüfen sie aufs genaueste, um diejenigen Prinzipien aufzufinden, welche unseren Verstand regeln, unsere Gefühle erregen und uns veranlassen, ein bestimmtes Ding, eine Handlung oder ein Betragen zu billigen oder zu tadeln.<sup>1</sup>

Diese zweite Art von Philosophie finde in gewisser Entfernung und Abstraktion vom alltäglichen Leben statt, suche die darin herrschenden Prinzipien zu erkennen und genau zu beschreiben und versteckte Wahrheiten<sup>2</sup> aufzudecken. Hume spricht zuerst eine Warnung aus, es mit dieser Art von Philosophie nicht zu übertreiben und darauf zu achten, das gesellige Leben nicht zu kurz kommen zu lassen. Hier deutet sich bereits an, dass eine bestimmte Beschäftigung mit der Philosophie krankhafter Natur sein kann; dagegen rät Hume, nicht zu abgetrennt vom alltäglichen sozialen Leben zu philosophieren, sondern immer einen Bezug dazu zu wahren. Er schreibt:

Die Natur scheint [...] dem Menschengeschlecht eine gemischte Lebensweise als die geeignetste angewiesen und es im Geheimen gewarnt zu haben, sich hier keiner Voreingenommenheit zu sehr hinzugeben und dadurch die Fähigkeit für andere Arbeiten und Vergnügungen einzubüßen. Fröhne deiner Liebe zur Wissenschaft, spricht sie, aber deine Wissenschaft sei menschlich und lasse sich in unmittelbare Beziehung zum tätigen und geselligen Leben setzen. Unzugängliche Gedanken und tiefbohrende Forschungen untersage ich; ihre strenge Strafe sei grübelnde Melancholie, zu der sie dich führen, endlose Ungewissheit, in die sie dich verstricken, und die kalte

---

<sup>1</sup> EHU 1,2; Original: „The other species of philosophers consider man in the light of a reasonable rather than an active being, and endeavour to form his understanding more than cultivate his manners. They regard human nature as a subject of speculation; and with a narrow scrutiny examine it, in order to find those principles, which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us approve or blame any particular object, action, or behaviour.“ (Übs. angep.)

<sup>2</sup> EHU 1,2.

Aufnahme, welche die Mitteilung deiner angeblichen Entdeckungen erfahren wird. Sei ein Philosoph; aber inmitten all deiner Philosophie bleibe Mensch!<sup>3</sup>

Dass Philosophie zu unangenehmen emotionalen Zuständen führen kann, ist ein wichtiges Motiv für Wittgensteins therapeutische Auseinandersetzung mit der Philosophie: Den tiefen Beunruhigungen, von denen Wittgenstein redet, entsprechen bei Hume die grübelnde Melancholie und endlose Ungewissheit.<sup>4</sup> In der Darstellung von Wittgensteins Methode habe ich gesagt, dass sein Projekt als therapeutisch in dreifachem Sinn bezeichnet werden könne: Therapeutisch im dritten Sinn konnte demnach ein Projekt genannt werden, das den Anspruch verfolgt, solche psychischen Zustände zu heilen.

Nach dieser Warnung vor einer zu weitgehenden Beschäftigung mit der theoretischen Philosophie geht es Hume aber im Folgenden darum, diese Art zu philosophieren gegen eine verbreitete Geringschätzung zu verteidigen, die im Gegensatz zu einer allgemeinen Anerkennung für die erstere, erzieherische Art stünde, die aufgrund ihrer Einfachheit und Offensichtlichkeit von den meisten Menschen vorgezogen würde.<sup>5</sup> Hume führt mehrere Gründe an, die zeigen sollen, dass auch die theoretische Philosophie wert sei, betrieben zu werden. Dabei zeigt sich, dass er eine differenzierte Sicht darauf vertritt. Erstens sei das Wissen, das die theoretische Philosophie generiere, der erzieherischen Philosophie förderlich, ebenso wie anatomische Kenntnisse einem Maler dienen.<sup>6</sup> Zweitens sei ein Sinn für Genauigkeit, der in der theoretischen Philosophie geschult würde, in allen Bereichen des Lebens von Vorteil.<sup>7</sup> Drittens sei die wissenschaftliche Betätigung, wenn auch bisweilen beschwerlich, so doch für viele Menschen auch angenehm und vergnüglich, sofern es denn gelinge, Licht ins Dunkel der untersuchten Gegenstände zu bringen.<sup>8</sup> Allerdings, so räumt Hume an dieser Stelle ein, würde der

---

<sup>3</sup> EHU 1,6; Original: „[N]ature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to the human race, and secretly admonished them to allow none of these biases to *draw* too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.“ (Übs. angep.)

<sup>4</sup> Vgl. Kapitel 1.1 sowie Fischer 2011, S. 52. Hanfling hebt diese Gemeinsamkeit ebenfalls hervor; er schreibt: „Both Hume and Wittgenstein were concerned with what we might call the ‘mental welfare’ of the philosopher. They saw and described the bizarre mental states which lay in wait for anyone who engaged in philosophical reflection along certain very tempting lines. And they saw that what was needed was not the refutation of a wrong conclusion, but rather some kind of therapy.“ (Hanfling 1975, S. 48)

<sup>5</sup> „Were the generality of mankind contented to prefer the easy philosophy to the abstract and profound, without throwing any blame or contempt on the latter, it might not be improper, perhaps, to comply with this general opinion, and allow every man to enjoy, without opposition, his own taste and sentiment. But as the matter is often carried farther, even to the absolute rejecting of all profound reasonings, or what is commonly called *metaphysics*, we shall now proceed to consider what can reasonably be pleaded in their behalf.“ (EHU 1,7)

<sup>6</sup> EHU 1,8.

<sup>7</sup> EHU 1,9.

<sup>8</sup> EHU 1,10.

theoretischen Philosophie nicht nur ihre Beschwerlichkeit vorgeworfen, sondern auch, dass die Dunkelheit in dieser „tiefsinnigen und abstrakten Philosophie [...] Quelle von Ungewissheit und Irrtum“ sei.<sup>9</sup> Er fährt fort:

Hierin liegt allerdings der gerechteste und einleuchtendste Vorwurf gegen einen beträchtlichen Teil der Metaphysik: Dass sie keine ordentliche Wissenschaft ist, sondern entweder das Ergebnis fruchtloser Anstrengungen der menschlichen Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen möchte, die dem Verstand durchaus unzugänglich sind, oder aber das Werk verbreiteter abergläubischer Meinungen, die auf offener Fläche sich nicht verteidigen können und hinter diesem verstrickenden Gestrüpp Schutz und Deckung für ihre Schwäche suchen. Verjagt vom freien Felde, fliehen diese Räuber in den Wald und liegen auf der Lauer, um in jeden unbewachten Zugang des Geistes einzubrechen und ihn durch religiöse Ängste und Vorurteile zu überwältigen. Der stärkste Gegner unterliegt, wenn er einen Augenblick in seiner Wachsamkeit nachlässt; und viele öffnen aus Feigheit und Torheit dem Feinde die Pforten und empfangen ihn bereitwillig mit Ehrfurcht und Unterwürfigkeit als ihr rechtmäßiges Oberhaupt.<sup>10</sup>

In starken Metaphern liefert Hume hier eine Kritik eines „Teils der Metaphysik“: Die theoretische Philosophie zerfällt also offenbar in zwei Teile, wobei der eine in Humes Augen zu Recht in der öffentlichen Meinung geächtet ist, während der andere dagegen verteidigt werden muss. Die problematische Art von Metaphysik wird von Hume in der zweiten Hälfte des Zitats wie eine Krankheit beschrieben. Die abergläubischen Meinungen haben in Humes Darstellung Ähnlichkeiten mit problematischen Denktendenzen: Es sind „Räuber“ und Eindringlinge, die ohne Zustimmung des Denkenden in dessen Überzeugungssystem einfallen. Es gibt keine faire Auseinandersetzung, in der diese Meinungen als falsch erwiesen werden könnten, sondern ähnlich den problematischen Denktendenzen müssen sie mit viel Anstrengung abgewehrt werden, um nicht unbemerkt ihre negativen Wirkungen zu entfalten. Dies legt also eine Interpretation von Humes Projekt als therapeutisch in dem zweiten der oben unterschiedenen Sinne nahe: Es geht dabei um eine Behandlung von außer-rationalen Denkneigungen. Bleiben sie untherapiert, begünstigen sie wiederum unangenehme emotionale Zustände, hier allerdings speziell religiöse Ängste und Vorurteile.

---

<sup>9</sup> „But this obscurity in the profound and abstract philosophy, is objected to, not only as painful and fatiguing, but as the inevitable source of uncertainty and error.“ (EHU 1,11).

<sup>10</sup> EHU 1,11; Original: „Here indeed lies the justest and most plausible objection against a considerable part of metaphysics, that they are not properly a science; but arise either from the fruitless efforts of human vanity, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understanding, or from the craft of popular superstitions, which, being unable to defend themselves on fair ground, raise these intangling brambles to cover and protect their weakness. Chased from the open country, these robbers fly into the forest, and lie in wait to break in upon every unguarded avenue of the mind, and overwhelm it with religious fears and prejudices. The stoutest antagonist, if he remit his watch a moment, is oppressed. And many, through cowardice and folly, open the gates to the enemies, and willingly receive them with reverence and submission, as their legal sovereigns.“ (Übs. angep.)

Im ersten Teil des Zitats verweist Hume außerdem auf „fruchtlose Anstrengungen der menschlichen Eitelkeit“, bei denen es sich um Versuche handelt, Erkenntnis in Bereichen zu gewinnen, in denen eine solche für den menschlichen Verstand nicht möglich ist – hier ist unklar, ob Hume die betreffenden Fragen nur aus menschlicher Sicht für unbeantwortbar hält, dabei aber glaubt, dass Antworten auf sie gleichwohl irgendwo existieren, oder ob er meint, dass die Fragen selbst letztlich sinnlos sind und in diesem Sinne gar keine Antworten haben können – das wäre ja die wittgensteinsche Haltung.<sup>11</sup>

Im Folgenden bewirbt Hume sein eigenes philosophisches Projekt vor allem mit dem Argument, dass seine Art der Philosophie dazu diene, die problematische Metaphysik zu bekämpfen: Die Kritik derselben ist also ein zentrales Ziel seiner Arbeit. Auch die „ernstliche Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes“,<sup>12</sup> wie er sein Vorhaben bezeichnet, soll u. a. der Abwehr der problematischen Metaphysik dienen. Die Auseinandersetzung mit dieser stellt er nicht als einen sachlichen Austausch von Argumenten dar, sondern spricht stattdessen von einem „Krieg“, der in „die geheimsten Schlupfwinkel des Feindes“ getragen werden solle, von einer „unechten und verfälschten“ Metaphysik, „trügerischen Philosophie“ und „metaphysischem Kauderwelsch“ (*jargon*), die „zerstört“ und „zersetzt“ (*subvert*) werden sollen.<sup>13</sup> Das Ziel der ‚guten‘ Philosophie wäre dann also nicht primär die Beantwortung einer bestimmten Frage oder die Entwicklung einer positiven Theorie. Stattdessen geht es darum, mit gewissen problematischen Phänomenen umzugehen und diesen etwas entgegenzusetzen. So lautet der Schluss des ersten Abschnitts:

Schätzen wir uns glücklich, wenn wir die trennenden Eigentümlichkeiten der verschiedenen Arten von Philosophie dadurch vereinigen können, dass wir Tiefe der Forschung mit Klarheit und Wahrheit mit Neuheit versöhnen! Noch glücklicher, wenn wir durch diese ansprechende Art des Gedankengangs die Grundlagen einer unzugänglichen Philosophie untergraben können, welche bisher anscheinend nur dem Aberglauben als Zuflucht und dem Widersinn und Irrtum als Deckmantel gedient hat!<sup>14</sup>

In der Einleitung zum *Treatise* legt Hume den Schwerpunkt stärker auf das positive Projekt. Eine Kritik der traditionellen Metaphysik bildet aber dennoch den Einstieg in das Buch. Hume artikuliert eine grundsätzliche Unzufriedenheit mit dem Zustand der Disziplin. Ähnlich wie später Kant in seiner Darstellung der Metaphysik als „Schlachtfeld“, kritisiert Hume nicht nur die tiefgreifende Uneinigkeit der Gelehrten in Bezug auf bestimmte Lehrmeinungen, sondern

---

<sup>11</sup> In der Sekundärliteratur ist das u. a. im Hinblick auf die Frage kontrovers, ob es Kausalität (als etwas über bloße Regularität hinausgehendes) in der Welt gibt. Vgl. z. B. Read & Richman 2000.

<sup>12</sup> EHU 1,12.

<sup>13</sup> EHU 1,12.

<sup>14</sup> EHU 1,16; Original: „Happy, if we can unite the boundaries of these different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error!“ (Übs. angep.)

insbesondere das Fehlen einer angemessenen Methode, anhand deren Forschung betrieben und die Plausibilität von Behauptungen gemessen werden könnten.<sup>15</sup>

Das Fehlen einer solchen methodischen Grundlage macht Hume für die andauernde Uneinigkeit verantwortlich – seiner Meinung nach ist die Philosophie nur ein Wettbewerb im Aufstellen von Hypothesen, die nicht begründet, sondern nur beworben werden.

In diesem Toben trägt nicht die Vernunft den Sieg davon, sondern die Eloquenz, und niemand braucht die Hoffnung aufzugeben, Anhänger auch für die gewagtesten Hypothesen zu finden, wenn er nur Geschicklichkeit genug besitzt, sie in vorteilhaftem Lichte darzustellen. Der Sieg wird nicht von den Bewaffneten gewonnen, die Spieß und Schwert führen, sondern von den Trompetern, Trommlern und Musikanten des Heeres.<sup>16</sup>

Auch hier spricht Hume das „allgemeine Vorurteil“ gegenüber der Metaphysik an und meint, dass der Grund dafür eben in diesem bedauernswerten Zustand der Disziplin liege; und auch hier will er demgegenüber sein eigenes philosophisches Unterfangen verteidigen. Sein positives Projekt ist eine allein auf Erfahrung beruhende Wissenschaft der menschlichen Natur, die dann eine sichere Grundlage für alle anderen Wissenschaften abgeben soll. Ein therapeutischer Charakter dieses Projekts ist in der Einleitung zum *Treatise* kaum auszumachen – zu sehr steht eine naturalistische Position im Vordergrund; darauf werde ich im Abschnitt 4.2.2 weiter eingehen. Für die gegenwärtigen Zwecke ist nur festzuhalten, dass Humes Aussagen in der Einleitung zum *Treatise* (ebenso wie die im ersten Kapitel der *Enquiry*) klar die radikal-skeptische Interpretation widerlegen, der zufolge Hume bloß als ein Kritiker und Zerstörer einer Vielzahl von Überzeugungen über die Welt aufgetreten ist: Es ist in Anbetracht seiner Lobeshymnen auf die naturwissenschaftliche Methode geradezu unverständlich, wie es möglich ist, dass ein so eingeleitete Buch je als Ausdruck eines solchen Skeptizismus gelesen werden konnte.<sup>17</sup>

Allerdings zeigt sich in dieser Einleitung ebenso wie in der *Enquiry* eine gewisse Bescheidenheit: Hume glaubt daran, dass der menschlichen Erkenntnisfähigkeit enge Grenzen gesteckt sind. Wir

---

<sup>15</sup> Vgl. T, Introduction, Absätze 1-5; in Abs. 5 spricht Hume z. B. von der „ticious lingring method, which we have hitherto followed“.

<sup>16</sup> T, Introduction, Absatz 2; Original: „Amidst all this bustle ‘tis not reason, which carries the prize, but eloquence; and no man needs ever despair of gaining proselytes to the most extravagant hypothesis, who has art enough to represent it in any favourable colours. The victory is not gain’d by the men at arms, who manage the pike and the sword; but by the trumpeters, drummers, and musicians of the army.“ (Übs. angep.)

<sup>17</sup> Vgl. z. B.: „And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation. ’Tis no astonishing reflection to consider, that the application of experimental philosophy to moral subjects should come after that to natural at the distance of above a whole century; since we find in fact, that there was about the same interval betwixt the origins of these sciences; and that reckoning from Thales to Socrates, the space of time is nearly equal to that betwixt my Lord Bacon and some late philosophers in *England*, who have begun to put the science of man on a new footing, and have engaged the attention, and excited the curiosity of the public. So true it is, that however other nations may rival us in poetry, and excel us in some other agreeable arts, the improvements in reason and philosophy can only be owing to a land of toleration and of liberty.“ (T, Introduction, Absatz 7)

könnten nie über die Erfahrung hinausgehen und sollen uns davor hüten, uns einzubilden, es doch zu können.

Jede Hypothese, welche die letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur entdeckt haben will, sollte darum von vornherein als anmaßend und chimärisch zurückgewiesen werden.<sup>18</sup>

#### ***4.1.2 Wahre und falsche Philosophie im 4. Kapitel im Treatise***

Weitere methodologische und metaphilosophische Aussagen finden sich in den Abschnitten am Ende des ersten Buchs des *Treatise*, in denen es zunächst um den „Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ geht. Das letzte Kapitel der *Enquiry* nimmt einige dieser Gedanken wieder auf; ich beziehe mich im Folgenden allerdings nur auf den *Treatise*, da ich mich stark auf eine Interpretation von Donald Livingston stütze, die allein dieses Textstück zum Gegenstand hat.<sup>19</sup> Um Humes Äußerungen über philosophische Methode und insbesondere seine Unterscheidung zwischen „wahrer“ und „falscher“ Philosophie zu verstehen, muss ein komplexer Gedankengang nachvollzogen werden. Hume widmet sich in dem genannten Abschnitt der metaphysischen Frage nach der Natur unserer Perzeptionen, die man auch als Frage nach dem Verhältnis von Wahrnehmung und Geist zur (äußeren) Welt verstehen könnte. Livingston bezeichnet Humes Vorgehen mit guten Gründen als dialektisch: Hume diskutiert nämlich drei verschiedene Positionen zu dieser Frage, zeigt ihre spannungsreichen Verhältnisse zueinander auf, kritisiert alle als falsch oder inkohärent und verteidigt letztlich selbst eine vierte Haltung, die von anderer Art ist als die zuvor besprochenen Positionen. Ein Thema, an dem Hume sich in dem Abschnitt auf diese Weise abarbeitet, ist der Außenweltskeptizismus – allerdings scheint er sich gar nicht dafür zu interessieren, ob dieser wahr ist, denn gleich zu Beginn schreibt er:

Wir können wohl fragen: was für Ursachen veranlassen uns, an die Existenz von Körpern zu glauben. Dagegen wäre es umsonst zu fragen: Ob es Körper gibt oder nicht. Die Existenz der Körper ist ein Punkt, den wir allen unseren Überlegungen als feststehend voraussetzen müssen.<sup>20</sup>

Da Hume in den darauffolgenden Absätzen genau eine solche kausale Erklärung unseres Glaubens an die Existenz der Körper gibt, liegt die Vermutung nahe, dass er sich tatsächlich nur für die psychologische Frage interessiert und dass die Notwendigkeit der Überzeugung, von der er spricht, eine rein psychologische Notwendigkeit ist. Livingston weist allerdings zu Recht darauf hin, dass im Laufe von Humes Untersuchung epistemologische Fragen mitverhandelt werden; in

---

<sup>18</sup> T, Introduction, Absatz 8; Original: „[A]ny hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical.“

<sup>19</sup> Livingston 1984.

<sup>20</sup> T 1.4.2.1; Original: „We may well ask, *What causes induce us to believe in the existence of body?* but ‘tis vain to ask, *Whether there be body or not?* That is a point, which we must take for granted in all our reasonings.“

seiner Interpretation übergeht er zunächst die Kausalerklärung – in der Hume versucht, mithilfe von Prinzipien der Einbildungskraft das Zustandekommen unseres Glaubens an eine unabhängige und kontinuierliche Existenz von Gegenständen zu beschreiben – und wendet sich dem zu, was er für das zentrale epistemologische Thema der Abschnitte 1.4.2-4 hält: dem Status eines von ihm so genannten „gewöhnlichen“ oder „alltäglichen“ „Systems“ innerhalb unseres Weltverständnisses.<sup>21</sup> Ein Ziel von Livingstons Betrachtung ist es zu zeigen, dass eine phänomenalistische Interpretation von Hume, die traditionell eine große Rolle spielt, nicht haltbar ist. Ich werde im Folgenden diesen Gedankengang nachzeichnen.

#### **4.1.2.1 Eine Dialektik mit vier Stufen**

Hume zufolge sehen wir im Alltag keinen Unterschied zwischen unseren Wahrnehmungen<sup>22</sup> (*perceptions*) und den äußeren Gegenständen: Sie seien für uns ein und dasselbe. Das unterscheidet das Alltagssystem von typischen philosophischen Positionen. Hume schreibt:

Wir haben bereits bemerkt, dass die Philosophen freilich zwischen den Gegenständen und den Sinneswahrnehmungen (*perceptions of the senses*) unterscheiden, (so zwar, dass sie beide als koexistent und einander ähnlich betrachten,) dass aber diese Unterscheidung von den Menschen im allgemeinen gar nicht verstanden wird. Weil sie nur ein Ding sehen, können sie dem Gedanken einer zweifachen Existenz, einer Abbildung nicht zustimmen. In den Empfindungen selbst, wie sie uns durch das Auge und Ohr zufließen, erblicken sie die wahren ‚Gegenstände‘ und sind wenig geneigt, einzusehen, dass etwa diese Feder oder dieses Papier, die unmittelbar von uns wahrgenommen werden, etwas anderes nachbilden, das von ihnen verschieden, aber ihnen [doch wiederum] ähnlich sei.<sup>23</sup>

Hume will sich zum Zwecke der Untersuchung zunächst dem alltäglichen Sprachgebrauch anpassen, indem er auch annimmt,

dass es nur eine einzige Art des Existierenden gebe, die ich, ohne einen Unterschied zu machen, bald Gegenstand (*object*), bald Wahrnehmung (*perception*) nennen werde, je nachdem es meinem Zweck am besten zu entsprechen scheint. Ich verstehe unter beiden das, was der gemeine Mann meint, wenn er von einem Hut, einem Schuh, einem Stein oder einem beliebigen sonstigen Eindruck redet, der ihm durch seine Sinne zugeführt wird.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 12.

<sup>22</sup> Solange Hume unser Alltagsverständnis beschreibt, übersetze ich „perceptions“ als „Wahrnehmungen“; erst wenn der Ausdruck eine Rolle in philosophischen bzw. theoretischen Konzeptionen annimmt, benutze ich den Fachterminus „Perzeptionen“.

<sup>23</sup> T 1.4.2.31.; Original: „Now we have already observ’d, that however philosophers may distinguish betwixt the objects and perceptions of the senses; which they suppose co-existent and resembling; yet this is a distinction, which is not comprehended by the generality of mankind, who as they perceive only one being, can never assent to the opinion of a double existence and representation. Those very sensations, which enter by the eye or ear, are with them the true objects, nor can they readily conceive that this pen or paper, which is immediately perceiv’d, represents another, which is different from, but resembling it.“ (Übs. angep.)

<sup>24</sup> T 1.4.2.31.; Original: „In order, therefore, to accommodate myself to their notions, I shall at first suppose; that there is only a single existence, which I shall call indifferently *object* or *perception*, according as it shall seem best to suit my purpose, understanding by both of them what any common man means by a hat, or shoe, or stone, or

Soll Humes Überlegung plausibel sein, kann sie nicht als die These verstanden werden, dass wir im Alltag die Überzeugung haben, dass Wahrnehmungen<sup>25</sup> (*perceptions*) und Gegenstände identisch sind, denn eine solche Überzeugung haben wir sicher nicht. Stattdessen meint Hume wohl, dass wir im Alltag einfach keine Unterscheidung treffen zwischen demjenigen, was uns in der Wahrnehmung präsent ist, und äußeren Gegenständen, die wir als unabhängig von uns konzipieren.

Folglich gehen wir, so Hume, davon aus, dass unsere Wahrnehmungen (*perceptions*) selbst fortdauernd und unabhängig existieren – ausgelöst werde das u. a. dadurch, dass sich viele Wahrnehmungen so sehr ähneln, dass wir sie für dieselben halten; daher glaube ich demzufolge also, dass die Wahrnehmung von der Staatsbibliothek, die ich heute habe – und nicht von der Staatsbibliothek selbst unterscheide –, dieselbe ist wie diejenige, die ich gestern gehabt habe. Allerdings unterscheiden wir zwischen solchen Wahrnehmungen und anderen wie z. B. Schmerzen, die wir natürlicherweise nicht als unabhängig und fortdauernd existierend auffassen. Dieses System ist in sich kohärent, funktioniert aber Hume zufolge nur, solange wir nicht es nicht kritisch hinterfragen.<sup>26</sup> Folgende Experimente zeigen nämlich Hume zufolge, dass „unsere Wahrnehmungen (*perceptions*) keine [von uns] unabhängige Existenz besitzen.“<sup>27</sup>:

Wenn wir mit dem Finger auf das eine Auge drücken, so erscheinen sofort alle Gegenstände doppelt; in dem einen der Doppelbilder erscheinen zugleich die Gegenstände aus ihrer gewöhnlichen und natürlichen Lage herausgerückt. Nun können wir unmöglich beiden Perzeptionen (*perceptions*) eine dauernde Existenz zuschreiben. Beide sind aber von gleicher Beschaffenheit.<sup>28</sup>

Hier haben wir es mit einer Variante des bekannten Arguments von der Illusion zu tun, das auf der These beruht, dass sich eine echte Wahrnehmung und eine bloße Illusion oder Einbildung

---

any other impression, convey'd to him by his senses. I shall be sure to give warning, when I return to a more philosophical way of speaking and thinking.“

<sup>25</sup> Siehe Fußnote 22.

<sup>26</sup> Vgl. T 1.4.2.36: „The persons, who entertain this opinion concerning the identity of our resembling perceptions, are in general all the unthinking and unphilosophical part of mankind, (that is, all of us, at one time or other) and consequently such as suppose their perceptions to be their only objects, and never think of a double existence internal and external, representing and represented. The very image, which is present to the senses, is with us the real body; and 'tis to these interrupted images we ascribe a perfect identity. But as the interruption of the appearance seems contrary to the identity, and naturally leads us to regard these resembling perceptions as different from each other, we here find ourselves at a loss how to reconcile such opposite opinions. The smooth passage of the imagination along the ideas of the resembling perceptions makes us ascribe to them a perfect identity. The interrupted manner of their appearance makes us consider them as so many resembling, but still distinct beings, which appear after certain intervals.“

<sup>27</sup> T 1.4.2.45: „I will be proper to observe a few of those experiments, which convince us, that our perceptions are not possess of any independent existence.“

<sup>28</sup> T 1.4.2.45; Original: „When we press one eye with a finger, we immediately perceive all the objects to become double, and one half of them to be remov'd from their common and natural position. But as we do not attribute a continu'd existence to both these perceptions, and as they are both of the same nature, we clearly perceive, that all our perceptions are dependent on our organs, and the disposition of our nerves and animal spirits.“

subjektiv nicht unterscheiden lassen. Wenn Hume beide gleichermaßen als „perceptions“ bezeichnet, ist dieser Ausdruck nun mit dem Fachterminus „Perzeption“ zu übersetzen, denn eine bloße Einbildung wird alltagssprachlich nicht „Wahrnehmung“ genannt. Hume schließt aus seinem „Experiment“:

Dies nun zwingt uns alle unsere Perzeptionen (*perceptions*) als von unseren Sinneswerkzeugen und dem Zustand unserer Nerven und Lebensgeister abhängig zu betrachten. Dieser Gedanke wird bestätigt durch die scheinbare Vergrößerung und Verkleinerung von Gegenständen bei Änderung ihrer Entfernung von unserem Auge; ebenso durch die scheinbaren Veränderungen der Gestalt, durch die Veränderungen der Farbe und sonstigen Eigenschaften bei Krankheiten und körperlichen Verstimmungen; schließlich durch eine unendliche Anzahl anderer Erfahrungstatsachen von gleicher Art. Alles dies überzeugt uns, dass unsere sinnlichen Perzeptionen [nun gemeint: die Gegenstände] keine gesonderte und unabhängige Existenz besitzen.<sup>29</sup>

Da wir Hume zufolge an dieser Stelle noch keine Unterscheidung zwischen unseren Wahrnehmungen und unabhängig existierenden Gegenständen getroffen haben, scheint sich aus dieser Überlegung die philosophische Theorie des Phänomenalismus zu ergeben: Alles, wovon wir Kenntnis haben, sind unsere eigenen Perzeptionen; diese sind allerdings vollständig abhängig von uns: Sie existieren nur so lange, wie sie von uns wahrgenommen werden, sind unzusammenhängend und unterbrochen; dementsprechend müssten wir den Glauben daran aufgeben, dass es in der Welt Gegenstände mit einer dauernden Existenz gibt.<sup>30</sup> Will Hume eine solche phänomenalistische Position vertreten? Livingston stellt fest, dass Hume in Bezug auf diese Position noch nicht einmal fragt, ob sie wahr ist. Stattdessen fände er sie sachlich absurd und betrachte sie als eine erste Stufe in einem längeren Überlegungsprozess. Livingston schreibt:

He presents phenomenalism, rather, as the first stage of consciousness as it emerges from the cocoon of the popular system into the brave new world of philosophical reflection. And what he finds remarkable is that, except for ‘a few extravagant sceptics,’ philosophers do not take phenomenalism seriously at all, and even the skeptics ‘maintain’d that opinion in words only, and were never able to bring themselves sincerely to believe it’.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> T 1.4.2.45; Original: „[W]e clearly perceive, that all our perceptions are dependent on our organs, and the disposition of our nerves and animal spirits. This opinion is confirm’d by the seeming encrease and diminution of objects, according to their distance; by the apparent alterations in their figure; by the changes in their colour and other qualities from our sickness and distempers; and by an infinite number of other experiments of the same kind; from all which we learn, that our sensible perceptions are not possess of any distinct or independent existence.“

<sup>30</sup> Siehe T 1.4.2.50: „The imagination naturally runs on in this train of thinking. Our perceptions are our only objects: Resembling perceptions are the same, however broken or uninterrupted in their appearance: This appealing interruption is contrary to the identity: The interruption consequently extends not beyond the appearance, and the perception or object really continues to exist, even when absent from us: Our sensible perceptions have, therefore, a continued and uninterrupted existence. But as a little reflection destroys this conclusion, that our perceptions have a continued existence, by shewing that they have a dependent one, it would naturally be expected, that we must altogether reject the opinion, that there is such a thing in nature as a continued existence, which is preserved even when it no longer appears to the senses.“ Vgl. Livingston 1984, S. 13.

<sup>31</sup> Livingston 1984, S. 13, Hume-Zitate: T 1.4.2.50.

Es ist nicht möglich, an diese Theorie zu glauben, weil wir natürlicherweise eine äußere Welt allgemein zugänglicher Gegenstände annehmen – keine philosophische Argumentation kann uns davon abbringen. Diese „natürlichen Prinzipien“ werden von Hume mehrfach hervorgehoben.<sup>32</sup> Es ergibt sich damit ein Konflikt zwischen dieser naturgegebenen Sicht und der phänomenalistischen philosophischen Position; die Lösung dieser dialektischen Spannung wird in einer dritten Theorie gesehen: der „Lehre der zweifachen Existenz“. Hume schreibt:

Um diesem Kampf zu entinnen, machen wir eine neue Annahme, die den Forderungen der Vernunft sowohl wie der Einbildungskraft zu genügen scheint. Dies nun ist die philosophische Annahme einer zweifachen Existenz, der Existenz der Perzeptionen und der Existenz der Gegenstände. Diese Annahme befriedigt unsere Vernunft, sofern sie die von uns abhängigen Perzeptionen unterbrochen und verschieden sein lässt, und ist zu gleicher Zeit der Einbildungskraft konform, sofern sie etwas anderem, das wir nun als den ‚Gegenstand‘ bezeichnen, eine dauernde Existenz zuschreibt.<sup>33</sup>

Diese philosophische Konzeption scheint jetzt völlig unabhängig vom gewöhnlichen System zu sein: Übrig bleibt davon allein die bloß formale Idee einer öffentlichen Welt, die aber gar keinen Wahrnehmungsinhalt mehr hat: Die angenommenen fortdauernd existierenden Gegenstände sind ja etwas von unseren Perzeptionen vollständig verschiedenes; wie beide im Zusammenhang stehen, ist unklar.<sup>34</sup> Wesentlich für die Konzeption ist allerdings, dass sie allein aus dem Konflikt zwischen gewöhnlichem System und philosophischer Überlegung entstanden ist – es handelt sich um eine „Fiktion“, die wir erfinden, um die beiden Kontrahenten zu versöhnen; es ist Hume zufolge der scheußliche Sprössling zweier entgegengesetzter Voraussetzungen (*the monstrous offspring of two principles, which are contrary to each other*).<sup>35</sup> Anstatt tatsächlich eine Lösung bereitzustellen, erbt die Konzeption aber letztlich die Probleme der gewöhnlichen Sicht: Wenn unsere Perzeptionen von uns abhängig, unzusammenhängend und ohne dauernde Existenz sind, wie es die Experimente zeigen sollen, dann können wir von diesen nicht auf unabhängige Gegenstände schließen. Mehr noch, wir können uns solche unabhängigen Gegenstände gar nicht mal vorstellen, sofern sie etwas völlig anderes sein sollen als das, was uns in der Wahrnehmung

---

<sup>32</sup> Z. B. T 1.4.2.52.

<sup>33</sup> T 1.4.2.52; Original: „In order to set ourselves at ease in this particular, we contrive a new hypothesis, which seems to comprehend both these principles of reason and imagination. This hypothesis is the philosophical one of the double existence of perceptions and objects; which pleases our reason, in allowing, that our dependent perceptions are interrupted and different; and at the same time is agreeable to the imagination, in attributing a continu'd existence to something else, which we call *objects*.“ (Übs. angep.)

<sup>34</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 14.

<sup>35</sup> Vgl. T 1.4.2.52.

präsent ist.<sup>36</sup> Folgende Konsequenz ergibt sich im Hinblick auf die Lehre der zweifachen Existenz:

Aber unser philosophisches System [der zweifachen Existenz] unterliegt schließlich denselben Schwierigkeiten; es ist überdies mit der Ungereimtheit (*absurdity*) behaftet, dass es die gewöhnlichen Annahmen (*vulgar suppositions*) zu gleicher Zeit leugnet und bestätigt.<sup>37</sup>

Hume meint, mit diesen drei Systemen alle möglichen Optionen ausgeschöpft zu haben. Alle drei der geschilderten Positionen – gewöhnliches System, Phänomenalismus, Doktrin der zweifachen Existenz – sind Hume in der Sekundärliteratur zugeschrieben worden.<sup>38</sup> Ich halte allerdings Livingstons Argumentation für überzeugend, nach der er keines davon vertreten wollte. Hume sagt selbst am Ende des Abschnitts, dass in keinem System eine kohärente Erklärung davon gegeben werden könne, worin das Wahrnehmen besteht.<sup>39</sup> Hume vertritt also nicht eine der drei Optionen.<sup>40</sup> Livingston schreibt:

The fact is that Hume is not, in section ii, working out a theory of how perceptions are related to the mind and to the external world. Rather he is examining claims about perceptions locked into contrary metaphysical systems of experience. His main concern is to exhibit the rationale of these systems and their dialectical relation to each other. [...] The conclusion of the analysis is skeptical. Metaphysical thinking about the ultimate nature of perceptions is antinomic: there is and can be no coherent account of the nature of perceptions and their relation to the world.”<sup>41</sup>

Interessanterweise charakterisiert Hume den skeptischen Zweifel, der die dialektische Entwicklung antreibt, als „eine Krankheit“.

Dieser skeptische Zweifel in bezug auf die Vernunft sowohl als auf die Sinne, ist eine Krankheit, die niemals vollkommen geheilt werden kann, sondern immer wiederkehren muss, mögen wir sie noch so oft vertreiben und bisweilen von ihr geheilt scheinen.<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> „Philosophers deny our resembling perceptions to be identically the same, and uninterrupted; and yet have so great a propensity to believe them such, that they arbitrarily invent a new set of perceptions, to which they attribute these qualities. I say, a new set of perceptions: For we *may well suppose* in general, but ’tis impossible for us distinctly to conceive, objects to be in their nature any thing but exactly the same with perceptions. What then can we look for from this confusion of groundless and extraordinary opinions but error and falshood? And how can we justify to ourselves any belief we repose in them?“ (T 1.4.2.56)

<sup>37</sup> T 1.4.2.56; Original: „And as to our philosophical one [system], ’tis liable to the same difficulties; and is over-and-above loaded with this absurdity, that it at once denies and establishes the vulgar supposition.“ (Übs. angep.)

<sup>38</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 15.

<sup>39</sup> „’Tis impossible upon any system to defend either our understanding or senses; and we but expose them farther when we endeavour to justify them in that manner. As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it.“ (T 1.4.2.57)

<sup>40</sup> Dass er auch den Phänomenalismus nicht vertritt, wird weiterhin daraus deutlich, dass er die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten mit dem Argument kritisiert, sie führte letztlich zum Phänomenalismus, und das als Reduktio dieser Unterscheidung ansieht. (Vgl. T 1.4.4, Livingston 1984, S. 18)

<sup>41</sup> Livingston 1984, S. 15.

<sup>42</sup> T 1.4.2.57; Original: „This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cur’d, but must return upon us every moment, however we *may* chace it away, and sometimes *may* seem entirely free from it.“

Abhilfe wird Hume zufolge nicht durch philosophisches Nachdenken irgendeiner Art geschaffen, sondern allein durch das Einstellen des Nachdenkens.<sup>43</sup> Der Abschnitt „Vom Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ endet mit den Sätzen:

Ich setze dementsprechend aufs Bestimmteste voraus, dass jeder meiner Leser, was immer seine Meinung in diesem gegenwärtigen Augenblick sein mag, nach einer Stunde überzeugt sein wird, es gebe eine äußere und eine innere Welt. Dies ist auch die Voraussetzung, von der ich ausgehe, wenn ich im Folgenden, ehe ich mich zu einer eingehenden Untersuchung unserer Eindrücke wende, noch einige allgemeine Systeme prüfe, die in der alten und neuen Philosophie betreffs dieser beiden Welten aufgestellt worden sind. Vielleicht wird sich am Schluss zeigen, dass diese Betrachtung von dem Zweck, den wir hier verfolgen, nicht allzu weit abliegt.<sup>44</sup>

Livingston erkennt darin die These, dass das gewöhnliche System, in dem wir natürlicherweise davon ausgehen, dass es eine äußere und eine innere Welt gibt, für unser Verständnis der Welt eine transzendente Rolle spielt. Die Autorität dieser Annahme schöpfe sich nicht daraus, dass sie sich rechtfertigen ließe, sondern daraus, dass sie eine notwendige Voraussetzung für unser Nachdenken bilde und wir alle Perzeptionen innerhalb dieses begrifflichen Rahmens von Außenwelt und Innenwelt interpretierten.<sup>45</sup> Zu dieser Einsicht sollen wir – so Livingstons Interpretation von Hume – gerade durch die dialektische Analyse der drei Systeme gelangen. Die Lehre aus dieser Analyse sei, so Livingston, dass philosophisches Denken als ein Denken angesehen werden kann, das versucht, sich von den Einschränkungen des gewöhnlichen Systems zu emanzipieren, darin aber nur teilweise erfolgreich sein kann, da keine der philosophischen Positionen eine kohärente Alternative zu dem gewöhnlichen System anbieten kann.<sup>46</sup> Allerdings fallen wir eben nach dem Durchgang durch die drei Systeme nicht einfach auf die ursprüngliche Konzeption zurück – da diese wesentlich unreflektiert ist, ist das auch gar nicht möglich. Der Phänomenalismus und die Doktrin der zweifachen Existenz eröffnen eine bestimmte Perspektive auf unsere Wahrnehmung, in der wir zwischen unseren Perzeptionen und den äußeren Gegenständen so unterscheiden können, wie es im gewöhnlichen System noch nicht möglich war

---

<sup>43</sup> „As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and inattention alone can afford us any remedy.“ (T 1.4.2.57)

<sup>44</sup> T 1.4.2.57; Original: „For this reason I rely entirely upon them; and take it for granted, whatever *may* be the reader’s opinion at this present moment, that an hour hence he will be persuaded there is both an external and internal world; and going upon that supposition, I intend to examine some general systems both ancient and modern, which have been propos’d of both, before I proceed to a more particular enquiry concerning our impressions. This will not, perhaps, in the end be found foreign to our present purpose.“ (Übs. angep.)

<sup>45</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 15.

<sup>46</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 16.

– sie stellen die Rede von Perzeptionen, Ideen, Eindrücken usw. erst bereit, die für eine kritische Auseinandersetzung mit der Welt natürlich zentral ist.<sup>47</sup>

Diese Perspektive, die sich aus der Dialektik der drei Systeme auf einer anderen Ebene eröffnet, kann Livingston zufolge als die Perspektive der „wahren Philosophie“ betrachtet werden, die mit „falscher Philosophie“ kontrastiert wird, zu der Phänomenalismus und die Doktrin der zweifachen Existenz gerechnet werden können. Diese Unterscheidung findet sich im Abschnitt „Von der antiken Philosophie“ der ebenso wie der darauffolgende „Von der modernen Philosophie“ in engem Zusammenhang mit dem zuvor besprochenen Abschnitt steht. Hume beschreibt den dialektischen Prozess:

Wenn wir genauer zusehen, so können wir hier eine Stufenfolge von drei Anschauungen (*opinions*) statuieren, die sich entsprechend dem Grade von vernünftiger Einsicht und Wissen, dessen sich ihre Vertreter erfreuen, eine über die andere erheben. Es sind dies: die gewöhnliche Meinung, die Meinung der falschen Philosophie und die der wahren. Bei näherer Untersuchung ergibt sich, dass die wahre Philosophie den gewöhnlichen Anschauungen (*sentiments*) näher kommt als denjenigen, die einer fehlerhaften Wissenschaft entstammen (*those of a mistaken knowledge*).<sup>48</sup>

Humes Charakterisierung der falschen Philosophie ist in unserem Zusammenhang besonders interessant. Hume benutzt die zuvor geschilderte Dialektik zur Interpretation der Irrtümer der Philosophiegeschichte und distanziert sich damit von der gesamten Tradition. Die Lehre der zweifachen Existenz ist seiner Darstellung nach nicht nur eine moderne Idee, sondern Ausdruck einer andauernden Tendenz der philosophischen Einbildungskraft, Wahrnehmungen als bloße Erscheinungen aufzufassen und Gegenständen, die allein Wirklichkeit beanspruchen könnten, gegenüberzustellen.<sup>49</sup> Diese Tendenz wird von Hume wie eine pathologische, krankhafte Neigung beschrieben, wie eine Art Zwangsstörung, so dass die Idee einer Therapie sehr nahe liegt.<sup>50</sup> Livingston schreibt:

---

<sup>47</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 16: „The solid achievement of phenomenalism and the system of double existence is the idea of an interior world of perceptions, an idea that was not part of the essentially unreflective and outward-looking popular system.“

<sup>48</sup> T 1.4.3.9; Original: „In considering this subject we may observe a gradation of three opinions, that rise above each other, according as the persons, who form them, acquire new degrees of reason and knowledge. These opinions are that of the vulgar, that of a false philosophy, and that of the true; where we shall find upon enquiry, that the true philosophy approaches nearer to the sentiments of the vulgar, than to those of a mistaken knowledge.“ (Übs. angep.)

<sup>49</sup> Livingston 1984, S. 21.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. T 1.4.4.1-2: „One who concludes somebody to be near him, when he hears an articulate voice in the dark, reasons justly and naturally; tho' that conclusion be deriv'd from nothing but custom, which infixes and inlivens the idea of a human creature, on account of his usual conjunction with the present impression. But one, who is tormented he knows not why, with the apprehension of spectres in the dark, may, perhaps, be said to reason, and to reason naturally too: But then it must be in the same sense, that a malady is said to be natural; as arising from natural causes, tho' it be contrary to health, the most agreeable and most natural situation of man. The opinions of the antient philosophers, their fictions of substance and accident, and their reasonings concerning substantial forms and occult qualities, are like the spectres in the dark, and are deriv'd from principles,

Hume shows in these sections how the history of ancient and modern philosophy may be seen as almost neurotic compulsive behavior whereby men reenact over and over again some traumatic primordial experience.<sup>51</sup>

Die Lehre der zweifachen Existenz führt aber in Absurdität, weil sie das gewöhnliche System gleichzeitig negiert und voraussetzt. Das Kernproblem falscher Philosophie hängt eng damit zusammen: Das philosophische Nachdenken verstrickt sich deshalb in Widersprüche, weil es versucht, sich vollständig von der Alltagswelt und den natürlichen Überzeugungen zu emanzipieren und autonom zu sein – dieses „Autonomieprinzip“ ist in Livingstons Interpretation letztlich der Motor der dialektischen Entwicklung und des Skeptizismus.

Philosophy conceived as an autonomous and ultimate inquiry leads to absurdity. On the autonomy principle, philosophical understanding is constituted by standards totally different from those employed in common life. We are necessarily carried ‘into speculations without the sphere of common life’. Thinking of this sort ‘opens a world of its own, and presents us with scenes, and beings, and objects, which are altogether new’. The world of metaphysical reflection contains not only the demons and angels of superstition but also the ‘substantial forms’, ‘horror of a vacuum’, and other occult qualities of the ancient philosophers. Nor is the matter improved among modern philosophers. An object of common life such as a table is transformed by the ‘monstrous’ modern doctrine of ‘double existence’ into two sets of entities, one a set of sensory entities existing in the mind of the perceiver but connected in some way to another set of entities having no sensory qualities.<sup>52</sup>

Eine solche Philosophie führt notwendigerweise zu einer vollständigen Entfremdung vom alltäglichen Leben (*common life*).<sup>53</sup> Radikaler Skeptizismus, eine „philosophische Melancholie“ und „Delirium“ (*delirium*) sind die Folge, aus der dann nur eine Rückkehr in das normale Leben wieder befreit.<sup>54</sup>

Es gibt nun aber nicht nur die Wahl zwischen falscher Philosophie und gar keiner, sondern das, was Hume als die wahre Philosophie bezeichnet, schafft es, nicht in radikalen Skeptizismus zu verfallen – indem sie das Autonomieprinzip aufgibt. Denn das ist für die Misere verantwortlich:

---

which, however common, are neither universal nor unavoidable in human nature. The *modern philosophy* pretends to be entirely free from this defect, and to arise only from the solid, permanent, and consistent principles of the imagination. Upon what grounds this pretension is founded must now be the subject of our enquiry.“

<sup>51</sup> Livingston 1984, S. 21; auf ähnliche Weise interpretiert auch Allison den Abschnitt im Kapitel „Hume’s Therapeutic Natural History of Philosophy Compared with Kant’s Philosophical Therapy“ (Allison 2008, Kap. 10).

<sup>52</sup> Livingston 1984, S. 23.

<sup>53</sup> I am first affrighted and confounded with that forelorn solitude, in which I am plac’d in my philosophy, and fancy myself some strange uncouth monster, who not being able to mingle and unite in society, has been expell’d all human commerce, and left utterly abandon’d and disconsolate. Fain wou’d I run into the crowd for shelter and warmth; but cannot prevail with myself to mix with such deformity.

<sup>54</sup> Vgl. die „Conclusion“ zum ersten Buch des Treatise, T 1.4.7.9: „Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras. I dine, I play a game of back-gammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hours’ amusement, I wou’d return to these speculations, they appear so cold, and strain’d, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther.“

Ich habe bereits gezeigt, dass der Verstand, wenn er für sich allein und nach seinen allgemeinsten Prinzipien tätig ist, sich gegen sich selbst wendet, und jede Gewissheit zerstört, in der Philosophie wie im alltäglichen Leben.<sup>55</sup>

Das System des alltäglichen Lebens, die naturgegebenen Überzeugungen, müssen daher immer vorausgesetzt werden, von denen sich das Nachdenken ohnehin nicht emanzipieren kann – weshalb die Autonomie, die das Autonomie-Prinzip fordert, tatsächlich gar nicht mal erreicht werden kann. Die Philosophie benötigt immer die „grobe erdige Mischung“ (*gross earthy mixture*) des alltäglichen Lebens.<sup>56</sup> Diese Voraussetzung impliziert aber nicht, dass die Philosophie nicht kritisch die Inhalte der alltäglichen Weltanschauung reflektieren könnte. Einzelne Überzeugungen können immer hinterfragt und kritisiert werden; eine vollständige Distanzierung zum Zwecke der Überprüfung ist aber nicht möglich. Livingston schreibt:

The principles and maxims of common life are internal to our thinking and cannot be abandoned without abandoning thought itself. What we can do is become self-conscious of the practices of common life, codify these, discover their rationale, order them into systems, and correct them by reference to their coherence with other practices.<sup>57</sup>

Zum Beleg zitiert Livingston eine Stelle aus der *Enquiry*:

Philosophische Entscheidungen sind weiter nichts als die in Regeln gebrachten und berichtigten Reflexionen des alltäglichen Lebens.<sup>58</sup>

Es ist letztlich diese wahre Philosophie, die am Ende des dialektischen Prozesses stehen soll: Sie ist auf einer anderen Ebene als die drei zuvor diskutierten Systeme, weil sie selbst gar keine metaphysischen Thesen enthält. Sie liefert keine Theorie der Wahrnehmung, sondern eigentlich nur eine Methode: Philosophisches Nachdenken soll sich innerhalb der Lebenswelt bewegen und keine autonome, unabhängige Position anstreben, von der aus die Gesamtheit der alltäglichen Überzeugungen bewertet werden könnten.

In gewissem Sinn ist auch diese Position noch skeptisch: Sie geht davon aus, dass sich zu wesentlichen philosophischen Fragen keine befriedigende Antwort mithilfe des Verstandes

---

<sup>55</sup> T 1.4.7.7; Original: „I have already shewn, that the understanding, when it acts alone, and according to its most general principles, entirely subverts itself, and leaves not the lowest degree of evidence in any proposition, either in philosophy or common life.“

<sup>56</sup> „I wish we cou'd communicate to our founders of systems, a share of this gross earthy mixture, as an ingredient, which they commonly stand much in need of, and which wou'd serve to temper those fiery particles, of which they are compos'd.“ (T 1.4.7.14)

<sup>57</sup> Livingston 1984, S. 24.

<sup>58</sup> EHU 12,25; Original: „[P]hilosophical decisions are nothing but the reflections of common life, methodized and corrected.“ (Übs. angep.)

finden lässt. Hume nennt diese Ansicht „mitigated skepticism“ und identifiziert sich am Ende der *Enquiry* mit ihr.<sup>59</sup>

Einiges in dieser Darstellung erinnert an Wittgensteins Methode; gleichwohl gibt es natürlich wichtige Unterschiede. Im nächsten Abschnitt möchte ich einige Schlussfolgerungen aus der eben gegebenen Darstellung ziehen.

#### **4.1.2.2 Falsche, wahre und therapeutische Philosophie**

Humes Charakterisierung der falschen Philosophie und insbesondere seine Darstellung der Dialektik verschiedener Systeme – sowohl als solche als auch in ihren Ausformungen in der Philosophiegeschichte – zeigen, dass Hume sein Unternehmen nicht nur als eine Auseinandersetzung mit bestimmten Sachfragen gesehen hat, bei der es darum ginge, Thesen und Argumente gegeneinander abzuwägen und zur plausibelsten Antwort auf eine klar verständliche Frage zu gelangen. Stattdessen muss der Philosoph sich mit Neigungen, Denktendenzen und Überlegungsprozessen auseinandersetzen, die von Hume selbst als „Krankheiten“ und ähnlich wie psychische Störungen beschrieben werden. Hier besteht also eine deutliche Parallele zu Wittgensteins Zugang zur Philosophie.

Dass Hume als Fazit aus seiner Auseinandersetzung mit dem „Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ selbst keine metaphysische Theorie der Wahrnehmung vorschlägt, sondern das Projekt einer Theoriebildung aufgibt, um eine Haltung *ohne* metaphysische Festlegungen einzunehmen, kann mit Wittgensteins antitheoretischer Haltung in Bezug auf philosophische Fragen verglichen werden.

Angestrebt wird von beiden nicht *die* eine wahre Theorie, die über allen Zweifel erhaben die ganze Welt erklärt, sondern ein besseres Verständnis verschiedener Teilphänomene innerhalb der Alltags- und Lebenswelt, die philosophische Probleme aufwerfen.

Des Weiteren finden sich auch zu der Idee, dass Probleme dadurch zustande kommen, dass das Nachdenken einem Autonomie-Prinzip folgt, d. h. meint, von einer Position von außerhalb der Alltagswelt alle darin verwurzelten Überzeugungen überprüfen zu können, Parallelen in Wittgensteins Konzeption. Der Gegensatz von „alltäglicher“ und „metaphysischer“ Verwendung von Wörtern spielt für Wittgenstein eine wichtige Rolle; er hält es für unmöglich, einen Standpunkt außerhalb der alltäglichen sprachlichen Praktiken einzunehmen, und sieht die

---

<sup>59</sup> Siehe EHU 12, Teil III, und Kapitel 7 dieser Arbeit.

Aufgabe des Philosophen darin, die Regeln übersichtlich zu machen, die unseren alltäglichen Gebrauch von Wörtern leiten – nur so könnten wir die entsprechenden Phänomene verstehen.

Die Unterschiede zwischen Wittgensteins und Humes Zugang sollen auch deutlich werden. Erstens gibt es bei Hume keinen Hinweis darauf, dass er die Alltagswelt aufgrund ihrer Rolle für die *Sprache* bzw. für die *Bedeutung* philosophisch wichtiger Begriffe für unhintergebar hält. Stattdessen meint er, sie hätte ihre Autorität durch bestimmte Mechanismen der Einbildungskraft, die außerhalb unserer rationalen Kontrolle bestimmte Überzeugungen in uns hervorbringen.

Zweitens scheint Hume an manchen Stellen daraus abzuleiten, dass die falsche Philosophie letztlich nicht allein mit philosophischen Mitteln bzw. durch Nachdenken irgendeiner Art überwunden werden kann. Stattdessen setzt sich irgendwann „die Natur“ einfach durch, wenn wir mit dem Nachdenken aufhören, um uns wieder den alltäglichen Dingen des Lebens zu widmen. Die Probleme würden in einer solchen Konzeption nicht wirklich aufgelöst, sondern nur unterdrückt und verdrängt. So erklärt sich, dass Hume im Hinblick auf die Außenwelt – zumindest im *Treatise* – in gewisser Hinsicht Skeptiker bleibt. Seine Sicht ist insgesamt negativer, insofern er es doch als eine Art Mangel auffasst, dass der Verstand sich nicht vom System der Alltagswelt emanzipieren kann. Metaphysisches Wissen hält er zwar für unerreichbar für Menschen, sieht den Grund dafür aber eher in unseren begrenzten Fähigkeiten. Er kritisiert nicht bereits die metaphysische Fragestellung. Bei Wittgenstein dagegen wird die Vorstellung, es könnte ein solches Wissen und klar verständliche metaphysische Fragen geben, selbst als ein Resultat problematischer Denktendenzen aufgefasst.

Allerdings können auch Hume zufolge bestimmte philosophische Überlegungen quasi den metaphysischen Neigungen vorbeugen bzw. dafür sorgen, dass man weniger leicht auf solche Spekulationen hereinfällt: Diesem Zweck dient die positive Untersuchung und Anatomie des Verstandes, deren Methodologie Gegenstand des nächsten Abschnitts ist.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle meines Erachtens sagen, dass Hume in den besprochenen Passagen eine Konzeption von Philosophie vertritt, in der eine bestimmte Art von Kritik an anderen philosophischen Positionen und Herangehensweisen eine zentrale Rolle spielt. Das Projekt trägt deutlich therapeutische Züge. Obgleich, wie ich gesagt habe, eine skeptische Perspektive eine größere Rolle spielt als bei Wittgenstein und skeptische Zweifel nicht letztgültig ausgeräumt werden, lässt sich Humes Konzeption nicht als skeptizistisch beschreiben. Stattdessen bringt Hume unter dem Begriff einer „wahren Philosophie“ eine alternative, positive

Herangehensweise vor, für die eine unhintergehbare Verankerung in der Alltagswelt zentral ist. Ich betrachte Humes positives Projekt im nächsten Abschnitt. Bevor ich dazu übergehe, ist noch eine Ergänzung nötig.

#### **4.1.2.3 Humes Perceptions**

Livingstons Interpretation des Abschnitts „Vom Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ ist von mir ziemlich ausführlich dargestellt worden. Ich stimme seiner Deutung von Humes Konzeption der Dialektik der drei Systeme sowie der Unterscheidung von falscher und wahrer Philosophie zu. Bei Livingston fungiert allerdings diese Interpretation als Einstieg in eine Gesamtdeutung der humeschen Philosophie. Insbesondere meint er, der Begriff „perception“ würde erst in diesem Abschnitt des *Treatise* seine eigentliche Bedeutung erhalten: Hume verstünde unter „perceptions“ etwas grundsätzlich anderes als seine Vorgänger wie z. B. Locke, nämlich keine bildlich konzipierten, privaten, aus der Wahrnehmung stammenden Vorstellungen.<sup>60</sup> Dieser These stimme ich nicht zu.

Es ist zwar in der Tat wahr, dass aus der Untersuchung in „Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ folgen *müsste*, dass Wahrnehmungen – um wieder den alltäglichen Ausdruck zu benutzen – keine Vorstellungen mit solchen Eigenschaften sein können: Schließlich fangen ja die philosophischen Probleme gerade an der Stelle an, an der diese Annahme gemacht wird. Meines Erachtens ist diese Idee, dass wir beim Wahrnehmen mit solchen Vorstellungen konfrontiert sind, ein Paradebeispiel für eine philosophische Konzeption, die durch problematische Denktendenzen zustandekommt und therapiert gehört.<sup>61</sup> Eine nachhaltigere therapeutische Auflösung der ganzen dialektischen Problematik wäre durch eine Kritik dieser Art zu erreichen. Im Hinblick auf das Problem der Außenwelt müsste sich eine Konzeption der folgenden Art ergeben: Wir müssen natürlicherweise davon ausgehen, dass eine Außenwelt existiert. Ebenso natürlicherweise unterscheiden wir unsere Innenwelt mit Gefühlen, Affekten usw. von dieser Außenwelt. Begriffe wie „Wahrnehmung“ („perception“ im Alltagsgebrauch) spielen wichtige Rollen, dienen z. B. der Kritik, da sie die Unterscheidung von korrekten und illusorischen Wahrnehmungen ermöglichen. Man muss sich allerdings vor der problematischen Denktendenz hüten, die Begriffe als Bezeichnungen für geistige *Gegenstände* misszuverstehen. Eine sorgfältige Betrachtung ihrer Verwendungsregeln zeigt das.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Vgl. Livingston 1984, S. 44 ff.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Fischer 2010.

<sup>62</sup> Sie ergibt z. B., dass das Kriterium für das Vorliegen einer Wahrnehmung (oder Erinnerung oder Überzeugung) nicht das Vorliegen eines Gegenstandes im Geist ist, sondern u. a. bestimmte Verhaltensweisen. Vgl. auch Flage 1990.

Es scheint mir aber ziemlich klar zu sein, dass Hume eine solche Kritik *nicht* vornimmt und das Wort „perception“ *trotz* der dadurch hervorgerufenen Probleme – die er ja in einigem Umfang in dem betreffenden Abschnitt selbst erkennt – als Bezeichnung bildchenartiger privater Vorstellungen gebraucht. So führt er es zu Beginn von *Treatise* und *Enquiry* ein, wie ich im nächsten Kapitel darstellen werde – es wäre sehr verwunderlich, wenn er die eigentliche Bedeutung erst zweihundert Seiten später erläutern würde.<sup>63</sup> Auch in dem Kapitel „Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ selbst verwendet er den Begriff in dieser Weise (als Bezeichnung für bildchenartige Vorstellungen) innerhalb seiner kausalen Erklärung davon, wie unser Glauben an die Außenwelt zustandekommt. Die grundlegenden metaphilosophischen und methodologischen Einsichten des Abschnitts haben Hume meines Erachtens nicht zu einer Aufgabe der Perzeptionstheorie geführt, obwohl er diese eigentlich als ein Paradebeispiel falscher Philosophie hätte erkennen können. Dafür gehörten die Grundannahmen dieser Theorie vielleicht zu sehr zum philosophischen Common Sense seiner Epoche.

## ***4.2 Grundhaltung und Konkretisierung***

Seit Kemp Smiths zweiteiligen Aufsatz wird weitgehend anerkannt, dass Hume keineswegs alle Erkenntnisansprüche negieren will, sondern seine Kritik sich nur gegen bestimmte Arten von philosophischen Thesen und Theorien richtet. Ihm wird entsprechend auch ein eigenes positives oder konstruktives Projekt zugeschrieben. Es wird dabei typischerweise davon ausgegangen, dass dieses positive Projekt in der Entwicklung einer naturalistischen Theorie des Menschen und der Welt besteht, d. h. dass es Hume darum geht, mithilfe einer an den Naturwissenschaften orientierten Methode zu (Kausal-)Erklärungen der philosophisch interessanten Phänomene zu gelangen. So sagt Kemp Smith selbst:

My general conclusion will be, that the establishment of a purely naturalistic conception of human nature by the thorough subordination of reason to feeling and instinct is the determining factor in Hume's philosophy.<sup>64</sup>

Heute schreibt Schliesser in der *Stanford Encyclopedia*:

Hume's program for reform in philosophy [...] has two related aspects: the elimination of metaphysics and the establishment of an empirical experimental science of human nature.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Livingston meint, das wäre seinem narrativen Stil geschuldet, vgl. Livingston 1984, S. 44.

<sup>64</sup> Kemp Smith 1905a, S. 150.

<sup>65</sup> Schliesser 2008; vgl. auch Passmore: „The moral sciences were defective, then, because they lacked a satisfactory 'art of reasoning'; In short, moral science had yet to experience its Newtonian revolution. Thus Hume's second

Diese Deutung liegt in der Tat sehr nahe: Immerhin steht sogar im Untertitel des *Treatise*, dass dieser einen Versuch darstellt, die *experimental method of reasoning* in die Geisteswissenschaft einzuführen.<sup>66</sup>

Es lässt sich meines Erachtens nicht leugnen, dass Hume eine an den Naturwissenschaften und insbesondere an Newton orientierte Methode zur Untersuchung der klassisch philosophischen Fragen einsetzen wollte. Viele seiner Thesen lassen sich vor diesem Hintergrund besser verstehen; das gilt insbesondere für seine Ausführungen zur Perzeptionstheorie. Allerdings gibt es in seinem Werk auch viele Elemente, die nicht in dieses Bild passen: Überlegungen, die weder einer Kritik an der Metaphysik noch einer naturalistischen Erklärung zuzuordnen sind. Einige davon, die im Zusammenhang mit dem Thema Kausalität und Induktion stehen, werde ich im nächsten Kapitel herausarbeiten und dafür argumentieren, dass man in ihnen ein therapeutisches Projekt erkennen kann.

Was Humes methodologische und metaphilosophische Aussagen angeht, um die es mir ja in diesem Kapitel geht, so könnte man freilich vermuten, dass er gleichwohl in diesen einen strikten Naturalismus verfechte: Dann würden die therapeutischen Ansätze in seinem Werk seiner eigenen Methodologie zuwiderlaufen – sofern man die betreffenden Passagen bei einer fehlenden therapeutischen Absicht überhaupt als „therapeutisch“ identifizieren könnte. Auf jeden Fall gibt es in Humes Werk Inkohärenzen zwischen Methodologie und Methode: Hume macht in den Einleitungsabschnitten von *Treatise* und *Enquiry* Vorgaben, denen er selbst später faktisch nicht folgt. Meiner Ansicht nach handelt es sich dabei aber nicht um einen *einfachen* Gegensatz. Ich möchte in den nächsten Abschnitten folgende, komplexere Einschätzung plausibilisieren: Hume tritt zwar klar für eine naturalistische Methode ein. Die Motivation dafür speist sich allerdings wesentlich aus Überzeugungen, die ich unter dem Namen „Humes Grundhaltung“ zusammenfassen möchte: grundlegende Einstellungen im Hinblick auf die Frage, wie Philosophie betrieben werden sollte. Diese Grundhaltung kommt in vielen von Humes methodologischen und metaphilosophischen Aussagen zum Ausdruck und kann von den spezifischeren Thesen, mit denen er für die naturwissenschaftliche Methode eintritt, unterschieden werden.

Im Folgenden möchte ich diese Unterscheidung deutlich machen und dabei gleichzeitig zeigen, inwieweit die Grundhaltung wiederum Parallelen mit Wittgensteins therapeutischer Einstellung zur Philosophie aufweist.

---

task as a methodologist was to show that the Newtonian 'methods of philosophizing' are as applicable in the moral as they are in the physical sciences.“ (Passmore S. 7-8)

<sup>66</sup> Der vollständige Titel des Buches lautet: „A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects“.

#### **4.2.1 „Denk nicht, sondern schau“ und die Beschreibung der Erkenntnisvermögen**

Humes Vorstellungen von der richtigen philosophischen Methode stehen in direktem Zusammenhang mit seiner Kritik an der problematischen, metaphysischen Art zu philosophieren. In früheren Abschnitten sind schon wichtige Aspekte davon erläutert worden: Humes Ablehnung des Einsichtsideals wurde im dritten Kapitel dargestellt. Dabei wurde deutlich, dass Hume mehrere in der Philosophie seiner Zeit verbreitete Annahmen angreift: Die Doktrin der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und das Einsichtsideal enthalten bestimmte Konzeptionen des Menschen und seiner Erkenntnisfähigkeiten, die durch den kritischen Teil von Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion getroffen werden. Insbesondere ändert sich die Rolle, die dem menschlichen Verstand zugestanden wird: von diesem Vermögen, das in der Tradition als „göttlicher Funke im Menschen“ aufgefasst wurde, zeigt Hume, dass es allein in der Mathematik und in Bezug auf analytische Beziehungen zwischen Ideen zur Erkenntnisgewinnung eingesetzt werden kann, aber mit den meisten und den im Alltag wichtigsten unserer Überzeugungen über die Welt nichts zu tun hat. Folgerichtig will er sich auch in der Philosophie – die ja dazu dienen soll, die Welt besser zu verstehen – nicht darauf verlassen. Das ist sicher *ein* Grund für seine Ablehnung apriorischer Spekulation.

Anhand von Livingstons Interpretation von Humes Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Philosophie sollte außerdem deutlich werden, dass Hume ein Philosophieren für problematisch hält, bei dem man sich allein auf den Verstand verlässt und die ‚natürlichen‘ Überzeugungen der Alltagswelt auszuklammern versucht. Die wahre Philosophie ist dagegen eine, die *innerhalb* der Vorgaben des alltäglichen Systems reflektierend, kritisierend und korrigierend tätig ist.

In den Einleitungsabschnitten von *Treatise* und *Enquiry* charakterisiert Hume sein eigenes Projekt nun als eine erfahrungsbasierte Wissenschaft des menschlichen Verstandes, die zum Ziel hat, systematische allgemeine Beschreibungen der verschiedenen geistigen Vermögen zu liefern und damit u. a. dazu beizutragen, sinnloser metaphysischer Spekulation Einhalt zu gebieten.

Zu Beginn der *Enquiry* kündigt Hume sein Vorhaben an, den menschlichen Verstand zu untersuchen (*to enquiry seriously into human understanding*) und dessen Kräfte und Fähigkeiten genau zu zergliedern. Dieses Vorhaben hat einen direkten Bezug zur Kritik an der abgehobenen Metaphysik: Humes Idee ist, dass ein besseres Verständnis des Menschen dazu beitragen könnte, dem fruchtlosen metaphysischen Spekulieren ein Ende zu bereiten – indem gezeigt wird, dass das

menschliche Erkenntnisvermögen zur Beantwortung der betreffenden metaphysischen Fragen untauglich ist. Hume schreibt:

Vergeblich hoffen wir, dass der Mensch durch häufige Enttäuschungen endlich zum Verlassen solcher luftigen Wissenschaften bestimmt werden und das eigentliche Gebiet der menschlichen Vernunft entdecken möchte. [...]. Jeder unternehmende Geist wird immer nach dem hochgesteckten Preise langen und das Scheitern seiner Vorgänger wird ihn eher anreizen als entmutigen; er hofft dabei, dass ihm allein der Ruhm aufgespart sei, ein so schweres Abenteuer zu bestehen. Die einzige Methode, die Wissenschaft mit einem Male von solch unzugänglichen Fragen frei zu machen, besteht in einer ernsthaften Untersuchung des menschlichen Verstandes und in dem aus genauer Zergliederung seiner Kräfte und Fähigkeiten gewonnenen Nachweis, dass er keineswegs für solche entlegenen und dunklen Gegenstände geeignet ist.<sup>67</sup>

In der Einleitung zum *Treatise* wird das Vorhaben zunächst noch etwas weiter gefasst: es geht um eine Erforschung der menschlichen Natur. Dabei soll es sich um eine Art Grundlagenwissenschaft handeln, die alle anderen Wissenschaften fundiert – sogar Mathematik und Physik, insofern sie Erkenntnisbestrebungen des Menschen sind.<sup>68</sup> Während diese These Humes eher zweifelhaft ist und auch nicht weiter begründet wird, ist die entsprechende Behauptung in Bezug auf andere Erkenntnisbestrebungen weniger abwegig. Hume führt vier an: Logik, Moral, Ästhetik und Politik.<sup>69</sup> „Logik“ scheint der Name für die theoretische Philosophie des Geistes zu sein, die wir im ersten Teil des *Treatise* finden. Ihr Ziel wird von Hume folgendermaßen charakterisiert:

Das einzige Ziel der Logik ist die Darlegung der Prinzipien und Operationen unseres Denkvermögens und der Beschaffenheit unserer Vorstellungen.<sup>70</sup>

Das entspricht wiederum den in der *Enquiry* formulierten Zielen. Weiteren Ausführungen darin zufolge besteht „ein nicht unbedeutender Teil der Wissenschaft“ darin, „die verschiedenen Vorgänge im Geist zu erkennen, sie voneinander zu sondern, sie unter die passenden Rubriken

---

<sup>67</sup> EHU 1,12; Unterstreichung von mir, F. S., Original: „In vain do we hope, that men, from frequent disappointment, will at last abandon such airy sciences, and discover the proper province of human reason. [...] Each adventurous genius will still leap at the arduous prize, and find himself stimulated, rather than discouraged, by the failures of his predecessors; while he hopes that the glory of achieving so hard an adventure is reserved for him alone. The only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to enquire seriously into the nature of human understanding, and show, from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects.“ (Übs. angep.)

<sup>68</sup> „Tis evident, that all *the sciences* have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of *them* may seem to run from it, *they* still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on *the science of Man*; since *they* lie under *the cognizance of men*, and are judged of by *their* powers and faculties.“ (T, Introduction, Absatz 4)

<sup>69</sup> T, Introduction, Absatz 5.

<sup>70</sup> T, Introduction, Absatz 5; Original: „The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas“.

zu bringen und die ganze scheinbare Unordnung zu regeln, in welcher man sie antrifft, wenn man sie zum Gegenstand der Überlegung und Untersuchung macht.“<sup>71</sup>

Es geht Hume also um eine allgemeine, systematische Zergliederung und Beschreibung der verschiedenen geistigen Vermögen und Vorgänge: er vergleicht sein Projekt selbst mit der Tätigkeit von Anatomen und Geographen.<sup>72</sup> Ein wichtiges Ziel dabei ist die Verhinderung unnützer metaphysischer Spekulation durch Aufweis ihrer Vergeblichkeit.

Die so charakterisierte Wissenschaft des menschlichen Verstandes kann nun natürlich nicht selbst auf apriorischen Überlegungen und Spekulation beruhen – sie braucht eine andere, solidere Basis. Die nächste methodische Vorgabe lautet daher (im *Treatise*):

Wie die Lehre vom Menschen die einzig feste Grundlage für die anderen Wissenschaften ist, so liegt die einzig sichere Grundlage, die wir dieser Wissenschaft geben können, in der Erfahrung und Beobachtung.<sup>73</sup>

Dieses Erfahrungsprinzip lässt sich an dieser Stelle vor allem in Abgrenzung von der zuvor kritisierten Metaphysik verstehen: Auf übernommene Annahmen, apriorische Postulate oder religiöse Prämissen soll verzichtet werden. Da der Verstand, wenn er unabhängig agiert, nicht verlässlich ist, muss man sich auf äußere Daten, d. h. Erfahrung und Beobachtung stützen. Darin kommt offensichtlich auch das neue Menschenbild zum Ausdruck: Der Mensch mitsamt seinen Erkenntnisvermögen ist selbst ein Teil der erfahrbaren Welt und soll als solcher, gleichsam von außen statt von innen, erforscht werden.<sup>74</sup> Dieser Aspekt der philosophischen Einstellung Humes kann auch mit dem wittgensteinschen Ausdruck „Denk nicht, sondern schau“ hervorgehoben werden.

Um mögliche Bedenken zu zerstreuen, ob ein solches Projekt tatsächlich erfolgversprechend und nicht auch „ungewiss und chimärisch“ sei, führt Hume im *Enquiry* mehrere Common-Sense-Unterscheidungen geistiger Vermögen an: Es ließe sich nicht bezweifeln, dass „der Geist mit einer Mehrzahl von Kräften und Fähigkeiten begabt ist“ und „dass diese Kräfte voneinander verschieden sind“. Es gebe viele offensichtliche derartige Unterscheidungen, wie die „zwischen

---

<sup>71</sup> EHU 1,13; Original: „It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflexion and enquiry.“

<sup>72</sup> Vgl. EHU 1,8.

<sup>73</sup> T, Introduction, Absatz 7; Original: „And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation.“

<sup>74</sup> Dass die Methode der Introspektion dazu gehört, schmälert diese These nicht, da dabei ja das Erkenntnissubjekt sich quasi zweiteilt und sich selbst beobachtet.

Wille und Verstand, Einbildungskraft und Affekten, die dem Verständnis jedes menschlichen Wesens erreichbar sind.<sup>75</sup>

#### 4.2.2 Newtonsche Naturwissenschaft

Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass Hume den Begriffen „Erfahrung“ und „Beobachtung“ direkt im Anschluss an diese Überlegungen in *Treatise* und *Enquiry* einen wesentlich konkreteren Sinn gibt. Gleich nach der Forderung, dass die Wissenschaft vom Menschen sich auf Erfahrung und Beobachtung stützen solle, schreibt Hume:

Es hat nichts Erstaunliches, dass die Anwendung der Methode der Erfahrung (*experimental method*) auf geistige Objekte derjenigen auf Naturgegenstände erst nach dem Verlauf von mehr als einem Jahrhundert gefolgt ist, da wir ja finden, dass ungefähr der gleiche Abstand zwischen den Anfängen beider Wissenschaften liegt, dass der Zeitraum von Thales bis Sokrates ungefähr der gleiche ist, wie der zwischen Lord Bacon und einigen neueren Philosophen in England, welche angefangen haben, die Lehre vom Menschen auf eine neue Grundlage zu stellen und denen es gelang, die Aufmerksamkeit des Publikums zu fesseln und seine Neugier zu erregen.<sup>76</sup>

Mit der *experimental method* ist offensichtlich die naturwissenschaftliche Methode gemeint. Bewunderung für deren Erfolg war zu Humes Zeit keine Besonderheit. Als Vorbild diente dabei nicht nur der hier von Hume genannte Bacon, sondern vor allem Isaac Newton. James Noxon schreibt:

[I]n Hume's day an entire generation of natural philosophers were inspired by Newton to apply the empirical method to the whole range of scientific problems.<sup>77</sup>

Auch in der *Enquiry* bezieht Hume sich auf den Erfolg gerade von Newton, um für sein eigenes Unternehmen zu werden. Er schreibt:

Die Astronomen hatten sich lange begnügt, aus den Erscheinungen die wahre Bewegung, Ordnung und Größe der Himmelskörper zu beweisen; bis endlich ein Philosoph auftrat, der durch einen besonders glücklichen Gedankengang anscheinend auch die Gesetze und Kräfte bestimmt hat, durch welche der Umlauf der Planeten beherrscht und gelenkt wird. [...] Man hat nun keinen Grund, an einem ebensolchen

---

<sup>75</sup> EHU 1,14; Original: „There are many obvious distinctions of this kind, such as those between the will and understanding, the imagination and passions, which fall within the comprehension of every human creature“.

<sup>76</sup> T, Introduction, Absatz 7; Original: „It is no astonishing reflection to consider, that the application of experimental philosophy to moral subjects should come after that to natural at the distance of above a whole century; since we find in fact, that there was about the same interval betwixt the origins of these sciences; and that reckoning from *Thales* to *Socrates*, the space of time is nearly equal to that betwixt, my Lord Bacon and some late philosophers in England, who have begun to put the science of man on a new footing, and have engaged the attention, and excited the curiosity of the public.“

<sup>77</sup> Noxon 1975, S. 28.

Erfolge in unseren Untersuchungen über die Kräfte und die Verfassung des Geistes zu verzweifeln, wenn mit gleicher Begabung und Behutsamkeit vorgegangen wird.<sup>78</sup>

Eine Standard-Einschätzung von Hume schreibt ihm dementsprechend das Ziel zu, der „Newton of the Moral Sciences“ sein zu wollen.<sup>79</sup> Hume skizziert in den Einleitungsabschnitten von *Treatise* und *Enquiry* eine an Newton orientierte naturwissenschaftliche Methode, mit deren Hilfe er das eben erst sehr grob charakterisierte Projekt der erfahrungsbasierten Wissenschaft vom Menschen konkretisiert. Die Methode besteht im Wesentlichen darin, durch direkte Beobachtungen und Experimente zu allgemeinen Beschreibungen von Phänomenen und zu kausalen Erklärungen zu gelangen.

Was ist aber unter Beobachtung im Rahmen der „*experimental method*“ zu verstehen? Hume fordert im *Treatise* dazu auf, durch sorgfältige und genaue „*experiments*“ und durch „Beobachtung der speziellen Wirkungen, die der Geist unter verschiedenen Umständen und in verschiedenen Situationen zutage treten lässt“ ein Verständnis der Fähigkeiten und Eigenschaften des Geistes zu gewinnen.<sup>80</sup> Das Wort „*experiment*“ im Sprachgebrauch des frühen 18. Jahrhunderts bezieht sich nicht unbedingt auf in Laboren vollzogene Tätigkeiten oder auch nur auf Untersuchungen, die

---

<sup>78</sup> EHU 1,15; Original: „Astronomers had long contented themselves with proving, from the phaenomena, the true motions, order, and magnitude of the heavenly bodies: till a philosopher, at last, arose, who seems, from the happiest reasoning, to have also determined the laws and forces, by which the revolutions of the planets are governed and directed. [...] And there is no reason to despair of equal success in our enquiries concerning the mental powers and economy, if prosecuted with equal capacity and caution.“

<sup>79</sup> Wie das Verhältnis von Hume zu Newton im Einzelnen aussieht, ist umstritten. Die Debatte lässt sich anhand von drei Fragen sortieren. Erstens wird in der Forschung untersucht, in welchem Ausmaß Hume eigentlich mit dem Newtonschen Werk vertraut gewesen ist, und welche Rolle daneben andere Autoren und das allgemeine intellektuelle Klima der Zeit gespielt haben. Zweitens wird darüber diskutiert, ob Hume sich selber tatsächlich als Newtonianer einschätzte, d. h. ob die Standard-Interpretation, der zufolge Hume der „Newton of the Moral Sciences“ sein wollte, richtig ist. Drittens ist strittig, ob Hume in seiner Philosophie einer an Newton angelehnten Methode folgt oder nicht. Die dritte Frage ist für die Zwecke dieses Abschnitts nicht relevant, weil ich mich hier ja nur mit Humes programmatischen Vorgaben, nicht mit ihrer Umsetzung befasse. In Bezug auf die zweite Frage danach, ob Hume ein Newtonianer sein wollte, besteht in der Forschung bis auf wenige Ausnahmen (Jones 1982) weitgehend Einigkeit darüber, dass Hume sich *methodisch* an einer newtonschen Naturwissenschaft orientieren wollte (Vgl. Force 1987; Passmore 1968; Schliesser 2008). Gleichwohl muss mit der Einschätzung als „Newton of the Moral Sciences“ vorsichtig umgegangen werden, da Newton für Hume in *inhaltlichen* Fragen, insbesondere in seinen religiösen Überzeugungen, kein Vorbild abgegeben hat, im Gegenteil (Noxon 1975, S. 77).

In Bezug auf die Orientierung an der naturwissenschaftlichen Methode kommt die zuvor genannte erste strittige Frage in Bezug auf Humes Verhältnis zu Newton ins Spiel: War es tatsächlich Newton, der diesen Einfluss ausgeübt hat? Einerseits ist klar, dass eine Zuschreibung wie „Newton of the Moral Sciences“ immer Gefahr läuft, einseitig zu sein, einfach weil ein vielseitig gebildeter Denker wie Hume natürlich zahlreichen von Einflüssen ausgesetzt war. (vgl. Force 1987, S. 196) In einer genauen historischen Studie hat Michael Barfoot die verschiedenen Einflüsse anhand von Nachforschungen über Humes Ausbildung an der University of Edinburgh herausgearbeitet und kommt zu dem Ergebnis: „While it is right to revise the picture of Hume's 'Newtonianism', this does not mean the wider culture of science was unimportant to him, or that he failed to incorporate features of it in a distinctive and innovative way.“ (Barfoot 1990, S. 161)

Für meine Zwecke reicht es also festzuhalten, dass obwohl Humes Verhältnis zu Newton umstritten ist, seine Orientierung an einer von Newton geprägten Naturwissenschaft in der Forschung kaum in Frage gestellt wird.

<sup>80</sup> T, Introduction, Absatz 8; Original: „For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers *and* qualities otherwise than from *careful and exact experiments*, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances *and* situations.“

unter sorgfältig kontrollierten Bedingungen stattfinden. Stattdessen werden „Beobachtung“, „Erfahrung“ und „Experiment“ oft austauschbar benutzt, weshalb das Wort auch in deutschen Ausgaben teils mit „Erfahrung“ übersetzt wird.<sup>81</sup>

In einem Aufsatz über die intellektuelle Prägung Humes beleuchtet Michael Barfoot Humes Verständnis der „experimental method“, indem er über Humes Ausbildung in der Universität von Edinburgh berichtet: Es ist sehr wahrscheinlich, so Barfoot, dass Hume an der Universität an Experimentierkursen z. B. über Hydrostatik teilgenommen hat, die stark an Experimenten von Boyle ausgerichtet waren:

The experiments were written up in a simple descriptive style, not that different from a modern school physics notebook. All metaphysics has been eliminated. Thus the verb 'gravitate' is used freely as part of the vocabulary of mechanical causes, with no speculation about the 'real' cause of gravity. . . . Throughout, weighing and measuring are emphasized, rather than mathematical demonstration. The experiments exemplify the sensory, experience-based, largely non-mathematical approach to hydraulic phenomena which was associated with Boyle's version of the mechanical philosophy.<sup>82</sup>

Entsprechend fasst Barfoot zusammen, was Hume seiner Meinung nach mit „*experimental philosophy*“ gemeint hat:

[B]y 'experimental philosophy', Hume understood a particular version of the mechanical philosophy, international in scope but exemplified in Britain by Boyle in the late seventeenth century.<sup>83</sup>

Die genaue Untersuchung von Phänomenen mithilfe von Sinneserfahrung, insbesondere Beobachtung, und ihre Beschreibung ohne metaphysische Zusatzannahmen und auch ohne besondere mathematische Hilfsmittel bildet den Kern dieser Methode.

Zwei Einschränkungen sind hier allerdings zu berücksichtigen. Die erste besteht darin, dass bei Hume auch der menschliche Geist selbst als ein Erkenntnisobjekt angenommen wird, das durch Beobachtung erforscht werden kann. Die Operationen des Geistes lassen sich aber nicht im wörtlichen Sinne beobachten. Hume benutzt vielfach trotzdem Begriffe aus dem Bereich der visuellen Wahrnehmung, um die Methode der Erforschung des Geistes zu beschreiben. So heißt es z. B. in der *Enquiry*:

Die geistigen Tätigkeiten haben das Merkwürdige an sich, dass sie, obgleich am innerlichsten uns gegenwärtig, doch in Dunkel gehüllt scheinen, sobald sie Gegenstand

---

<sup>81</sup> Vgl. den Kommentar der HerausgeberInnen der englischen *Treatise*-Ausgabe, D. F. Norton & M. J. Norton 2007, S. 425.

<sup>82</sup> Barfoot 1990, S. 163.

<sup>83</sup> Barfoot 1990, S. 167.

der Reflexion werden; auch kann das Auge nicht ohne weiteres jene Linien und Grenzen finden, welche sie auseinanderhalten und unterscheiden.<sup>84</sup>

Obleich nur metaphorisch gesprochen wird, lässt sich doch sagen, dass die äußere, visuelle Wahrnehmung hier als Vorbild fungiert, anhand dessen die Erkenntnis des eigenen Geistes konzipiert wird.<sup>85</sup> Will man die von Hume hier artikulierte methodische Vorgabe unmetaphorisch fassen, geht es etwa darum, dass der Forscher als unterschieden vom Erkenntnisobjekt sich zu diesem gewissermaßen passiv verhält und konkrete Ereignisse/Dinge registriert, während sie passieren, um sie dann zu beschreiben. Der Forscher ist Beobachter, oder im Falle der Erforschung seines eigenen Geistes, nur ein *Quasi*-Beobachter, der ‚dabei ist, wenn’s passiert‘.<sup>86</sup>

Die zweite Einschränkung nimmt Hume selbst vor: Er verwahrt sich gegen die Idee, man könne wie in der Naturwissenschaft so vorgehen, dass man zur Beantwortung bestimmter Fragen Experimente konzipiert und die entsprechenden Situationen selbst künstlich herstellt, um sie beobachten zu können – der Forschungsgegenstand, der Mensch, würde sich in einer als Experiment erkennbaren Situation nicht normal verhalten und deshalb wäre das Ergebnis nicht zuverlässig.<sup>87</sup> Stattdessen soll das *alltägliche* Verhalten von Menschen beobachtet und beschrieben werden:

Wir müssen unsere Erfahrungen (*experiments*) in dieser Wissenschaft also aus einer sorgfältigen Beobachtung (*observation*) des menschlichen Lebens gewinnen, und sie nehmen, wie sie im gewöhnlichen Lauf der Welt (*common course of the world*), in dem Benehmen der Menschen in Gesellschaft, in ihren Beschäftigungen und Vergnügungen sich darbieten.<sup>88</sup>

Die so gewonnenen Einzeldaten bilden dann die Ausgangsbasis für die weitere Tätigkeit des Forschers. Dabei geht es einerseits um das Entwickeln allgemeiner Beschreibungen, wie ich schon im letzten Abschnitt erläutert habe. Die Parallele mit der naturwissenschaftlichen Forschung behauptet Hume auch hier:

---

<sup>84</sup> EHU 1,13; Original: „It is remarkable concerning the operations of the mind, that, though most intimately present to us, yet, whenever they become the object of reflection, they seem involved in obscurity; nor can the eye readily find those lines and boundaries, which discriminate and distinguish them.“

<sup>85</sup> Die betreffende Metaphorik und das damit einhergehende Bild des Geistes hat Eugen Fischer als therapiebedürftiges philosophisches Bild beschrieben. Vgl. Fischer 2010.

<sup>86</sup> Vgl. dazu und zur Differenz zur heutigen „cognitive science“ auch Biro 2009, S. 66 ff.

<sup>87</sup> Vgl. T, Introduction, Absatz 10; Original: „Moral philosophy has, indeed, this particular disadvantage, which is not found in natural, that in collecting its experiments, it cannot make them purposely, with premeditation, and after such a manner as to satisfy itself concerning every particular difficulty which may arise. When I am at a loss to know the effects of one body upon another in any situation, I need only to put them in that situation, and observe what results from it. But shou'd I endeavour to clear up after the same manner any doubt in moral philosophy, by placing myself in the same case with that which I consider, 'tis evident this reflection and premeditation wou'd so disturb the operation of my natural principles, as must render it impossible to form any just conclusion from the phaenomenon.“

<sup>88</sup> T, Introduction, Absatz 10; Original: „We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures.“

Sollte es uns der Arbeit eines Philosophen würdig dünken, ein richtiges System der Planeten zu entwerfen und die Lage und Ordnung dieser entfernten Körper in Übereinstimmung zu bringen; während wir jene zu übersehen belieben, welche mit so viel Erfolg die Gebiete des Geistes umschreiben, woran wir doch so innerlich beteiligt sind?<sup>89</sup>

Zusätzlich zu dieser Anatomie oder Geographie – bei der es, wie oben gesagt, um Zergliederung und systematische Beschreibung der geistigen Vermögen geht – soll die von Hume skizzierte Methode aber auch Kausalerklärungen liefern. Direkt im Anschluss an die eben zitierte Stelle heißt es:

Und dürfen wir nicht hoffen, dass die Philosophie bei sorgfältiger Pflege und durch öffentliche Beachtung ermutigt in ihren Untersuchungen noch weiter fortschreiten werde und wenigstens in gewissem Grade die geheimen Triebfedern und Prinzipien entdecken, durch welche die Vorgänge im menschlichen Geist ausgelöst werden?<sup>90</sup>

Hier scheint hier also gerade das Ziel, eine allgemeine Beschreibung von Phänomenen zu geben, mit dem darüber hinausgehenden Ziel, die verborgenen Triebfedern und Prinzipien derselben Phänomene zu entdecken, zu kontrastieren. So wie die Planetenbewegungen unter Rückgriff auf Gravitationsgesetze erklärt werden können, sollen die wirkenden Kräfte im geistigen Kosmos mithilfe einer Erkenntnis der dort herrschenden Prinzipien verständlich werden.<sup>91</sup>

Gleichzeitig warnt Hume aber an mehreren Stellen davor, bei der Suche nach Erklärung zu weit zu gehen. Dabei kommt eine wichtige Bescheidenheit oder Selbstbeschränkung der humeschen Einstellung zum Tragen. Im *Treatise* wird zum Beispiel die Idee, dass wir nach Erklärungen durch Ursachen suchen sollten, in direktem Zusammenhang mit einer Einschränkung formuliert:

Gewiss müssen wir versuchen, unsere Prinzipien so universal wie möglich zu machen, indem wir unsere Beobachtungen (*experiments*) bis zum Äußersten treiben, und alle Wirkungen mithilfe von möglichst wenigen und möglichst einfachen Ursachen erklären. Ebenso gewiss ist aber, dass wir nie über die Erfahrung hinausgehen können. Jede Hypothese, die die letzten und ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur entdeckt haben will, sollte darum von vornherein als anmaßend und chimärisch zurückgewiesen werden.<sup>92</sup>

Ebenso wird in der *Enquiry* zwar davon ausgegangen, dass sich möglicherweise allgemeine und grundlegende Prinzipien aufstellen lassen, dass diese sich aber nicht durch irgendeine absolute

---

<sup>89</sup> EHU 1, 14.; Original: „And shall we esteem it worthy the labour of a philosopher to give us a true system of the planets, and adjust the position and order of those remote bodies; while we affect to overlook those, who, with so much success, delineate the parts of the mind, in which we are so intimately concerned?“

<sup>90</sup> EHU 1, 15; Original: „But may we not hope, that philosophy, cultivated with care, and encouraged by the attention of the public, may carry its researches still farther, and discover, at least in some degree, the secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations?“ (Übs. angep.)

<sup>91</sup> Vgl. EHU 1,15.

<sup>92</sup> T, Introduction, Absatz 8; Original: „And tho' we must endeavour to render all our principles as universal as possible, by tracing up our experiments to the utmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes, 'tis still certain we cannot go beyond experience; and any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical.“

Eigenschaft als solche auszeichnen und, wenn überhaupt, nur kontingenterweise in unserer Erfahrung gefunden werden können.

Es ist wahrscheinlich, dass ein Vorgang und Prinzip des Geistes von einem anderen abhängig ist, dass dieses wieder auf ein allgemeineres und umfassenderes zurückgeführt werden kann; und vor, ja selbst nach einem solchen Versuch wird es uns schwer fallen, genau zu bestimmen, bis wie weit diese Forschungen möglicherweise geführt werden können.<sup>93</sup>

Bislang verborgene Prinzipien könnten also deshalb attraktiv sein, weil sie Vereinheitlichungen verschiedener Phänomene durch Rückführung auf das gleiche Prinzip erlauben. Das entspricht natürlich der Vorgehensweise in der Naturwissenschaft, wo immer versucht wird, alle beobachteten Phänomene auf möglichst wenige Prinzipien oder Grundkräfte zurückzuführen.<sup>94</sup> Allerdings scheint Hume es nicht akzeptabel zu finden, nicht-erfahrbare Entitäten oder Kräfte zu postulieren. Letztlich handelt sich daher in Humes Sicht bei einer *Kausalerklärung* auch nur um eine *Beschreibung* – allerdings eine Beschreibung mithilfe eines allgemeineren Prinzips bzw. einer allgemeinen Regularität. Eine andere Konzeption wäre auch in Anbetracht seiner Überlegungen zur Kausalität problematisch, wie im nächsten Kapitel deutlich werden wird.

Man könnte zusammenfassend sagen, dass das Ziel der Kausalerklärung, das Hume klar affirmiert, durch die Vorgabe, sich allein auf Beobachtung zu stützen, so eingeschränkt wird, dass es letztlich doch wieder mit dem Ziel der allgemeinen Beschreibung übereinkommt. Das wichtigste Anliegen Humes auch als „Newton der Geisteswissenschaften“ wäre dann, Ordnung zu schaffen in der Vielfalt der Phänomene, ohne dafür auf etwas anderes Bezug zu nehmen als auf die Phänomene selbst.

### ***4.3 Zusammenfassung: Grundhaltung, naturwissenschaftliche Methode und Therapie***

Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, dass sich anhand der humeschen Aussagen zu Methodologie und Metaphilosophie eine Unterscheidung treffen lässt zwischen einer Menge von Überzeugungen, die ich als „Humes Grundhaltung“ zusammengefasst habe einerseits und deren

---

<sup>93</sup> EHU 1,15; Original: „It is probable, that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal: And how far these researches may possibly be carried, it will be difficult for us, before, or even after, a careful trial, exactly to determine.“

<sup>94</sup> Dieses Ziel war insbesondere auch für Newton leitend. George Smith schreibt über Newtons *Principia*: „Viewed retrospectively, no work was more seminal in the development of modern physics and astronomy than Newton's *Principia*. [...] Just as the Preface to its first edition had proposed, the ultimate success of Newton's theory of gravity made the identification of the fundamental forces of nature and their characterization in laws the primary pursuit of physics.“ (Smith 2008)

Konkretisierung zu einer an den Naturwissenschaften orientierten Methodologie andererseits. Die Grundhaltung weist einige Parallelen mit Wittgensteins später Einstellung zur Philosophie auf. Der kritische Zweck des Unternehmens steht bei beiden im Vordergrund: Es geht nicht primär darum, eine neue Theorie zu finden, sondern fruchtlosem Spekulieren Einhalt zu gebieten. Beide Projekte sind in dieser Hinsicht therapeutischer Natur. Beide verfolgen aber auch positive Ziele. Hume möchte ein besseres Verständnis der menschlichen geistigen Fähigkeiten entwickeln und zu diesem Zweck eine allgemeine Beschreibung, eine Art Anatomie oder Geographie dieser Vermögen geben. Dabei will er sich nicht auf apriorisches Überlegen oder Spekulationen stützen, sondern allein auf Erfahrung und Beobachtung. In dieser allgemeinen Formulierung verfolgt Wittgenstein ein sehr ähnliches Ziel: Er will Übersicht schaffen über die Grammatik der Sprache und damit natürlich gleichzeitig über die Phänomene, die von den jeweils betrachteten Begriffen bezeichnet werden. Diese Übersicht soll eine Erklärung mithilfe von zugrundeliegenden, verborgenen Entitäten oder Prinzipien ersetzen. Wittgenstein gibt auch nichts auf Spekulation und metaphysische Theoriebildung. Beide Philosophen philosophieren gleichsam „down to earth“ und ihre Einstellungen könnten sich mit den Forderungen „Denk nicht, sondern schau“ ebenso wie mit „Alle Erklärung muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“ – zumindest in einer bestimmten Lesart dieser Aussagen – charakterisieren lassen. Auch ihre Sicht auf den Menschen weist Parallelen auf: Ist er bei Hume nicht mehr abgelöstes Erkenntnissubjekt, sondern selbst ein zu erforschender Teil der Natur, der in seinen alltäglichen Lebensvollzügen beobachtet werden soll, so ist er auch beim späten Wittgenstein weniger „Grenze der Welt“ oder transzendentes Subjekt, sondern vielmehr mithilfe von Begriffen zu beschreiben, die ihre Bedeutung in alltäglichen Praktiken erhalten.

Obgleich Hume in den dargestellten Überlegungen noch keinen Sinn für die Wichtigkeit der Sprache bei der Untersuchung philosophischer Probleme erkennen lässt,<sup>95</sup> gibt es also mehrere Gemeinsamkeiten zwischen Humes Grundhaltung und Wittgensteins philosophischer Methodologie.

Deutliche Unterschiede zeigen sich dann allerdings, wenn man die Konkretisierung der Grundhaltung, also die naturwissenschaftliche Methodologie betrachtet. Hier erscheint Hume beinahe als ein direkter Gegenspieler von Wittgenstein: Er meint, man könne über die geistigen Vermögen durch Beobachtung, sogar Introspektion, Aufschluss erhalten, was von Wittgenstein ja scharf angegriffen wird. Er sucht nach Kausalerklärungen, scheint sich teilweise doch für

---

<sup>95</sup> An anderen Stellen kann ihm dieser dagegen durchaus zugeschrieben werden, z. B. in der Auseinandersetzung mit der Willensfreiheitsfrage in Kapitel 8 der *Enquiry*.

verborgene Triebfedern zu interessieren, wo Wittgenstein nur grammatische Regeln angeben will. Er will letztlich eine naturwissenschaftliche Theorie des Menschen aufstellen, und genau das hält Wittgenstein für einen völlig falschen Ansatz zur Auflösung philosophischer Probleme, der auch offensichtlich nichts mit einer therapeutischen Herangehensweise zu tun hat.

Meiner Ansicht nach ist Humes Orientierung an der newtonschen Naturwissenschaft tatsächlich fatal. Ich denke, dass Wittgensteins metaphilosophische Position korrekt ist und Introspektion und Kausalerklärungen bei philosophischen Problemen nicht weiterhelfen, sondern vielmehr sogar weitere Probleme erzeugen – im nächsten Kapitel geht es u. a. darum, diese Probleme aufzuzeigen.

Gleichzeitig denke ich, dass Humes Grundhaltung sehr attraktive Züge trägt – und es daher lohnt, die beiden voneinander zu unterscheiden. Aufgrund der Popularität der naturwissenschaftlichen Methode hat Hume die Grundhaltung in dieser Richtung konkretisiert und große Teile seiner Philosophie danach ausgerichtet. Das führt dazu, dass er in viele Konfusionen gerät und zu vielen falschen oder gar sinnlosen Thesen gelangt. Interessant ist aber, dass er – wenn die von mir in dieser Arbeit dargestellte Interpretation korrekt ist – tatsächlich in vielen Passagen seines Werks *de facto* gar nicht der naturwissenschaftlichen Methode folgt, sondern Überlegungen anstellt, die einem therapeutischen Projekt in einem wittgensteinianischen Sinn zuzuordnen sind. Dabei ist er dennoch in Übereinstimmung mit seiner methodologischen Grundhaltung. Nur wird die Grundhaltung in den betreffenden Passagen eben *anders* konkretisiert: Statt einer naturwissenschaftlichen Beobachtungsmethode zu folgen, kritisiert Hume philosophische Bilder und liefert *grammatische Beschreibungen* unserer Praktiken. Diese Aspekte herauszuarbeiten, ist das Anliegen dieser Arbeit.

## ***5 Die Perzeptionstheorie***

Es soll nun gezeigt werden, wie problematisch Humes Orientierung an der naturwissenschaftlichen Methode tatsächlich ist. Sie manifestiert sich vor allem in der sogenannten Perzeptionstheorie, die Hume selbst als ein Analogon zu Newtons Gravitationstheorie angesehen hat. Daran anschließend soll deutlich werden, dass Hume bereits in Themenbereichen, die für die Perzeptionstheorie zentral sind, den Grundprinzipien seiner naturwissenschaftlichen Methodologie nicht folgt und so zu Ergebnissen gelangt, die mit der Perzeptionstheorie inkompatibel – dafür aber sachlich sehr interessant – sind. Das Urteil, das ich damit letztlich plausibilisieren möchte, lautet: Hume wollte eine metaphysikkritische Beschreibung der geistigen Vermögen bereitstellen und sich dafür einer newtonschen naturwissenschaftlichen Methode bedienen. Wenn er letzteres tatsächlich versucht, ergeben sich philosophische Probleme. Dagegen bleibt er an anderen Stellen seiner eigenen Grundhaltung auf andere Weise treu und gibt damit sachlich interessante Antworten auf philosophische Fragen. Diese Überlegungen weisen in eine wittgensteinianische Richtung.

### ***5.1 Die Perzeptionstheorie: zentrale Thesen***

Im Folgenden gebe ich einige zentrale Thesen Humes wieder, die zusammen dasjenige ausmachen, was ich „die Perzeptionstheorie“ nenne.<sup>1</sup> Eigentlich alle sind mindestens erläuterungsbedürftig und plausiblerweise ziemlich unklar – allein schon aus dem Grund, dass der Grundbegriff der Theorie, *perception*, diese Eigenschaften aufweist. Im Anschluss an die Darstellung der Kernthesen werde ich diese Unklarheiten betrachten, sich ergebende Probleme diskutieren und zu zeigen versuchen, dass Hume in vielen Fällen Lösungen zu diesen Problemen andeutet, dabei aber den Boden der Perzeptionstheorie verlässt.

#### ***5.1.1 Perzeptionen***

Hume geht davon aus, dass alle geistigen Vorgänge und Aktivitäten mit Perzeptionen (*perceptions*) verbunden sind. Er benutzt den Begriff in *Treatise* und *Enquiry*, ohne zu Anfang eine Definition zu liefern; stattdessen scheint er es für selbstverständlich zu halten, dass wir beim Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Vorstellen oder Wünschen Perzeptionen haben, die charakteristischerweise im

---

<sup>1</sup> Humes Ausführungen dazu sind im *Treatise* deutlich ausführlicher, weshalb ich mich stark auf diesen Text stütze.

Geist sind. In der *Enquiry* schreibt er von „Perzeptionen des Geistes“, die ein Mensch hat, wenn er „den Schmerz übermäßiger Hitze oder die Lust mäßiger Wärme empfindet und wenn er später diese Wahrnehmung in seinem Gedächtnis zurückruft oder durch seine Einbildungskraft vorausnimmt“.<sup>2</sup> Sie „drängen sich dem Geist auf und gehen in unser Denken oder Bewusstsein ein“; heißt es zu Beginn des *Treatise*. Dazu gehören „Sinneswahrnehmungen, Affekte und Gefühle, wenn sie zum ersten Mal in der Seele auftreten“ sowie die „schwachen Abbilder derselben, wie sie in unser Denken und Schlussfolgern eingehen“<sup>3</sup>. Im *Abstract* zum *Treatise* liefert Hume noch eine „Definition“:

Unser Autor beginnt mit einigen Definitionen. Er nennt eine Perzeption alles das, was dem Geist gegenwärtig sein kann, sei es wenn wir unsere Sinne benutzen, von Leidenschaften bewegt sind oder unser Denken und unsere Reflexionsfähigkeit ausüben.<sup>4</sup>

Der Begriff der Perzeption ist ähnlich unbestimmt wie der Lockesche Begriff der Idee,<sup>5</sup> den er Hume zufolge auch ersetzen soll.<sup>6</sup> Es liegt daher nahe, darunter zunächst einmal ganz allgemein *Vorstellungen* zu verstehen. Hume beschreibt die Perzeptionen häufig auch als Bilder oder bildähnlich.<sup>7</sup> Die Perzeptionstheorie ist damit letztlich eine Theorie über (innergeistige, konkrete, einzelne, oft bildlich verstandene) Vorstellungen.<sup>8</sup>

### ***5.1.2 Einige Unterscheidungen von Perzeptionen***

Ein wesentlicher Teil der Theorie ist die Identifikation von verschiedenen Gruppen von Perzeptionen sowie die Beschreibung ihrer Unterschiede. Hume unterscheidet erstens Eindrücke (*impressions*) von Ideen (*ideas*), zweitens Ideen der Erinnerung (*memory*) von Ideen der Einbildungskraft (*imagination*); drittens für wahr gehaltene Perzeptionen (*belief*) von nicht für wahr gehaltenen Perzeptionen (*fiction*), viertens Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung (*sensation*) von Eindrücken der Selbstwahrnehmung (*reflexion*) und fünftens einfache von komplexen Perzeptionen. Die erste Unterscheidung wird von Hume auf verschiedene Weisen erläutert:

---

<sup>2</sup> EHU 2,1; Original: „[...] the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive heat, or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination.“

<sup>3</sup> T 1.1.1.1; Original: „Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions: and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning.“ (Übs. angep.)

<sup>4</sup> T Abstract 5.

<sup>5</sup> Siehe dazu Kemmerling 2006.

<sup>6</sup> Siehe T 1.1.1.1, Anmerkung.

<sup>7</sup> Vgl. T 1.1.1.1 („faint images“), T 1.1.1.11 („our ideas are images of our impressions“). Hume benutzt oft Ausdrücke, die wörtlich genommen nur Sinn ergeben, wenn Perzeptionen als Bilder verstanden werden – bezeichnet sie als Spiegel, spricht davon, dass sie einander reflektieren oder kopieren, usw., z. B. EHU 2,2.

<sup>8</sup> Allison spricht von „mental particulars that exhaust the contents of the mind“, siehe Allison 2010, S. 13.

Einerseits werden die Ausdrücke „Eindruck“ und „Idee“ mithilfe von Alltagsbegriffen erklärt: Eindrücke sind demnach alle die Perzeptionen, die wir bei der sinnlichen Wahrnehmung (*sensation*) erhalten; Ideen haben wir, wenn wir uns später an das Wahrgenommene erinnern, oder auch wenn jemand uns nur davon erzählt und wir es uns vorstellen.<sup>9</sup> Des Weiteren behauptet Hume, die Unterscheidung von Eindrücken und Ideen entspreche derjenigen zwischen Fühlen und Denken.<sup>10</sup> Nicht zuletzt will er beide Arten von Perzeptionen anhand einer Eigenschaft unterscheiden, die beiden in verschiedenem Maße zukommt: Stärke und Lebhaftigkeit (*force and vivacity*).<sup>11</sup> Was damit genau gemeint ist, ist unklar. Das Problem wird dadurch verschärft, dass dieselbe Eigenschaft zur Charakterisierung der zweiten und dritten Unterscheidung verwandt wird. Es sollen also sowohl Eindrücke stärker und lebhafter sein als Ideen, als auch Ideen der Erinnerung stärker und lebhafter als Ideen der Einbildungskraft, als auch für wahr gehaltene Perzeptionen stärker und lebhafter als andere.<sup>12</sup> Worin diese Eigenschaft besteht und ob sie als Unterscheidungsmerkmal in allen drei Fällen taugt, ist fraglich. Ebenfalls fraglich ist, worin der Unterschied von einfachen und komplexen Perzeptionen besteht bzw. was unter einfachen und was unter komplexen Perzeptionen zu verstehen ist.

### ***5.1.3 Einige Beziehungen von Perzeptionen***

Eine zentrale These, die gleichzeitig ein methodisches Programm enthält, ist als *Kopieprinzip* (*copy principle*) bekannt geworden. Sie lautet: Jede einfache Idee geht auf einen einfachen Eindruck zurück, der ihr zeitlich vorausgeht, der sie verursacht hat, dem sie wie eine Kopie gleicht und den sie repräsentiert.<sup>13</sup> Hume präsentiert dieses Prinzip als empirische These; ob es sich empirisch stützen lässt, ist allerdings zweifelhaft. Aus dem Prinzip, verbunden mit der Behauptung, dass sich jede komplexe Idee aus einfachen Ideen zusammensetzt, leitet Hume ab, dass sich jede Idee auf einfache Eindrücke zurückführen lassen muss, von denen also die einfachen Ideen, aus denen die betreffende Idee besteht, kopiert wurden. Dies soll eine Methode zur Überprüfung der Sinnhaftigkeit von Ausdrücken liefern: Ein Wort hat Hume zufolge – ebenso wie bei Locke – dadurch Bedeutung, dass es mit einer Idee verknüpft ist.<sup>14</sup> Lässt sich zu einem gegebenen Wort

---

<sup>9</sup> Vgl. T 1.1.1.1, EHU 2,1-2.

<sup>10</sup> Nachdem er Eindrücke von Ideen unterschieden hat, schreibt er: „I believe it will not be necessary to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking.“ (T 1.1.1.1)

<sup>11</sup> Vgl. T 1.1.1.1, EHU 2, 1.

<sup>12</sup> Belege folgen im Abschnitt 5.2.2.

<sup>13</sup> Siehe u. a. T 1.1.1.7: „[W]e shall here content ourselves with establishing one general proposition, *that all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent.*“ Vgl. auch Kulenkampff 2003, S. 29; Stroud 1977, S. 21.

<sup>14</sup> Siehe Locke 1998, Buch 3; Bennett 2002.

keine Idee finden, die in der geforderten Weise auf Eindrücke rückführbar ist, dann ist das Wort bedeutungslos.<sup>15</sup>

Hume behauptet weitere Beziehungen zwischen den Perzeptionen: die Assoziationsprinzipien. Dabei handelt es sich um Prinzipien, nach denen Ideen andere Ideen im Geist hervorrufen bzw. Regularitäten, nach denen Ideen aufeinander folgen.

Es ist offenbar, dass ein Prinzip für die Verknüpfung (*connexion*) zwischen den verschiedenen Gedanken oder Ideen des Geistes besteht und dass sie bei ihrem Erscheinen im Gedächtnis oder in der Einbildungskraft einander in gewissem Grade methodisch und regelmäßig einführen.<sup>16</sup>

Hume meint, es gebe mehrere solcher Prinzipien, die sich aber letztlich auf drei reduzieren ließen.<sup>17</sup> Er schreibt:

Soviel ich sehe, gibt es nur drei Prinzipien der Verknüpfung von Ideen, nämlich Ähnlichkeit (*Resemblance*), Berührung in Zeit oder Raum (*Contiguity in time or place*), und Ursache oder Wirkung (*Cause or Effect*).<sup>18</sup>

Auch diese Prinzipien werfen eine Reihe von Fragen auf. Bevor ich die Probleme der Perzeptionstheorie diskutiere, möchte ich noch zeigen, inwiefern sie als Verkörperung der humeschen Orientierung an der newtonschen Naturwissenschaft betrachtet werden kann.

#### **5.1.4 Atomistische Grundelemente, empirische Generalisierungen und allgemeine Kausalgesetze**

Die Perzeptionstheorie ist eine Theorie über Perzeptionen, ihre Eigenschaften, Unterschiede und ihre kausalen Beziehungen. „Perzeption“ dient dabei als theoretischer Grundbegriff – der möglicherweise auch deshalb nicht weiter definiert wird.<sup>19</sup> Hume nennt die Perzeptionen selbst die „Elemente dieser Philosophie“<sup>20</sup>: Sie sollen gleichsam die Bausteine des gesamten

---

<sup>15</sup> EHU 2,9: „When we entertain, therefore, any suspicion, that a philosophical term is used without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light, we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality.“

<sup>16</sup> EHU 3,1; Original: „It is evident that there is a principle of connexion between the different thoughts or ideas of the mind, and that in their appearance to the memory or imagination, they introduce each other with a certain degree of method and regularity.“

<sup>17</sup> So soll z. B. „Kontrast (*contrast*) oder Widerstreit (*contrariety*)“ auch als Verknüpfung von Ideen, aber als Mischung von Verursachung und Ähnlichkeit angesehen werden. Siehe die Anmerkung zu EHU 3,16.

<sup>18</sup> EHU 3,2; Original: „To me, there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely, *Resemblance*, *Contiguity* in time or place, and *Cause* or *Effect*.“

<sup>19</sup> Flage schreibt über den ersten Absatz von T 1.1.1: „In this paragraph, Hume introduces the fundamental entities in his theory, namely, perceptions. Notice that Hume provides no positive characterization of the nature of perceptions as such, nor should this be surprising. It is characteristic of a theoretical primitive that it cannot be described within the theory of which it is a part: if it could be described within the theory, it would not be a primitive.“ (Flage 1990, S. 20)

<sup>20</sup> T 1.1.4.7.

philosophischen Theoriegebäudes darstellen, die zuerst erläutert werden, bevor dann zu komplexeren Themen – letztlich komplexeren Beziehungen von Perzeptionen – übergegangen wird.<sup>21</sup> Verschiedenste geistige Vorgänge und Aktivitäten sollen mithilfe des Perzeptionsbegriffs vereinheitlicht werden – dieser Aspekt ist zwar letztlich ein Grund für das Scheitern des Projekts,<sup>22</sup> passt aber zu Humes Anspruch, wie in der Naturwissenschaft alle Vorgänge anhand einfacher Grundelemente bzw. Grundprinzipien zu erklären.

Die Perzeptionen werden in Gruppen eingeteilt anhand von (quasi-)beobachtbaren Eigenschaften: Jeder Mensch soll zum Beispiel die Unterschiede in Stärke und Lebhaftigkeit introspektiv selbst feststellen können.<sup>23</sup>

Die Beziehungen zwischen Perzeptionen werden sodann anhand von Kausalgesetzen beschrieben, die möglichst allgemein sein sollen: Alle einfachen Ideen gehen auf Eindrücke zurück; alle Assoziationsprinzipien lassen sich auf drei zurückführen. In Bezug auf die Assoziationsgesetze macht Hume selbst explizit, dass seine Theorie strukturelle Parallelen zu newtonschen Theorien, insbesondere zur Gravitationstheorie aufweist:<sup>24</sup>

Hiermit sind die Prinzipien der Vereinigung oder des Zusammenhangs unserer einfachen Vorstellungen bezeichnet; sie treten in der Einbildungskraft an die Stelle jener unlösbaren Verknüpfung, durch die die Vorstellungen in unserer Erinnerung verbunden sind. Es liegt hier eine Art Anziehung (*attraction*) vor, welche, wie wir sehen werden, in der geistigen Welt ebenso außerordentliche Wirkungen hat, wie in der natürlichen, und sich in ebenso vielen und ebenso verschiedenen Formen darstellt.<sup>25</sup>

Das Bild ist also Folgendes: So wie die Naturwissenschaft die physischen Gegenstände und ihre gesetzmäßigen, kausalen Beziehungen zueinander beschreibt, so beschreibt die Wissenschaft des menschlichen Geistes dessen Grundelemente und deren Kausalverhältnisse. Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Assoziieren, usw. lassen sich als das gesetzgeleitete Auftreten von einzelnen

---

<sup>21</sup> Norton und Norton schreiben: „Perceptions (impressions and ideas) and relations are the building-blocks of the philosophical explanations Hume provides in the remainder of the *Treatise*.“ (D. F. Norton & M. J. Norton 2007, S. 429) Flew bezeichnet Ideen als „the atoms of the mind“ (Flew 1969, S. 18).

<sup>22</sup> Diese Kritik bringt auch Kulenkampff, siehe Kulenkampff 2003, S. 46 f.

<sup>23</sup> Vgl. EHU 2, 1; T 1.1.1.1 („Everyone one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking“).

<sup>24</sup> So schreibt auch Stroud in Bezug auf die zitierte Stelle: „The analogy with the theory of gravitation is obvious here, and in his discussion of the association of ideas Hume makes it look as if his theory will be much more systematic and much more like the theory of gravitation than it actually turns out to be.“ (Stroud 1977, S. 36)

<sup>25</sup> T 1.1.4.6; Original: „These are therefore the principles of union or cohesion among our simple ideas, and in the imagination supply the place of that inseparable connexion, by which they are united in our memory. Here is a kind of ATTRACTION, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms.“

Im *Abstract* lobt Hume sich selbst insbesondere für die Assoziationstheorie: „Thro’ this whole book, there are great pretensions to new discoveries in philosophy; but if any can entitle the author to so glorious a name as that of an inventor, ‘tis the use he makes of the principle of the association of ideas, which enters into most of his philosophy“ (T *Abstract*, Absatz 35).

Perzeptionen im Geist auffassen:<sup>26</sup> Die Perzeptionen sind die Materie des Geistes, die in verschiedenen Kombinationen und Abfolgen das geistige Leben ausmacht.<sup>27</sup>

## ***5.2 Probleme und Ausbrüche***

### ***5.2.1 Was sind Perzeptionen?***

Hume sagt uns nicht, was Perzeptionen sind, und wenig über ihre Eigenschaften. Erstens ist nicht ganz klar, ob es sich um Vorgänge (des Perzipierens) oder um deren Gegenstand handelt. Aufgrund vieler Formulierungen Humes kann diese Frage aber zugunsten der Gegenstandsinterpretation entschieden werden.<sup>28</sup> Aber welcher Art sind diese Gegenstände? Was für ontologische Festlegungen geht Hume ein? Insbesondere ist umstritten, ob Perzeptionen in irgendeinem Verhältnis zu äußeren Gegenständen stehen: Teilweise scheint Hume die Existenz einer Außenwelt zu leugnen und zu glauben, dass es *nur* Perzeptionen gibt, die dann auch keine Repräsentationsbeziehung ‚nach außen‘ haben könnten, teilweise scheint er eine Außenwelt anzunehmen und ein kausales Verursachungsverhältnis zu behaupten, d. h. davon auszugehen, dass unsere Perzeptionen von äußeren Gegenständen hervorgerufen werden.<sup>29</sup> Hierher gehört auch die Frage der Repräsentation: Manche Perzeptionen scheinen etwas zu repräsentieren, möglicherweise aber nicht alle, zudem macht Hume verschiedene, nicht klarerweise kompatible Aussagen bezüglich der Frage, *was* die Perzeptionen repräsentieren.<sup>30</sup>

In Anbetracht dieser Lage könnte man nun versuchen, alle diese einzelnen Fragen anhand des Textes – im Verbund mit systematischen Überlegungen – zu entscheiden. Oder man könnte sagen, dass sich solche Entscheidungen plausiblerweise nicht treffen lassen, und sich auf die Feststellung der grundlegenden Unklarheit von Humes Theorie beschränken. Eine weitere Option besteht darin, eine Erklärung für die Unklarheit vorzuschlagen, aus der sich dann auch eine systematische Einschätzung ergibt. Ich wähle diese Option und mein Erklärungsvorschlag insbesondere für die genannten Unklarheiten lautet: Humes Orientierung an der newtonschen Naturwissenschaft treibt ihn zu einer bestimmten Konzeption von Perzeptionen: Darin braucht

---

<sup>26</sup> Allison schreibt von „Hume’s project of accounting for complex cognitive functions in associationist and imagistic terms“ (Allison 2010, S.33).

<sup>27</sup> Es ist allerdings fraglich, ob man überhaupt von einem Geist sprechen kann, in dem dies geschieht – hat Hume doch berühmterweise behauptet, dass der Geist selbst nur ein Haufen von Perzeptionen ist. Siehe dazu Kulenkampff 2003, S. 30 ff.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Kulenkampff 2003, S. 30; Wild 2010, S. 384; Kemp 2000.

<sup>29</sup> Vgl. Abschnitt 4.1.2; weitere Belege und Erläuterungen kommen im folgenden Text.

<sup>30</sup> Belege dazu sind im folgenden Text.

er innergeistige Gegenstände, introspektiv zugänglich, die in Kausalverhältnissen stehen können. Diese Konzeption ergibt sich überdies geradezu unmerklich aus bestimmten Redeweisen – verantwortlich ist letztlich eine problematische Denktendenz, wie ich in Kürze erläutern werde. Gleichzeitig sieht Hume aber, dass eine solche Konzeption tiefgreifende Probleme mit sich bringt: Ich habe die Dialektik, die er im Abschnitt „Vom Skeptizismus in Bezug auf die Sinne“ entwirft, in Abschnitt 4.1.2.1 nachgezeichnet. Wenn man als Grundelemente des Geistes Perceptionen annimmt und Wahrnehmen, Denken und alle anderen geistigen Aktivitäten als das Haben von Perceptionen beschreibt, dann ergibt sich daraus ein Phänomenalismus (dem zufolge es nichts gibt außer unbeständigen, geistigen Vorstellungen) oder aber eine Skeptizismus-anfällige Theorie der doppelten Existenz. Da Hume diese nicht vertreten will, gleichzeitig aber an dem quasi-newtonschen Perzeptionsbegriff festhält, äußert er sich so unklar und widersprüchlich. Dies werde ich jetzt noch etwas detaillierter erläutern.

Die Rede von mentalen Repräsentationen (wie Ideen, Perceptionen, Vorstellungen) ist weit verbreitet: Sie erfreut sich bei mehreren Denkern der frühen Neuzeit ebenso wie bei heutigen PhilosophInnen des Geistes und KognitionswissenschaftlerInnen ungebrochener Beliebtheit. Kemmerling erklärt überzeugend, was diese Begriffe so attraktiv macht; er schreibt in Bezug auf Descartes' Ideenbegriff:

Descartes' Begriff der Idee hat auf den ersten Blick zwei einnehmende Eigenschaften: er ist erstens bequem und zweitens insofern völlig harmlos, als es unbestreitbar zu sein scheint, dass es Ideen gibt. Die Bequemlichkeit, die der Ideenbegriff mit sich bringt, liegt in Folgendem. Man kann mit seiner Hilfe mit anscheinend höchster Präzision über Gedankenbestandteile sprechen, und überdies auf eine verlockend einfache Weise. Man nehme einfach ein beliebiges bedeutungsvolles Wort X und setze den Operator „die Idee von ...“ davor, und schon hat man einen Ausdruck gebildet, der sich auf einen bestimmten Gedankenbestandteil bezieht.<sup>31</sup>

Ganz ähnlich verfährt Hume in *Treatise* und *Enquiry*: Er spricht von Eindrücken von Wärme, Vorstellungen eines Zimmer, Ideen von Farben und Tönen, Rachsucht und Grausamkeit, usw. Diese Redeweise ist nicht nur praktisch, sondern erscheint auch völlig harmlos – denn sie scheint ja gar nicht mehr zu besagen, als dass wir eben etwas wahrnehmen, vorstellen, denken usw.: Diesem Etwas haben wir jetzt bloß einen Namen gegeben. Diese Vorgehensweise erläutert Kemmerling mithilfe einer Analogie.

Man nehme ein beliebiges bedeutungsvolles Wort X und setze ihm den Operator „die Bedeutung von ...“ voran, und schon hat man einen Ausdruck gebildet, der sich (die

---

<sup>31</sup> Kemmerling 2003, S. 169.

Nicht-Mehrdeutigkeit des betreffenden Wortes vorausgesetzt), so mag es scheinen, auf eine ganz besondere Entität bezieht: und zwar auf die Bedeutung des Wortes X.<sup>32</sup>

Harmlos erscheint diese Operation deshalb, weil es sich aus der Tatsache, dass ein Wort etwas bedeutet, automatisch zu ergeben scheint, dass es eine Bedeutung hat, und daraus wiederum, dass es etwas gibt – eine Entität –, die diese Bedeutung *ist*.<sup>33</sup> An dieser Stelle sollten wir uns an die Darstellung der wittgensteinschen Überlegungen zum Augustinischen Sprachbild erinnern: Der hier geschilderte Gedankengang scheint genau dieses hervorzubringen und lässt sich als problematische Denktendenz, beruhend auf der Oberflächengrammatik der Sprache, diagnostizieren. Entsprechend problematisch ist der analoge Gedankengang, der zur Annahme von Ideen bzw. Perzeptionen bzw. mentalen Repräsentationen führt. Freilich ist es harmlos zu sagen, dass wir Wahrnehmungen, Gedanken oder Gefühle haben. Problematisch wird es, wenn man daraus die Existenz von bestimmten mentalen Gegenständen ableitet. Hume hat meines Erachtens genau eine solche Ableitung – oft unbemerkt – vollzogen. So schreibt er z. B.:

Kurz, aller Stoff des Denkens ist entweder von unserem äußeren oder inneren Gefühl abgeleitet. Einzig die Mischung und Zusammensetzung fällt dem Geist und dem Willen zu. Oder, um mich in philosophischer Sprache auszudrücken: Alle unsere Ideen oder schwächeren Perzeptionen sind Kopien unserer Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen.<sup>34</sup>

Die ersten beiden Sätze können noch harmlos interpretiert werden; im dritten – „in philosophischer Sprache“ – steckt bereits eine Festlegung auf bildähnliche geistige Gegenstände. Hume wechselt an vielen Stellen in dieser Weise von einer harmlosen zu einer problematischen Formulierung. Die darin angelegte Konzeption von Perzeptionen kommt ihm darüber hinaus besonders gelegen, weil solcherlei geistige Gegenstände sich als Grundelemente der quasi-newtonschen Theorie zu eignen scheinen. An mehreren Stellen zeigt sich, dass er Perzeptionen als eigenständige Gegenstände ansieht. Z. B. geht er davon aus, dass sie selbst die sinnlichen Qualitäten aufweisen müssen, die sonst eigentlich den äußeren Gegenständen zugewiesen werden: Eindrücke haben selbst Farben, Ideen sind selbst räumlich ausgedehnt und können zusammengesetzt werden wie Materiestücke, usw.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Kemmerling 2003, S. 170.

<sup>33</sup> Kemmerling führt diese Überlegungen weiter aus und stellt zu Recht fest: „Das sind natürlich keine zwingenden Gedankengänge, sondern eher an die Intuition appellierende Andeutungen. Doch vielleicht sind es gerade solche eher intuitiven Auffassungen, die den Siegeszug des Cartesischen Ideenbegriffs mit ermöglicht haben.“ (Kemmerling 2003, S. 171)

<sup>34</sup> EHU 2,5. Original: „In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.“ (Übs. angep.)

<sup>35</sup> Siehe z. B. T 1.2.1; vgl. dazu Garrett 2008, S. 44.

Die vielen sachlichen Probleme, die damit einhergehen, können hier nicht erörtert werden.<sup>36</sup> Klar ist, dass Hume selbst gesehen hat, dass diese philosophische Denkweise über Perzeptionen in einen unhaltbaren Skeptizismus und Absurdität führt.<sup>37</sup> Denn sobald man Perzeptionen als eigenständige Gegenstände der Wahrnehmung annimmt, hat man bildlich gesprochen die Verbindung zur Außenwelt gekappt: Man verfällt in Phänomenalismus oder in die Lehre der zweifachen Existenz, die sich auch nicht gegen skeptische Einwände verteidigen kann.

Gleichwohl macht Hume in *Treatise* und *Enquiry* einige Aussagen, die für sich genommen jeweils vermuten lassen, dass er einer dieser beiden Positionen selbst anhängt. So klingt folgender Abschnitt sehr nach Phänomenalismus<sup>38</sup>:

Wenn nun dem Geist nichts gegenwärtig ist als Perzeptionen, und Ideen immer aus etwas entstanden sein müssen, das zuvor schon dem Geist gegenwärtig gewesen ist, so folgt, dass es uns unmöglich ist, eine Idee von etwas zu bilden oder zu vollziehen, das von Ideen und Eindrücken spezifisch verschieden wäre. Man richte seine Aufmerksamkeit so intensiv als möglich auf die Welt außerhalb seiner selbst, man dringe mit seiner Einbildungskraft bis zum Himmel, oder bis an die äußersten Grenzen des Weltalls; man gelangt doch niemals einen Schritt weit über sich selbst hinaus, nie vermag man eine Art der Existenz zu erfassen, die über die Perzeptionen hinausginge, welche in dieser engen Sphäre aufgetreten sind. Dies ist das Universum der Einbildungskraft; wir haben keine Idee, die nicht darin entstanden wäre.<sup>39</sup>

Dieses Modell einer geschlossenen inneren Welt geht auch mit der Vorstellung einher, dass Eindrücke nichts repräsentieren und Ideen wiederum nur Eindrücke repräsentieren – es gibt in

---

<sup>36</sup> Siehe dazu z. B. Kemmerling 1994.

<sup>37</sup> Siehe auch die Kurzversion der dargestellten Dialektik in der *Enquiry*: „This is a topic, therefore, in which the profounder and more philosophical sceptics will always triumph, when they endeavour to introduce an universal doubt into all subjects of human knowledge and enquiry. Do you follow the instincts and propensities of nature, may they say, in assenting to the veracity of sense? But these lead you to believe that the very perception or sensible image is the external object. Do you disclaim this principle, in order to embrace a more rational opinion, that the perceptions are only representations of something external? You here depart from your natural propensities and more obvious sentiments; and yet are not able to satisfy your reason, which can never find any convincing argument from experience to prove, that the perceptions are connected with any external objects.“ (EHU 12, 14)

<sup>38</sup> Eine weitere Stelle ist: „[N]o man, who reflects, ever doubted, that the existences, which we consider, when we say, this house and that tree, are nothing but perceptions in the mind, and fleeting copies or representations of other existences, which remain uniform and independent.“ (EHU 12,9)

<sup>39</sup> T 1.2.6.8; Original: „Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are derived from something antecedently present to the mind; it follows, that it is impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chase our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appeared in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produced.“ (Übs. angep.)

Diese Stelle lässt sich allerdings auch innerhalb einer Interpretation erklären, die Hume eine Lehre der zweifachen Existenz zuschreibt (siehe Garrett 2006, S. 305 f.). Man kann außerdem auch behaupten, dass Hume hier aus der kritisch reflektierten Alltagsperspektive spricht (dann würde man sagen, dass er eher so etwas meint wie: Wir können uns nichts vorstellen, das von ganz anderer Art wäre als das, was wir wahrnehmen; „Perzeption“ stünde hier also eher für den äußeren Gegenstand der Wahrnehmung.)

diesem Modell keine Verbindung zu äußeren Gegenständen. Mehrere InterpretInnen haben Hume diese These zugeschrieben. So schreibt z. B. Allison:

Humean impressions lack intentionality in the sense that there is nothing *of which* they are impressions; rather than being object-directed, they are themselves objects, albeit mental ones.<sup>40</sup>

An anderen Stellen scheint Hume dagegen die Existenz der Außenwelt anzuerkennen<sup>41</sup> und auch davon auszugehen, dass äußere Gegenstände kausal auf uns einwirken und unsere Perzeptionen hervorbringen. So schreibt er z. B.:

Wenn wir uns unter äußeren Gegenständen umsehen und die Wirksamkeit der Ursachen (*operation of causes*) betrachten, so sind wir in keinem einzigen Fall imstande, irgendeine Kraft oder notwendige Verknüpfung zu entdecken [...]. Wir bemerken nur, dass die eine tatsächlich, in Wirklichkeit der anderen folgt. [...] Dies ist alles, was den äußeren Sinnen erscheint.<sup>42</sup>

An anderen Stellen dagegen behauptet er, keinerlei These über den Ursprung der Perzeptionen vertreten zu wollen:

Eindrücke können in zwei Arten eingeteilt werden, in Eindrücke der Sinneswahrnehmung (*sensation*) und Eindrücke der Selbstwahrnehmung (*reflection*). Die erstere Art entsteht ursprünglich in der Seele, aus unbekanntem Ursachen.<sup>43</sup>

Letztlich verwendet Hume immer dann, wenn er mit seiner Perzeptionstheorie wirkliche Erklärungsarbeit zu verrichten sucht, ein Modell, in dem es selbstverständlicherweise eine Außen- und eine Innenwelt gibt. Perzeptionen repräsentieren darin äußere Gegenstände – Eindrücke ebenso wie Ideen. Garrett hat überzeugend dargelegt, dass Hume in weiten Teilen seines Werks ziemlich selbstverständlich davon ausgeht, dass auch Eindrücke repräsentational sind. So weist er z. B. darauf hin, dass Hume für *manche* Arten von Eindrücken, wie die Affekte (*passions*) explizit diskutiert, ob sie repräsentieren oder nicht – das ergibt aber nur Sinn, wenn Eindrücke der Sinneswahrnehmung klarerweise repräsentieren.<sup>44</sup> Das Gleiche gilt für Humes komplexe Argumentation für die These, dass Tasteindrücke nicht in der Lage sind, Festigkeit zu

---

<sup>40</sup> Allison 2010, S. 14; siehe außerdem Owen & Cohon 1997; Wild 2010, S. 402.

<sup>41</sup> Wie oben geschildert, hält er den Glauben an diese ja für naturgegeben und unumgänglich.

<sup>42</sup> EHU 7,6; Original: „When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connexion [...]. We only find, that the one does actually, in fact, follow the other. [...] This is the whole that appears to the *outward* senses.“

Von „external objects“ ist außerdem die Rede z. B. in T 2.1.5.7, T 3.1.1.21; außerdem in EHU 5,22; EHU 7,9. Dort heißt es: „Since, therefore, external objects as they appear to the senses, give us no idea of power or necessary connexion, by their operation in particular instances, let us see, whether this idea be derived from reflection on the operations of our own minds, and be copied from any internal impression.“ – dabei wird m. E. klarerweise vorausgesetzt, dass *andere* Ideen durchaus von äußeren Gegenständen gewonnen werden.

<sup>43</sup> T 1.1.2.1. Original: „Impressions may be divided into two kinds, those of sensation and those of reflection. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes.“ Siehe auch T 1.3.5.2.

<sup>44</sup> Vgl. Garrett 2006, S. 302 ff.

repräsentieren,<sup>45</sup> in der er durch nichts andeutet, dass Eindrücke *allgemein* nicht in der Lage wären, irgendetwas zu repräsentieren.<sup>46</sup>

Auch Ideen lässt Hume an mehreren Stellen äußere Gegenstände repräsentieren – z. B. „Straßen und Häuser“<sup>47</sup>, oder auch Sandkörner:

Wenn man mir von dem tausendsten und zehntausendsten Teil eines Sandkorns spricht, so habe ich eine bestimmte Idee von diesen Zahlen und ihren verschiedenen Verhältnissen; aber die Bilder, welche ich mir in meinem Geiste mache, um jene Gegenstände selbst (*the things themselves*) zu repräsentieren, sind um nichts voneinander verschieden, noch sind sie kleiner als das Bild, durch welches ich das Sandkorn selbst (*the grain of sand itself*) repräsentiere.<sup>48</sup>

Wenn Perzeptionen aber äußere Gegenstände repräsentieren, legt sich Hume zusammen mit der newtonschen Konzeption der Perzeptionen auf die problematische Lehre der zweifachen Existenz fest. Garrett schreibt ihm entsprechend auch diese Position zu.<sup>49</sup>

Die Lösung dieser Dialektik bestand darin, bestimmte naturgegebene Überzeugungen (wie den Glauben an die Außenwelt bzw. an eine Innen- und eine davon verschiedene Außenwelt) anzuerkennen und das philosophische Nachdenken auf eine kritische Reflektion innerhalb dieser Vorgaben einzuschränken. In dieser therapeutischen Perspektive kann man immer noch von Perzeptionen sprechen, aber nur, wenn man den damit einhergehenden ontologischen Ballast vermeidet. Meines Erachtens schwankt Hume beständig zwischen einer solchen alltagssprachlichen, harmlosen Verwendung und Formulierungen, die den Anspruch der philosophischen Theoriebildung reflektieren: Für seine naturwissenschaftliche Theorie des Geistes braucht er die Perzeptionen als Einzelgegenstände; innerhalb der therapeutischen Perspektive braucht er die kritisch reflektierte, verbesserte Alltagskonzeption, die auf der vierten Stufe der Dialektik erreicht wird – innere Vorstellungen können von Gegenständen unterschieden werden, aber sollten nicht als eigenständige Existenzen angenommen werden. Dieser Zwiespalt wird nirgendwo aufgelöst. Er ist ein zentraler Grund für die Unklarheiten und Inkonsistenzen in Humes Rede von Perzeptionen. Humes Perzeptionstheorie baut somit auf einem Grundbegriff auf, dessen philosophische Implikationen Hume selbst nicht anerkennt. Eine

---

<sup>45</sup> T 1.4.4.14.

<sup>46</sup> Garrett schreibt: „[W]ithout any suggestion that sensations more generally are incapable of representing anything“ (Garrett 2006, S. 304).

<sup>47</sup> T 1.1.1.4: „I have seen Paris; but shall I affirm I can form such an idea of that city, as will perfectly represent all its streets and houses in their real and just proportions?“

<sup>48</sup> T 1.2.1.4, Unterstreichung von mir; Original: „When you tell me of the thousandth and ten thousandth part of a grain of sand, I have a distinct idea of these numbers and of their different proportions; but the images, which I form in my mind to represent the things themselves, are nothing different from each other, nor inferior to that image, by which I represent the grain of sand itself“ (Übs. angep.). Vgl. dazu auch Garrett 2006, S. 306 f.

<sup>49</sup> Garrett 2006, S. 306.

kohärente Position wäre nur unter Aufgabe dieses Begriffs – und damit des naturwissenschaftlichen Anspruchs in der betreffenden Form – möglich.

Um die Perzeptionstheorie weiter zu untersuchen, muss dieser problematische Begriff gleichwohl auch hier verwendet werden. Es zeigen sich dabei weitere Schwächen der Theorie.

### **5.2.2 Eindrücke und Ideen, Stärke und Lebhaftigkeit**

Ein wichtiger Teil der Perzeptionstheorie sind die Unterscheidungen verschiedener Arten von Perzeptionen. Von besonderer Bedeutung ist die zwischen Eindrücken und Ideen, da das Kopieprinzip und das daraus abgeleitete methodische Programm zur Überprüfung der Sinnhaftigkeit von Ausdrücken diese Unterscheidung voraussetzt. Es ist allerdings unklar und in der Sekundärliteratur umstritten, anhand welcher Eigenschaften Hume Eindrücke und Ideen voneinander unterscheiden will und ob ihm das in überzeugender Weise gelingt.

Einerseits erläutert er die beiden Kategorien anhand von Alltagsbegriffen: Zu den Eindrücken gehören Wahrnehmungen (*sensation*)<sup>50</sup>, Sinneseindrücke (*impressions of the senses*), körperliche Schmerz- und Lustgefühle (*bodily pains and pleasures*)<sup>51</sup>, Gefühle (*sentiments* und *emotions*) und Affekte (*passions*)<sup>52</sup>. Zu den Ideen dagegen gehören Erinnerungen an Wahrnehmungen, Vorstellungen der Einbildungskraft, Gedanken (*thoughts*), Vorstellungen (*conceptions*) und allgemein die Inhalte von Nachdenken und Schlussfolgern (*thinking and reasoning*)<sup>53</sup>. Grob kann man sagen: Eindrücke sind äußere und innere Wahrnehmungen, Ideen alle anderen geistigen Gehalte. Die Unterscheidung zwischen diesen Gruppen wird außerdem mit der zwischen Fühlen (*feeling*) und Denken (*thinking*) gleichgesetzt.<sup>54</sup>

Hier ist zunächst festzustellen, dass diese Gleichsetzung von Unterschieden schon auf den ersten Blick problematisch ist: Wieso sollte der Unterschied zwischen Fühlen und Denken dem zwischen Wahrnehmungen und Erinnerungen gleichkommen?<sup>55</sup> Und inwiefern liefert die zweite Unterscheidung überhaupt zwei Gruppen von Perzeptionen?<sup>56</sup> Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

---

<sup>50</sup> EHU 2,1.

<sup>51</sup> T 2.1.1.1.

<sup>52</sup> EHU 2,1-2.

<sup>53</sup> T 1.1.1.1.

<sup>54</sup> T 1.1.1.1.

<sup>55</sup> Vgl. Allison 2010, S. 16; Bennett 2002, S. 98.

<sup>56</sup> Hier kommt natürlich wieder der obige Punkt ins Spiel: Es handelt sich um Tätigkeiten, die man teilweise anhand ihrer Gehalte beschreiben kann; es ist aber irreführend zu glauben, sie bestünden im Haben von bestimmten Perzeptionen.

Das Hauptproblem ist aber, dass Hume diese Erläuterung anhand von Alltagsbegriffen gar nicht als Definition der Begriffe von „Eindrücken“ und „Ideen“ verstanden wissen will. Stattdessen ist das offizielle Unterscheidungsmerkmal von Eindrücken und Ideen ihr unterschiedlicher Grad an *Stärke und Lebhaftigkeit*:

Der Unterschied zwischen ihnen besteht in dem Grad der Stärke und Lebhaftigkeit, mit welcher sie dem Geist sich aufdrängen und in unser Denken oder Bewusstsein eingehen.<sup>57</sup>

In der *Enquiry* spricht Hume ebenfalls von „verschiedenen Graden von Stärke und Lebhaftigkeit“<sup>58</sup> sowie von Eindrücken als „lebhafteren Perzeptionen“ und den Ideen als „weniger lebhaften Perzeptionen“.<sup>59</sup> Darin besteht der wesentliche, grundlegende Unterschied zwischen den beiden Gruppen; so schreibt Hume:

Eindrücke und Ideen unterscheiden sich nur hinsichtlich ihrer Stärke und Lebhaftigkeit.<sup>60</sup>

Die Bestandteile der Ideen und der Eindrücke sind genau dieselben. Die Art und die Ordnung ihres Auftretens kann die gleiche sein. Folglich ist der verschiedene Grad ihrer Stärke und Lebhaftigkeit das einzige unterscheidende Merkmal.<sup>61</sup>

Hume äußert sich allerdings nicht eindeutig darüber, ob alle Eindrücke mehr Stärke und Lebhaftigkeit haben als alle Ideen und ob es sich um einen absoluten oder einen graduellen Unterschied handelt.<sup>62</sup> Es ist zudem sehr unklar, worin diese Eigenschaft eigentlich besteht. Ziemlich entscheidend ist für Humes perzeptionstheoretisches Projekt, dass sie introspektiv zugänglich und damit quasi-beobachtbar ist. Er geht auch davon aus, dass jedeR für sich den Unterschied in Stärke und Lebhaftigkeit seiner eigenen Perzeptionen nachvollziehen kann.<sup>63</sup> Seine eigene Erläuterung allerdings ist höchstens metaphorisch genommen sinnvoll:

---

<sup>57</sup> T 1.1.1.1; Original: „The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness.“ Hume verwendet manchmal „vivacity“ und manchmal „liveliness“; ich übersetze beide mit Lebhaftigkeit; von anderen wird auch der Ausdruck „Lebendigkeit“ verwandt. Siehe Wild 2010, S. 385.

<sup>58</sup> EHU 2,3; Original: „different degrees of force and vivacity“; siehe zur Übersetzung die vorige Fußnote.

<sup>59</sup> EHU 2,3: „By the term impression, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will. And impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned.“

<sup>60</sup> T 1.1.7.5; Original: „Impressions and ideas differ only in their strength and vivacity.“

<sup>61</sup> T 2.1.11.7; Original: „The component parts of ideas and impressions are precisely alike. The manner and order of their appearance may be the same. The different degrees of their force and vivacity are, therefore, the only particulars, that distinguish them.“

<sup>62</sup> So schreibt er einerseits: „The most lively thought is still inferior to the dullest sensation.“ (EHU 2,1); andererseits unterscheidet er oft nur zwischen Ideen und den ihnen korrespondierenden (*correspondent*) Eindrücken. Und gesteht man zu, dass der Unterschied graduell ist, wird die erstgenannte These noch unplausibler. Siehe dazu: Wild 2010, S. 385.

<sup>63</sup> Hume vertritt an mehreren Stellen, dass wir uns über das Wesen und Eigenschaften von Perzeptionen nicht täuschen können: Erscheinung und Realität treffen da zusammen. „[E]very impression, external and internal,

Wenn wir uns auf unsere vergangenen Gefühle besinnen, ist unser Gedanke ein treuer Spiegel, der seinen Gegenstand wahrhaft kopiert; aber die von ihm angewandten Farben sind blass und trübe im Vergleich zu jenen, in welche unsere ursprünglichen Perzeptionen gekleidet waren.<sup>64</sup>

Hume knüpft hier zwar an bestimmte Alltagsaussagen an – wir sagen z. B. manchmal, dass etwas in der Erinnerung verblasst. Demgegenüber sagen wir aber auch, dass eine Erinnerung noch gar nicht verblasst ist. In jedem Fall gilt, dass eine rote Rose in der Erinnerung klarerweise nicht zu einer blassroten Rose wird. Wie lässt sich also der von Hume gemeinte, introspektiv zugängliche Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erinnerung unmetaphorisch fassen?

Stroud meint, es sei möglich, den Ausdruck „Stärke und Lebhaftigkeit“ wörtlich zu nehmen und in etwa so zu verstehen: Je stärker und lebhafter eine Perzeption, desto mehr ist sie uns geistig präsent, fordert oder hat unsere Aufmerksamkeit. Diese Eigenschaft greift aber offensichtlich nicht wie gewünscht den Unterschied zwischen Wahrnehmungen und Erinnerungen heraus, wie Strouds Gedankenexperiment zeigt:

A detective examining the scene of a murder might look closely at the room in which the body was found and take careful mental note of it. He might find nothing unusual, nothing that gives any clue; it strikes him as just the way the room would have been if it had been occupied only by the victim. But he might later try to run over in his mind exactly what he has seen, and, with a good memory and strong eidetic powers, he might reproduce it quite accurately. According to Hume he would then have an idea which exactly resembles his earlier impression of the room. Suppose he is now aware of a room in which the poker is leaning against the left side of the fireplace, and he remembers, as he knew earlier, that the victim was right-handed. That part of his present idea that includes the fireplace and the poker now strikes upon his mind or consciousness with much greater force and liveliness than the corresponding part of the exactly similar scene had done earlier.<sup>65</sup>

Wenn man Stärke und Lebhaftigkeit so versteht und anhand dieser Eigenschaft die Unterscheidung von Eindrücken und Ideen trifft, dann muss man hier sagen, dass die Erinnerung der Eindruck und die frühere Wahrnehmung die Idee ist – was offensichtlich nicht mit Humes Erläuterungen zusammenpasst.

---

passions, affections, sensations, pains and pleasures, are originally on the same footing; and that whatever other differences we may observe among them, they appear, all of them, in their true colours, as impressions or perceptions. And indeed, if we consider the matter aright, it is scarce possible it should be otherwise, nor is it conceivable that our senses should be more capable of deceiving us in the situation and relations, than in the nature of our impressions. For since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Every thing that enters the mind, being in reality a perception, it is impossible any thing should to feeling appear different. This were to suppose, that even where we are most intimately conscious, we might be mistaken.“ (T 1.4.2.6). Siehe außerdem T 1.1.1.1 („Everyone one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking“); T 2.2.6.2 (“[T]he perceptions of the mind are perfectly known“). Dass die Eigenschaft introspektiv zugänglich sein soll, meinen auch Stroud und Waxman (Stroud 1977, S. 29; Waxman 1994, S. 27).

<sup>64</sup> EHU 2, 2; Original: „When we reflect on our past sentiments and affections, our thought is a faithful mirror, and copies its objects truly; but the colours which it employs are faint and dull, in comparison of those in which our original perceptions were clothed.“

<sup>65</sup> Stroud 1977, S. 28 f.

Einen anderen Vorschlag macht Wayne Waxman. Er will die Stärke und Lebhaftigkeit als „*verisimilitude*“ verstehen: der Grad dessen, wie real sich eine Perzeption anfühlt.<sup>66</sup> Eine solche Konzeption wird u. a. durch den Umstand nahegelegt, dass Hume dieselbe Eigenschaft der Stärke und Lebhaftigkeit auch einsetzt, um für wahr gehaltene Perzeptionen von anderen bzw. *belief* von *fiction* zu unterscheiden.<sup>67</sup> Anstatt Waxmans These zu stützen, wird hieraus aber deutlich, dass Hume unzulässig vereinfacht – und Waxman ebenso. Man kann ja Dinge für wahr halten, die man nicht gerade wahrnimmt: Damit hätte man also eine Perzeption, die einerseits stark ist, weil sie für wahr gehalten wird, andererseits aber schwach, weil es sich nicht um eine Wahrnehmung handelt. Offensichtlich lassen sich die beiden Unterschiede nicht auf derselben Skala messen.<sup>68</sup>

Andere InterpretInnen haben Humes Unterscheidung von Eindrücken und Ideen zu verteidigen gesucht, indem sie „Stärke und Lebhaftigkeit“ als den Namen für eine Eigenschaft interpretiert haben, die doch nicht introspektiv zugänglich sein muss: Z. B. für die funktionale Rolle oder kausale Kraft der Perzeption.<sup>69</sup> Einige Bemerkungen Humes – insbesondere zu *belief* und *fiction* – stützen diese These.<sup>70</sup> Die Aufgabe der introspektiven Zugänglichkeit wären bereits hohe Kosten für die Perzeptionstheorie. Davon abgesehen, lässt auch eine solche funktionale Eigenschaft sich nicht leicht auf eine Weise spezifizieren, die dazu geeignet ist, die richtigen Gruppen von Perzeptionen herauszugreifen, wie z. B. Kulenkampffs Überlegung zeigt:

Die Frage ist [...], ob mit diesem Kriterium zwei einander korrespondierende, das heißt, einander vollkommen ähnliche Perzeptionen eindeutig auseinandergehalten werden können. Leider versagt das Kriterium jedoch, wie man sich an einem einfachen Beispiel klarmachen kann. Jemand erblickt vor sich ein tiefes Loch und ändert daraufhin seinen Weg, so daß er nicht hineinfällt. Am folgenden Tag erinnert er sich an das Loch im Fußweg und richtet daraufhin seinen Weg so ein, daß er der Stelle nicht begegnet. Wir haben hier zwei Perzeptionen, von denen (zum Zwecke des Argumentes) gelten mag, daß sie einander so genau korrespondieren und ähnlich sind, wie man nur immer verlangen kann. Da aber beide Perzeptionen in Erklärungen für zwei Handlungen desselben Typs zitiert werden, besitzen offenbar beide eine

---

<sup>66</sup> Waxman 1994, S. 33 ff.; Waxman 1993.

<sup>67</sup> T 1.3.7; EHU 5, Teil 2. Darin heißt es z. B.: „I say, then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain.“ (EHU 5,12)

<sup>68</sup> Eine entsprechende Kritik bringt auch Dauer vor: „A second line of thought is due to Wayne Waxman, who identifies force and vivacity with something like a felt sense of reality or truth, with impressions having this quality in the highest degree. [...] I believe it fails to avoid [this] problem: without appealing to something quite un-Humean, some impressions can become mere beliefs, and vice versa.“ Dauers eigene Konzeption kann allerdings auch nicht überzeugen, weil sie letztlich den Unterschied gar nicht erläutert, sondern nur einen anderen Ausdruck für „Wahrnehmung“ einsetzt: „presentation“ bzw. „presentedness“. (Dauer 1999, S. 84)

<sup>69</sup> Siehe z. B. Everson 1988.

<sup>70</sup> So schreibt er z. B.: „And in philosophy, we can go no farther than assert, that belief is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgement from the fictions of the imagination. It gives them more weight and influence; makes them appear of greater importance; enforces them in the mind; and renders them the governing principle of our actions.“ (EHU 5,12)

handlungsrelevante kausale Potenz, ohne daß sich sagen ließe, daß eine von beiden mehr Kraft besäße als die andere.<sup>71</sup>

Ein weiterer Ausweg, der von InterpretInnen vorgeschlagen wurde, besteht darin zu sagen, dass Stärke und Lebhaftigkeit gar nicht das einzige Kriterium für die Unterscheidung von Eindrücken und Ideen sein müsse. Hume nenne ausdrücklich auch die zeitliche Priorität und die kausale Abhängigkeit: Ideen folgen Eindrücken und sind von ihnen verursacht.<sup>72</sup>

Das erste Problem mit diesem Vorschlag ist, dass das Kopieprinzip damit zur analytischen Wahrheit würde – während Hume es als empirische, induktiv gestützte Hypothese präsentiert.<sup>73</sup> Und selbst wenn man bereit ist, das in Kauf zu nehmen oder sogar zu begrüßen (dazu siehe den nächsten Abschnitt), ist der Vorschlag nicht besonders aussichtsreich: Wenn Ideen und Eindrücke anhand eines solchen zeitlichen und kausalen Verhältnisses *definiert* werden, dann scheinen mit diesen Ausdrücken einfach Wahrnehmungen und Erinnerungen gemeint zu sein. Man hat dann einen Unterschied zwischen diesen beiden angegeben, der bereits in der Grammatik dieser Begriffe steckt – ein theoretischer Mehrwert ist zumindest an dieser Stelle nicht zu erkennen. Wenn man dagegen aber an Humes Anspruch festhält, dass mit dieser Unterscheidung eine Einteilung *aller* unsere geistigen Gehalte in zwei Gruppen vorgenommen wäre, dann ist das schlicht unplausibel: Warum sollten z. B. alle Gedankeninhalte kausal von irgendwelchen Wahrnehmungen verursacht sein? Eine analytische These scheint das zumindest nicht zu sein. Empirisch kann sie aber wiederum nur dann sein, wenn die beiden Gruppen, zwischen denen die Kausalbeziehung behauptet wird, unabhängig von dieser charakterisiert werden – und damit sind wir wieder am Anfang der Betrachtung, nämlich bei der Notwendigkeit, ein geeignetes Unterscheidungskriterium festzulegen.

Diese Überlegungen sprechen meines Erachtens für die Aussichtslosigkeit des Unterfangens, *eine* Eigenschaft zu finden, anhand deren Wahrnehmungen, Affekte und Gefühle einerseits von Erinnerungen, Gedanken und Vorstellungen der Einbildungskraft andererseits unterschieden werden könnten. Dass anhand derselben Eigenschaft dann auch noch Erinnerungen von Vorstellungen der Einbildungskraft und Überzeugungen von Annahmen (bzw. für wahr gehaltene von anderen Ideen) abgegrenzt werden könnten, was Hume ja ebenfalls behauptet, erscheint absurd. Die betreffenden Begriffe sind wesentlich komplizierter.

Alle vorgeschlagenen Erläuterungen treffen allerdings jeweils einen wichtigen Aspekt oder lehnen sich an eine aus dem Alltag bekannte Redeweise an. Man sagt, dass Erinnerungen verblassen oder

---

<sup>71</sup> Kulenkampff 2003, S. 45.

<sup>72</sup> Siehe Wild 2010, S. 385.

<sup>73</sup> Vgl. EHU 2, T 1.1.1. Mehr dazu im nächsten Abschnitt.

ein Ereignis viel eindringlicher ist, wenn man es selbst erlebt, als wenn man es nur erzählt bekommt. Man kann nur etwas erinnern, das man vorher wahrgenommen hat. Überzeugungen spielen spezifische Rollen beim Handeln, die bloße Annahmen nicht spielen. Man weiß meistens selbst, ob man etwas gerade wahrnimmt oder sich nur einbildet. Usw. Der Fehler liegt darin, diese Vielzahl an grammatischen Regeln und Erfahrungsbeschreibungen (beides fließt ineinander) unter eine Kategorie bringen zu wollen. Stattdessen kann man sich mehr Klarheit nur durch eine sorgfältige Untersuchung und übersichtliche Darstellung eben der verschiedenen Aspekte und Zusammenhänge dieser Begriffe verschaffen.

An mehreren Stellen zeigt sich, dass Hume selbst sich in gewissem Maße dieser Probleme bewusst war: Er meint z. B., dass die Eigenschaft, die *belief* von *fiction* unterscheidet, eigentlich nicht klar angegeben, sondern nur umschrieben und von jedem selbst in sich gefühlt werden könne.

Wollten wir eine *Definition* dieses Gefühls [des Für-wahr-Haltens] zu geben versuchen, so würden wir vielleicht darin eine sehr schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe erkennen, gleicherweise wie bei dem Versuch, die Empfindung der Kälte oder den Affekt des Zorns einem Geschöpf zu definieren, das nie diese Gefühle erfahren hätte. Für-wahr-Halten (*Belief*) ist das wahre und richtige Wort für dies Empfinden, und niemand ist je im unklaren über die Bedeutung dieses Ausdrucks; denn jeder ist in jedem Augenblick sich des Gefühls bewusst, dass er repräsentiert. Dennoch möchte der Versuch einer Beschreibung dieses Gefühls nicht unangebracht sein; in der Hoffnung, auf diesem Wege zu einigen Analogien zu gelangen, die eine vollkommener Erklärung davon ermöglichen. Ich sage also, dass Für-wahr-Halten weiter nichts als eine lebendigere (*vivid*), lebhaftere (*lively*), eindringlichere (*forcible*), festere (*firm*) und beständigere (*steady*) Vorstellung von einem Gegenstand ist, als sie die Einbildung allein je zu erreichen fähig ist. Diese Mannigfaltigkeit von Ausdrücken, die so unphilosophisch erscheinen mag, soll nur dazu dienen, jenen Akt des Geistes auszudrücken, der Wirklichkeiten, oder was dafür gehalten wird, uns gegenwärtiger macht als Fiktionen, ihnen mehr Gewicht im Denken gibt und einen überlegenen Einfluss auf die Affekte und die Einbildungskraft verleiht. Vorausgesetzt, dass wir in der Sache übereinstimmen, ist es unnötig, um die Ausdrücke zu streiten.<sup>74</sup>

Man könnte fast meinen, Hume wolle hier eine introspektive, hinweisende Definition des Ausdrucks *belief* geben – eine solche ließe sich natürlich mit wittgensteinianischen Argumenten

---

<sup>74</sup> EHU 5,12; Original: „Were we to attempt a *definition* of this sentiment, we should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; in the same manner as if we should endeavour to define the feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had any experience of these sentiments. Belief is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to know the meaning of that term; because every man is every moment conscious of the sentiment represented by it. It may not, however, be improper to attempt a description of this sentiment; in hopes we may, by that means, arrive at some analogies, which may afford a more perfect explication of it. I say, then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination. Provided we agree about the thing, it is needless to dispute about the terms.“ (Übs. angep.)

angreifen: Was immer für ein Gefühl man bei sich findet, wie soll man sicher sein, dass dieses gemeint ist? Woher also wissen, dass „wir in der Sache übereinstimmen“?<sup>75</sup>

Hume scheint sich dessen bewusst zu sein, dass er es nicht schafft, eine Eigenschaft anzugeben, die innerhalb seines naturwissenschaftlichen Projekts die gewünschte Rolle spielen könnte: eine Unterscheidung von Gruppen von Perzeptionen auf empirischer Basis zu fundieren. Was er stattdessen liefert, sind teils grammatische Regeln, teils problematische Thesen. Dass sich das Für-wahr-Halten vom bloßen Annehmen unterscheidet, dass man selbst weiß, ob man etwas für wahr hält oder bloß annimmt, dass Überzeugungen in der Regel über einen längeren Zeitraum zugeschrieben werden als Vorstellungen der Einbildungskraft<sup>76</sup> – all das sind grammatische Einsichten. Sofern Humes Beschreibungen auf solche Einsichten hindeuten, sind sie verständlich und plausibel; als introspektive Quasi-Beobachtungen sind sie dagegen nicht nachvollziehbar (und wohl nicht mal verständlich, wie die Überlegungen zur Stärke und Lebhaftigkeit gezeigt haben). Ohne eine plausible Auskunft darüber, *worin* die jeweiligen Unterschiede bestehen, fügt Hume den grammatischen Einsichten letztlich nichts hinzu. An solche Einsichten zu appellieren, kann innerhalb eines therapeutischen Projekts sinnvoll sein. Dann sollten aber wie bei Wittgenstein die Vielfältigkeit der Phänomene und Begriffe im Fokus stehen und unzulässige Vereinheitlichungen vermieden werden. Obwohl Hume sich verschiedener Aspekte des Für-wahr-Haltens, des Wahrnehmens oder Denkens durchaus bewusst ist, wie seine Beschreibungen zeigen, sucht er im Rahmen der Perzeptionstheorie nach eindimensionalen Einteilungen und einfachen Unterschieden. Dieses Projekt muss scheitern.

Die Perzeptionstheorie wirft also nicht nur grundsätzlich, sondern auch in ihren spezifischen Behauptungen tiefe Probleme auf. Versuche, diese zu überwinden, weisen wiederum über die Theorie hinaus.

---

<sup>75</sup> Vgl. PU 293: „Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort ‚Schmerz‘ bedeutet, – muß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich denn den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern? / Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer‘ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ‚Käfer‘ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann gekürzt werden; es hebt sich weg, was immer es ist. / Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‚Gegenstand und Bezeichnung‘ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.“

<sup>76</sup> Hier müsste man eigentlich eine Unterscheidung treffen, die Hume völlig übergeht: zwischen geistigen Gehalten, die eher dispositionalen Charakter haben, wie Überzeugungen, und so etwas wie aktual auftretenden Gedanken oder Vorstellungen. Diese beiden hier sauber auseinanderzuhalten würde das Ganze allerdings noch weiter verkomplizieren.

### 5.2.3 Kopieprinzip und Bedeutungsempirismus

Die Unterscheidung zwischen Eindrücken und Ideen ist u. a. deshalb für Hume wichtig, weil sie innerhalb der Perzeptionstheorie eine Voraussetzung bildet für das Kopieprinzip und dieses wiederum sein Programm der kritischen Überprüfung von philosophischen Begriffen fundiert. Dieses Programm ist sinnvoll und interessant, wie auch meine Darstellung im Kapitel 3 gezeigt hat. Seine perzeptionstheoretische Untermauerung dagegen ist unplausibel und unnötig. Im Folgenden werde ich Humes Überlegungen sowie die damit verbundenen Probleme darstellen und danach eine Interpretation derselben von Jonathan Bennett vorstellen, die mein Argumentationsziel in diesem Abschnitt untermauert.

Kopieprinzip und Begriffsklärungsprogramm werden besonders deutlich in der *Enquiry* präsentiert. Das Kopieprinzip lautet:

Alle unsere Ideen oder schwächeren Perzeptionen sind Kopien unserer Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen.<sup>77</sup>

Diese Formulierung ist nicht ganz korrekt, denn an anderer Stelle schränkt Hume das Prinzip auf *einfache* Ideen ein. Allerdings sind Hume zufolge alle Ideen entweder einfach oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt; so dass also letztlich doch alle Ideen von Eindrücken kopiert sind – entweder als Ganze oder eben in dem Sinne, dass alle ihre Bestandteile so entstanden sind. Hume will das Kopieprinzip empirisch und induktiv begründen; er führt zwei Argumente dafür und einen Einwand dagegen an.

Erstens behauptet er, wir würden bei der Zergliederung unserer Gedanken oder Ideen immer feststellen, dass sie sich in einfache Ideen auflösen ließen, die ein früheres Empfinden oder Gefühl kopierten. Ein Beispiel soll das verdeutlichen:

Die Idee Gottes im Sinne eines *allwissenden, allweisen und allgütigen Wesens* entsteht aus der Besinnung auf die Vorgänge in unserem eigenen Geiste und aus der Steigerung dieser Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose.<sup>78</sup>

Durch eigene introspektive Prüfung könne man für alle möglichen weiteren Ideen eine solche Zergliederbarkeit und Rückführbarkeit bestätigen. Der induktive Schluss auf das Kopieprinzip kann demnach nur durch ein Gegenbeispiel widerlegt werden: Wer Humes These kritisieren

---

<sup>77</sup> EHU 2,5; Original: „[A]ll our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones.“

<sup>78</sup> EHU 2,6; Original: „The idea of God, as meaning an *infinitely intelligent, wise, and good Being*, arises from reflecting on the operations of our own mind, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom.“

wolle, müsse eine Idee aufzeigen, „welche nach seiner Meinung nicht aus dieser Quelle [der Eindrücke] geschöpft ist“.<sup>79</sup>

Zweitens verweist Hume auf Menschen, bei denen einzelne Sinnesorgane nicht funktionstüchtig sind: diesen würden die entsprechenden Ideen mangeln.

Ein Blinder kann sich keinen Begriff von Farben machen, noch ein Tauber von Tönen. Wenn einer von ihnen den ihm fehlenden Sinn zurück erhält, so öffnet sich mit diesem neuen Einlass für seine Wahrnehmungen auch ein neuer Einlass für die Ideen, und es macht ihm keine Schwierigkeit, sich diese Gegenstände vorzustellen.<sup>80</sup>

Im Anschluss daran legt Hume sich selbst einen Einwand vor, indem er ein Gegenbeispiel zu seiner These anführt: Angenommen, ein Mensch habe alle möglichen Blautöne in seinem Leben wahrgenommen bis auf einen. Hume meint nun, dass so ein Mensch sich den fehlenden Farbton vorstellen könne, indem er eine Reihe von Schattierungen im Geist um die fehlende Idee ergänzt. Diese Ausnahme zu seinem Prinzip hält Hume aber nicht für problematisch:

Dies kann als Beweis (*proof*) gelten, dass einfache Ideen nicht immer und überall von den entsprechenden Eindrücken herstammen; indes ist dieser Fall so vereinzelt, dass er kaum unserer Beachtung wert ist und nicht verdient, dass wir allein seinetwegen unseren allgemeinen Grundsatz abändern.<sup>81</sup>

Aus dem in dieser Weise begründeten Kopieprinzip leitet Hume nun sein Begriffsklärungsprogramm ab:

Hier haben wir also einen Satz, der nicht allein in sich einfach und verständlich scheint, sondern der auch bei richtiger Anwendung jede Streitfrage ebenso verständlich machen und all jenes Gewäsch beseitigen könnte, welches so lange das metaphysische Nachdenken (*reasoning*) beherrscht und in Unehre gebracht hat. Alle Ideen, besonders die abstrakten, sind von Natur matt und dunkel: Der Geist hat sie nur wenig in der Gewalt, sie werden leicht mit anderen ähnlichen Ideen verwechselt; und haben wir häufig einen Ausdruck gebraucht, wenn auch ohne feste Bedeutung, so bilden wir uns leicht ein, dass eine bestimmte Idee mit ihm verknüpft sei. Im Gegensatz dazu sind alle Eindrücke, d. h. alle Wahrnehmungen (*sensations*), äußere wie innere, stark und lebendig; die Grenzen zwischen ihnen sind genauer bestimmt, und was sie anlangt, ist es nicht leicht, zu irren oder fehlzugreifen. Haben wir daher Verdacht, dass ein philosophischer Ausdruck (*philosophical term*) ohne irgendeine Bedeutung (*meaning*) gebraucht werde, was nur zu häufig ist, so brauchen wir bloß nachzuforschen, von welchem Eindruck stammt

---

<sup>79</sup> EHU 2,6; Original: „Those who would assert, that this position is not universally true nor without exception, have only one, and that an easy method of refuting it; by producing that idea, which, in their opinion, is not derived from this source.“

<sup>80</sup> EHU 2,7; Original: „A blind man can form no notion of colours; a deaf man of sounds. Restore either of them that sense in which he is deficient; by opening this new inlet for his sensations, you also open an inlet for the ideas; and he finds no difficulty in conceiving these objects.“

<sup>81</sup> EHU 2, 8; Original: „this may serve as a proof that the simple ideas are not always, in every instance, derived from the correspondent impressions; though this instance is so singular, that it is scarcely worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim.“

diese angebliche Idee her? Und lässt sich durchaus kein solcher aufzeigen, so wird dies zur Bestätigung unseres Verdachts dienen.<sup>82</sup>

Das Begriffsklärungsprogramm beruht auf der auch von Locke vertretenen These, dass ein Wort dadurch Bedeutung hat, dass es im Geist desjenigen, der es benutzt, mit einer bestimmten Idee verknüpft ist.<sup>83</sup> Die Sinnhaftigkeit eines Worts bzw. Ausdrucks kann dann überprüft werden, indem introspektiv ‚nachgesehen‘ wird, ob mit dem Wort tatsächlich eine Idee verknüpft ist. Das ist dann dem Kopieprinzip zufolge nur dann der Fall, wenn es zu der Idee bzw. zu allen ihren Bestandteilen entsprechende Eindrücke gibt.<sup>84</sup>

Humes Argumentation für Kopieprinzip und Begriffsklärungsprogramm ist mehreren grundlegenden Problemen ausgesetzt.<sup>85</sup> Erstens hat sich bereits gezeigt, dass Hume kein befriedigendes Kriterium zur Unterscheidung von Eindrücken und Ideen liefert. Diese Unterscheidung muss aber vorausgesetzt werden, wenn das Kopieprinzip als kausale Hypothese empirisch überprüfbar sein soll.<sup>86</sup>

Aus dem von Hume behaupteten Status des Prinzip als empirische Generalisierung ergibt sich ein zweites Problem: Das Begriffsklärungsprogramm ließe sich plausibel nur mit einer These über

---

<sup>82</sup> EHU 2, 9; Original: „Here, therefore, is a proposition, which not only seems, in itself, simple and intelligible; but, if a proper use were made of it, might render every dispute equally intelligible, and banish all that jargon, which has so long taken possession of metaphysical reasonings, and drawn disgrace upon them. All ideas, especially abstract ones, are naturally faint and obscure: the mind has but a slender hold of them: they are apt to be confounded with other resembling ideas; and when we have often employed any term, though without a distinct meaning, we are apt to imagine it has a determinate idea annexed to it. On the contrary, all impressions, that is, all sensations, either outward or inward, are strong and vivid: the limits between them are more exactly determined: nor is it easy to fall into any error or mistake with regard to them. When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion.“ (Übs. angep.)

<sup>83</sup> Siehe z. B. Locke 1998, Buch 3, Kapitel 2, Absatz 2.

<sup>84</sup> Unklar ist natürlich, was es heißen soll, dass es einen solchen Eindruck *gibt*. Wo gibt es den? In einem Speicherkeller des Geistes? So ein Bild scheint Hume tatsächlich teilweise vor Augen zu haben.

<sup>85</sup> Darüber hinaus kann man mehrere spezifischere Bedenken vorbringen, die sich auf die einzelnen Argumente beziehen, darunter: 1) Das Beispiel, das Hume für die Zerlegbarkeit von Ideen anführt, stützt diese These gar nicht. Erstens ist unklar, inwiefern Wissen, Weisheit und Güte anhand von einfachen Eindrücken erfahrbar sein könnten. Selbst wenn das irgendwie verständlich zu machen wäre, ist die Annahme problematisch, dass man solche einfachen Eindrücke aufaddiert – und wie sollte man sie bis ins Unendliche aufaddieren, ohne eine unendliche Idee zu erhalten, was Humes eigenen Auskünften zufolge unmöglich ist (Vgl. 1.2.1)?

2) Selbst wenn die Prämisse des zweiten Arguments stimmt, dass Blinde keine Ideen von Farben haben, folgt daraus noch nicht, dass alle Ideen auf Eindrücke bzw. Sinneserfahrung zurückgehen müssen: Es könnte ja Ideen anderer Art geben, die gar nicht in der Weise mit einem Sinn im Zusammenhang stehen wie Farben mit dem Sehsinn. Ideen von Zahlen, könnte ein Beispiel sein. Das Argument stützt die Kopiethese höchstens für die Ideen von bestimmten sinnlichen Qualitäten bzw. sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften oder Gegenständen.

<sup>86</sup> Kulenkampff schreibt: „Eine empirische Überprüfung würde [...] verlangen, für Paare von einander korrespondierenden einfachen Perzeptionen die Fragen zu beantworten: Ist es der Fall, daß die Idee bei ihrem Auftreten eine kausale Folge des korrespondierenden Eindrucks ist? Und ist es weiter der Fall, daß der Eindruck, von dem die Idee kausal abhängig ist, tatsächlich ein Fall von sinnlicher Wahrnehmung ist? Nun sind solche Untersuchungen offensichtlich nur möglich, wenn man Eindrücke und Ideen *auseinanderhalten* kann. Ist ein Paar korrespondierender Perzeptionen gegeben, so muß man wissen, welche Perzeption Idee und welche Eindruck ist, wenn man die empirische Frage ihrer genetischen Ordnung beantworten will.“ (Kulenkampff 2003, S. 41 f.)

einen *notwendigen* Zusammenhang von Eindrücken und Ideen stützen – beinhaltet es doch die These, es *könne* keine Idee geben, die nicht auf Eindrücke zurückgeht.<sup>87</sup> Flew hat den problematischen Schritt in Humes Argumentation erläutert. Der Fehler bestünde in Folgendem:

[F]irst presenting a generalization as a matter of universal but contingent fact, something which could without contradiction be denied (although of course the contention is that it happens to be true); and then refusing to accept as authentic any counter example suggested, and this on the sole ground that, as the original generalization is true, what is offered cannot possibly be a genuine case of whatever it is which would falsify it. [...]o do this has the effect of changing what started as a contingent generalization into a pretentious tautology [...].<sup>88</sup>

Wenn Hume sein erstes Argument ernst meint und das Kopieprinzip als widerlegt betrachten würde, sobald eine Idee gefunden wird, die sich nicht auf Eindrücke zurückführen lässt, dann kann er nicht im nächsten Atemzug behaupten, dass es eine solche Idee nicht geben könne bzw. dass Ausdrücke, deren Bedeutung in einer solchen (vermeintlichen) Idee bestünde, gar keine Bedeutung hätten.<sup>89</sup>

Das dritte Problem betrifft ebenfalls Humes Behauptung, dass das Kopieprinzip empirisch überprüfbar sei: Einerseits scheint er zu glauben, dass jeder Mensch die Richtigkeit desselben selbst introspektiv untersuchen könnte. Andererseits präsentiert er es aber als eine These, über die *intersubjektiv* diskutiert werden kann: Um sie zu widerlegen, reicht es nicht, dass irgendjemand in seinem eigenen Geist eine Idee ohne Eindruck findet, sondern Hume fordert, dass diese Idee „gezeigt“, „produziert“, oder anders gesagt: auf für die Diskussion angemessene Weise *präsentiert* werden soll.<sup>90</sup> Wie ist das aber damit vereinbar, dass Perzeptionen innerhalb der Perzeptionstheorie private mentale Gegenstände sein müssen? Natürlich gar nicht: Perzeptionen

---

<sup>87</sup> So schreibt Hume z. B., nachdem er abgestritten hat, dass er je einen Eindruck von notwendiger Verknüpfung in der Welt hatte: „[Should I therefore assert, that I am here possess of an idea, which is not preceded by any similar impression? This would be too strong a proof of levity and inconstancy; since the contrary principle has been already so firmly established, as to admit of no farther doubt; at least, till we have more fully examined the present difficulty.“ (T 1.3.2.12). Und an anderer Stelle sagt er sogar, im Zusammenhang der Argumentation gegen die Idee einer ereignislosen Zeit: „But that we really have no such idea, is certain. For whence should it be derived? Does it arise from an impression of sensation or of reflection? Point it out distinctly to us, that we may know its nature and qualities. But if you cannot point out any such impression, you may be certain you are mistaken, when you imagine you have any such idea.“ (T 1.2.5.28) Vgl. Bennett 2002, S. 102.

<sup>88</sup> Flew 1969, S. 26.

<sup>89</sup> Dasselbe Problem merkt auch Bennett an: „Why can't his opponents say that these [die Idee, die Hume als nicht existent behauptet, wie die der ereignislosen Zeit, der objektiven notwendigen Verknüpfung, usw.] are precisely the classes of ‚ideas‘ for which the theory is false?“ (Bennett 2002, S. 102)

<sup>90</sup> Vgl. EHU 2,6: „Those who would assert, that this position is not universally true nur without exception, have only one, and that an easy method for refuting it; by producing that idea, which, in their opinion, is not derived from this source.“ Außerdem T 1.1.1.5: „But if anyone shou'd deny this universal resemblance, I know no way of convincing him, but by desiring him to show a simple impression, that has not a correspondent idea, or a simple idea, that has not a correspondent impression. If he does not answer this challenge, as 'this certain he cannot, we may from his silence and our own observation establish our conclusion.“

können nicht gezeigt werden. Wie ist Humes Forderung aber dann zu verstehen? Hier schließt sich der Interpretations- und Lösungsvorschlag von Bennett an, den ich gleich erläutern werde.

Das vierte Problem ergibt sich aus Humes eigenem Einwand gegen seine Argumentation: Wie kann er eine Ausnahme zu seinem Prinzip zulassen? Müsste er damit nicht auch die empirische Generalisierung als widerlegt betrachten?<sup>91</sup>

Folgt aus diesen Überlegungen nun, dass das Begriffsklärungsprogramm verworfen werden muss, weil Humes Argumentation dafür nicht funktioniert? Nicht unbedingt. Eine etwas abgewandelte Version des Programms lässt sich durchaus plausibel machen – und interessanterweise spricht einiges dafür, dass diese Version auch besser dem entspricht, was Hume eigentlich will und tut.

Jonathan Bennett hat dafür argumentiert, dass es Hume an den betreffenden Stellen entgegen dem Anschein gar nicht um Ideen und Eindrücke in einem perzeptionstheoretischen Sinn, sondern letztlich um Bedeutung und Verstehen geht. Bennett betrachtet die beiden Argumente, die Hume für das Kopieprinzip anführt: Es soll, wie gesagt, als bestätigt gelten, wenn niemand ein Gegenbeispiel präsentieren kann. Bennett meint auch, dass es Hume nicht reichen kann, dass jemand bloß *sagt*, er habe eines: Es muss *gezeigt* werden. Nun fragt er, *wie* das geschehen könne. Eine Idee, verstanden als mentaler privater Gegenstand, kann man nicht zeigen. Wie könnte jemand aber zeigen, *dass er eine solche Idee besitzt*? Bennett zufolge dadurch, dass er zeigt, dass er das *Wort* richtig verwenden kann. Bennett schreibt:

To 'produce' an idea one must not merely *say* but *show* that one has it; and Hume is confident that his challenger will fail in this larger task, e. g. that a congenitally blind man who says 'I have an idea of purple' won't be able to give us reasons for believing him.

But the blind man might well satisfy us that he is not lying, and then Hume's only resort would be to say that the blind man did not know what 'purple' means. This, I suggest, is the source of his confidence: he is sure that the congenitally blind man would not be able to 'produce' an idea of purple because he would not be able to satisfy us that he knew what 'purple' means. In short, no one is to count as having an idea of purple unless he knows the meaning of 'purple' or a synonym of it in some other language.<sup>92</sup>

Auf diese Weise stehen öffentliche Kriterien dafür zur Verfügung, ob jemand über eine Idee verfügt oder nicht – wir haben diesem Ausdruck der Perzeptionstheorie einen tatsächlich überprüfbaren Gehalt gegeben. Erst damit werden Humes Thesen überhaupt sinnvoll

---

<sup>91</sup> Zu dieser Frage gibt es eine umfangreiche Diskussion in der Sekundärliteratur. Siehe z. B. Nelson 1989; W. H. Williams 1992; W. E. Morris 2013.

<sup>92</sup> Bennett 2002, S. 101.

diskutierbar.<sup>93</sup> Eine solche Konzeption ließe sich auch innerhalb des reflektiert-kritischen Alltagssystems (Dialektik 4. Stufe) verwenden: Man hätte freilich nur eine ganz bestimmte Art von geistiger Eigenschaft herausgegriffen – das Beherrschen eines Begriffs. Aufgeben müsste man den Anspruch, über alle „Ideen“ gleichermaßen etwas auszusagen.<sup>94</sup>

Humes Ziel in dem Abschnitt ist die Etablierung des Begriffsklärungsprogramms. Dabei wird nun mit Bennetts Konzeption gewissermaßen ein Schritt übersprungen: die ohnehin problematische Ebene der Ideen, verstanden als geistige Gegenstände. Offiziell behauptet Hume, Verstehen bestünde im Haben von Ideen, und innerhalb der Perzeptionstheorie handelt es sich dabei um bildähnliche geistige Gegenstände. Dann braucht Hume das Kopieprinzip, das besagt, dass alle Ideen auf Eindrücke zurückgehen, um letztlich die These zu stützen, dass Verstehen Eindrücke voraussetzt. Bennett zufolge ist es diese letztere These, auf die es Hume eigentlich ankommt. Auch seine Argumentation bezöge sich nur scheinbar auf Ideen im perzeptionstheoretischen Sinn – tatsächlich identifiziere Hume Fälle von Verstehen *ohne* Rückgriff auf private Ideen. Bennett schreibt:

[He is prepared] to identify cases of understanding on the basis of the criteria we ordinarily employ – criteria that lie in the public domain and do not concern ‘ideas’. There is nothing mysterious, or even unusual, about a philosopher’s misdescribing a concept that he is well able to use properly.<sup>95</sup>

Das Begriffsklärungsprogramm besagt dann, dass zum *Verstehen* eines Ausdrucks – bzw. dafür, dass der Ausdruck überhaupt eine Bedeutung hat – eine Rückführbarkeit auf Eindrücke bestehen muss. Auch diese Konzeption weist offensichtlich noch Probleme auf.

Zunächst muss geklärt werden, was unter „Eindrücken“ zu verstehen ist – auch dieser Ausdruck sollte keine privaten geistigen Gegenstände bezeichnen. In der Tat geht Bennett davon aus, dass Hume sich mit diesem Ausdruck meist auf „Erfahrungen der objektiven Welt“ beziehen will – und nicht auf Perzeptionen, die durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit oder sonstige allein introspektiv zugängliche Eigenschaften identifiziert würden. Bennett schreibt:

Since ‘impressions’ are by definition nothing but forceful perceptions, Hume can reasonably think that all our sensory intake in experience of the objective realm consists of ‘impressions’; but he ought also to allow an ‘impression’ status to much of what occurs in vivid dreams, hallucinations, etc. Sometimes, however, he uses ‘impression’ as though it covered only the data of ordinary experience of the objective realm (e.g. T

---

<sup>93</sup> Auf die Privatheit von Perzeptionen in Humes offizieller Lehre weist auch Flew hin und versucht ebenfalls, Humes Theorie so zu ergänzen, dass es darin intersubjektive Kriterien für die Zuschreibung von geistigen Eigenschaften gibt. Vgl. insb. das Kapitel „Private Images and Public Language“ in Flew 1969, S. 18 ff.

<sup>94</sup> Da der Begriff der Idee von Hume so gleichmacherisch verwendet wird, lässt sich das natürlich nicht an allen Stellen so übersetzen. Manchmal meint Hume damit ja aktuell unterhaltene bildliche Vorstellungen, manchmal Gedanken, manchmal Überzeugungen, usw.

<sup>95</sup> Bennett 2002, S. 102.

19)<sup>96</sup>. This narrowing tendency, although Hume explicitly disavows it, and although it conflicts with his view that there are impressions of reflection as well as sensation, is strongly manifested in his preparedness to treat meaning-empiricism as a view about understanding in relation to experience of the objective realm, while always expressing it as a thesis in relation to impressions.<sup>97</sup>

Einige Stellen bei Hume sprechen dafür, dass es ihm eigentlich um eine solche Verankerung der Bedeutung von Wörtern in der äußeren Erfahrung geht. In der Beschreibung des Begriffsklärungsprogramms in der *Enquiry* erläutert Hume „impression“ als „sensation“. Bei einer Erklärung des Kopieprinzips verweist er auf öffentliche Lehrsituationen mit äußeren Gegenständen:

Um einem Kind eine Idee von scharlachrot oder orange, von süß oder bitter zu geben, führe ich ihm Gegenstände mit diese Eigenschaften vor, oder mit anderen Worten, ich verschaffe ihm die entsprechenden Eindrücke; dagegen mache ich nicht den widersinnigen Versuch, die Eindrücke dadurch hervorzurufen, dass ich die betreffenden Ideen in ihm wecke.<sup>98</sup>

Die Beispiele für Menschen, denen bestimmte Ideen – bzw. Wortverwendungsfähigkeiten – fehlen, sind Blinde und Taube, denen also bestimmte Sinne fehlen, die Erfahrungen der Außenwelt ermöglichen. Und wir haben Hume zufolge genau dann eine bestimmte Idee nicht, wenn wir noch nicht mit dem entsprechenden realen Gegenstand konfrontiert waren:

Wir können uns keine richtige Idee vom Geschmack einer Ananas bilden, ohne sie wirklich gekostet zu haben.<sup>99</sup>

Nicht zuletzt darin, wie Hume selbst dem Begriffsklärungsprogramm folgt, zeigt sich sein eigentliches Anliegen: Wie im letzten Kapitel dargelegt, untersucht er den Begriff der notwendigen Verknüpfung daraufhin, ob er sich in der Erfahrung – von Ursache-Wirkungs-Beziehungen – verankern lässt.

Auch wenn eine solche Interpretation von Humes Rede von Eindrücken legitim ist, bleiben weitere Schwierigkeiten bestehen. Eine davon wurde bereits benannt: Hume will sein Begriffsklärungsprogramm empirisch begründen, verwendet es aber so, als wäre es analytisch wahr, dass Wörter nur dann Sinn haben, wenn sie auf Eindrücke zurückgehen. Auch in Bennetts

---

<sup>96</sup> Bennett bezieht sich wohl auf diese Stelle: „[T]is confest, that no object can appear to the senses; or in othe words, that no impression can become present to the mind, without being determin'd in its degrees both of quantity and quality. The confusion, in which impressions are sometimes involv'd, proceeds only from their faintness and unsteadyness, not from any capacity in the mind to receive any impression, which in its real existence has no particular degree nor proportion.“ (T 1.1.7.4)

<sup>97</sup> Bennett 2002, S. 99.

<sup>98</sup> T 1.1.1.8; Original: „To give a child an idea of scarlet or orange, of sweet or bitter, I present the objects, or in other words, convey to him these impressions; but proceed not so absurdly, as to endeavour to produce the impressions by exciting the ideas.“ (Übs. angep.)

<sup>99</sup> T 1.1.1.8; Original: „We cannot form to ourselves a just idea of the taste of a pine-apple, without having actually tasted it.“ (Übs. angep.) Hier scheint Hume allerdings doch eher an etwas wie eine innere Quale zu denken anstatt an eine öffentlich überprüfbar Wortverwendungsfähigkeit.

Interpretation bleibt das Kopieprinzip eine empirische These: Menschen können nur dann ein Wort richtig verwenden (= eine Idee haben), wenn sie zuvor entsprechende Erfahrungen der objektiven Welt gemacht haben (= einen entsprechenden Eindruck haben). So ein Prinzip scheint aber nicht a priori wahr zu sein, wie Bennett erläutert:

What someone understands now is not logically tied to what he underwent earlier: the account of ‚newly born‘ adults in Shaw’s *Back to Methuselah* is a perfectly consistent fantasy.<sup>100</sup>

Hinzu kommt, dass in Humes Theorie das Verständnis eines Wortes – bzw. sein Gehalt – davon abhängen soll, was diejenigen, die es verwenden, jeweils in der Vergangenheit erlebt und erfahren haben. Tatsächlich scheint es aber doch primär darauf anzukommen, wie das Wort allgemein in der Gruppe verwendet wird.<sup>101</sup> Bennett zufolge liegt das Kernproblem darin, dass Hume seine Theorie als *genetische* anstatt als *analytische* präsentiert.

The crucial trouble is that Hume’s theory is genetic rather than analytic: he expresses it as a theory about what must occur *before* there can be understanding, rather than about what understanding is, or about what it is for an expression to have a meaning.<sup>102</sup>

Bennett meint im Anschluss, Hume hätte besser daran getan, wenn er etwas der folgenden Art gesagt hätte:<sup>103</sup> Ein Ausdruck E in unserer öffentlichen Sprache hat genau dann eine Bedeutung, wenn wir sagen können, ob eine gegebene Person ihn versteht, und dabei müssen wir uns darauf stützen, wie die Person den Ausdruck verwendet. Dabei reicht es nicht aus, dass sie viele richtige Sätze sagen kann, sondern sie muss auch in der Lage sein, die darin vorkommenden Wörter (bzw. den ursprünglichen Ausdruck) in Bezug auf die empirische Welt richtig zu verwenden – also z. B. Sätze der Form „Dies ist ein ...“ richtig zu verwenden. Es muss daher letztlich für alle Wörter irgendeine, wenn auch lange oder umständliche, Verknüpfung mit der empirischen Welt geben, d. h. mit der Welt, die uns durch Eindrücke gegeben ist.<sup>104</sup> Eine solche Transformation von Humes Theorie von einer genetischen in eine analytische würde ihren empiristischen Geist bewahren, so Bennett, aber die Probleme umgehen: Die Behauptung, dass alle bedeutungsvollen Wörter irgendwie mit der empirischen Welt verknüpft sein müssen, wäre selbst analytisch – wenn sie

---

<sup>100</sup> Bennett 2002, S. 102.

<sup>101</sup> Bennett führt ein etwas anderes Problem an: Er meint, Humes Theorie würde sich auf die Vergangenheit beziehen, während es doch auf die Verwendung im Jetzt ankäme. Das vernachlässigt meines Erachtens die Relevanz von geteilten Praktiken, die nie nur in einem gegenwärtigen Moment bestehen. Mir scheint Humes Fokus auf *individuelle* Erfahrungen problematischer; ein ähnliches Problem diskutiert auch Flew, der zwischen einer subjektiven und einer objektiven Interpretation von „Erfahrung“ unterscheidet. Vgl. Bennett 2002, S. 103; Flew 1969, S. 50.

<sup>102</sup> Bennett 2002, S. 103.

<sup>103</sup> Bennett 2002, S. 103 f.

<sup>104</sup> Vgl. Bennett 2002, S. 103 f.

falsch ist, dann muss sich das a priori zeigen lassen.<sup>105</sup> Außerdem lässt sich die neue Version auch damit vereinbaren, dass Bedeutungen von Wörtern durch die Verwendungspraxis in einer gegebenen Gruppe bestimmt sind, anstatt dass sie von den (vergangenen, individuellen) Erfahrungen von einzelnen Sprechern abhängen.<sup>106</sup>

Offensichtlich geht ein solches Begriffsklärungsprogramm in eine wittgensteinianische Richtung: Die privaten geistigen Gegenstände sind darin vollständig als irrelevant weggefallen; stattdessen geht es um die Verwendung von sprachlichen Ausdrücken. Natürlich ist noch fraglich, in welcher Formulierung dieser Bedeutungsempirismus tatsächlich eine grammatische Regel darstellt, bzw. wie eng diese Verknüpfung zur Welt sein muss – klarerweise kann man nicht von jedem Wort verlangen, dass man es in der Form „Das ist ein ...“ direkt auf äußere Gegenstände anwenden kann; gleichwohl ist durchaus plausibel, dass Sprachverstehen solcherlei Fähigkeiten voraussetzt: Wie in Kapitel 1 erläutert, involvieren sprachliche Praktiken typischerweise auch einen praktischen Umgang mit der Welt.

Bennetts Uminterpretation von Humes Begriffsklärungsprogramm ist nicht nur insofern wertvoll, als sie eine schlecht gestützte und in sich problematische perceptionstheoretische These in ein attraktives philosophisches Instrument verwandelt. Tatsächlich entspricht diese neue Version des Programms auch viel eher dem, was Hume im Rest seines Werk unternimmt: Wenn er sich mit der Bedeutung von Ausdrücken befasst und diese anzugeben sucht, dann geht es ihm eigentlich nie um Eindrücke und Ideen im perceptionstheoretischen Sinn, sondern um Verwendungsregeln. In Bezug auf seine prominenten Überlegungen zum Begriff der Ursache und der notwendigen Verknüpfung werde ich genau dies im nächsten Kapitel zu zeigen versuchen. Und wenn Hume an einigen Stellen stark auf Erfahrungen Bezug und so zumindest noch eine genetische Interpretation seines Programms nahelegt, so lässt sich dies aber zumeist durchaus in einem zu Bennett passenden Sinn als Versuch verstehen, die „empirical cashability“ von Ausdrücken zu untersuchen<sup>107</sup> – so z. B. ebenfalls beim Begriff der Ursache oder notwendigen Verknüpfung, wie ich es im letzten Kapitel erläutert habe.

---

<sup>105</sup> Bennett 2002, S. 104.

<sup>106</sup> Bennett hebt entsprechend positiv hervor, dass sich das neue Bedeutungskriterium auf die Gegenwart (die Verwendungsfähigkeit) statt auf die Vergangenheit (gemachte Erfahrungen) bezieht. Siehe Bennett 2002, S. 104.

<sup>107</sup> Bennett schreibt: „Much of what Hume says in deploying his meaning-empiricism can be modelled over into a theory that is not genetic and [...] not about ideas. This can be done, indeed, too far for it to be a coincidence. I do not say that Hume ‘really meant’ to offer an analysis of meaning and understanding; but I do suggest that what he said about ideas as copied from impressions is explained, somewhat and somehow, by the fact that his remarks can be ‘translated’ into analytic truths about meaningfulness in relation to empirical cashability.“ (Bennett 2002, S. 104)

Natürlich kann man nicht behaupten, Hume habe mit seinen Ausführungen zum Begriffsklärungsprogramm *eigentlich* eine Konzeption, wie Bennett sie darlegt, *gemeint* – und diese Uminterpretation wurde auch zu Recht als anachronistisch kritisiert.<sup>108</sup> Der historische Hume glaubte an seine Perzeptionstheorie und würde sein Begriffsklärungsprogramm nicht wiedererkennen, wenn aller Bezug auf Perzeptionen daraus eliminiert wird. Das Dargestellte sollte hier wiederum nur Folgendes zeigen: Die Perzeptionstheorie ist unhaltbar, und sofern Hume seine Ideen mithilfe dieser Theorie erläutert und zu begründen sucht, nehmen sie deren Schwächen an. Versucht man hingegen, die betreffenden Ideen stark zu machen, muss man sie aus dem perzeptionstheoretischen Korsett befreien.<sup>109</sup>

#### 5.2.4 Allgemeine Repräsentation

In den vorhergehenden Abschnitten habe ich drei Probleme diskutiert, die mit zentralen Thesen von Humes Perzeptionstheorie einhergehen, und zu zeigen versucht, dass Auseinandersetzungen mit diesen Problemen gleichsam natürlicherweise eine Abkehr von der Perzeptionstheorie nahelegen. In diesem Abschnitt möchte ich einige Überlegungen von Hume darstellen und diskutieren, die scheinbar einen *Teil* der Perzeptionstheorie bilden, sich tatsächlich aber bereits als Ausbruch aus dieser interpretieren lassen. Ich setze hier also nicht bei einem Problem an, sondern gebe eine positive Interpretation von einem Abschnitt des *Treatise*. Es handelt sich um den Abschnitt „Über abstrakte Ideen“, der noch zum ersten Teil gehört, in dem offiziell die Eigenschaften und Beziehungen von Perzeptionen erläutert werden. In meiner obigen Darstellung der zentralen Thesen der Perzeptionstheorie habe ich ihn nicht berücksichtigt, eben weil ich glaube, dass Humes dort vertretene Thesen nicht zu dieser abzulehnenden Theorie

---

<sup>108</sup> Vgl. Millican 2002b, S. 4.

<sup>109</sup> Millican verteidigt Bennetts Interpretation und teilt die kritische Sicht der Perzeptionstheorie: „Fortunately the defects of the theory of ideas have relatively little impact in the *Enquiry*, which omits most of the dubious applications that occupy so much of the *Treatise* (e. g. concerning our ideas of space and time) [...]. The one important remaining aspect of the theory, central to Hume’s discussion of meaning, is what is commonly known as the *Copy Principle* [...]. This principle [...] is destined to be invoked just once in the *Enquiry*, when in Section VII it initiates his search for the impression of *necessary connection*, in order to reveal that concept’s meaning. Such use of the *Copy Principle*, as a tool for examining and clarifying the meaning of words in terms of their ‘empirical cashability’, implies a form of ‘meaning-empiricism’ which is far more persuasive than the uncharacteristically poor arguments of Section II by which Hume attempts to establish the *Copy Principle* itself. Bennett suggests, therefore, that this may one of those cases in which Hume is best seen as groping towards a genuine philosophical insight *despite* the inappropriate idiom of the theory of ideas in which he develops and expresses it. This insight concerns the impossibility of a term’s having meaning unless it can in some way be connected with experience, and its true justification has nothing to do with mental imagery, but derives from the need for public criteria to ground understanding in linguistic communication. Bennett’s reconstruction of Hume’s theory of meaning on this basis may indeed superficially be highly anachronistic, but if it is right, it articulates a genuine Humean insight, and one which can potentially relieve his philosophy in the *Enquiry* of its most significant dependence on an indefensible theory of ideas.“ (Millican 2002b, S. 5–6)

hinzuzurechnen sind. Ich entwickle meine Deutung anhand einer Auseinandersetzung mit zwei anderen Interpretationen dieses Abschnitts.

Die Frage, die Hume in dem Abschnitt zu beantworten sucht, ergibt sich allerdings aus der Perzeptionstheorie: Dieser zufolge sind Ideen – die die Bedeutung von Wörtern ausmachen – bildähnliche, geistige Einzelgegenstände. Daraus folgt aber, dass Ideen auch notwendig konkret sein müssen: Hume lehnt Lockes Konzeption von allgemeinen Ideen ab, wonach diese durch Abstraktion von spezifischen Eigenschaften entstünden. Solcherlei abstrakte Ideen könne es nicht geben:

Es ist ein in der Philosophie allgemein angenommener Grundsatz, dass alles in der Natur individuell sei, es ist also völlig absurd, ein Dreieck als wirklich existierend zu denken, das nicht ein genau bestimmtes Verhältnis der Seiten und Winkel hat. Wenn dies nun in der Wirklichkeit absurd ist, so muss es auch in der Idee absurd sein (*be absurd in idea*); denn nichts, wovon wir uns eine klare und deutliche Idee bilden können, ist absurd und unmöglich.<sup>110</sup>

Die naheliegende Frage lautet dann natürlich: Wie können Ideen zwar an sich konkret, aber hinsichtlich dessen, was sie repräsentieren, allgemein sein? Hume schreibt:

Das Bild im Geist ist lediglich das eines einzelnen Gegenstandes, wenn auch seine Verwendung in unserem Nachdenken so ist, als ob das Bild allgemein wäre.<sup>111</sup>

Dass es so eine allgemeine Repräsentation mittels Ideen geben muss, ergibt sich u. a. aus der Existenz von Allgemeinbegriffen (*general terms*). Es soll also in diesem Abschnitt des *Treatise* letztlich geklärt werden: Wie lässt sich unsere Kenntnis und unser Umgang mit Allgemeinbegriffen (*general terms*) im Rahmen der Perzeptionstheorie beschreiben?

Humes Antwort lautet folgendermaßen: Nachdem wir eine Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Dingen festgestellt haben, wenden wir dasselbe Wort auf sie an. Daraus erwächst eine Gewohnheit (*custom*), die das Wort mit den verschiedenen Einzelideen verknüpft: Sobald wir das Wort hören, wird diese Gewohnheit aktiviert, und das heißt, dass die entsprechenden Einzelideen dem Geist zur Verfügung stehen. Diese sollen allerdings nicht „wirklich und tatsächlich dem Geiste gegenwärtig“ sein, sondern nur „*in power*“. Wir seien dann in „Bereitschaft (*readiness*), beliebige von ihnen ins Auge zu fassen“. Die betreffende Gewohnheit soll Hume zufolge dem Geist je nach Kontext immer genau passende Einzelideen „vorschlagen“, z. B. um falsche

---

<sup>110</sup> T 1.1.7.6; Original: „’Tis a principle generally receiv’d in philosophy, that every thing in nature is individual, and that ’tis utterly absurd to suppose a triangle really existent, which has no precise proportion of sides and angles. If this therefore be absurd in *fact and reality*, it must also be absurd in *idea*, since nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible.“ (Übs. angep.)

<sup>111</sup> T 1.1.7.6; Original: „The image in the mind is only that of a particular object, tho’ the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal.“ (Übs. angep.)

Verallgemeinerungen zu verhindern. Dabei kann dieselbe Idee mit verschiedenen Wörtern und verschiedenen Gewohnheiten verbunden sein und so für verschiedene Allgemeinbegriffe stehen.<sup>112</sup>

Es liegt vor dem Hintergrund der Perzeptionstheorie zunächst nahe, diese „Gewohnheiten“ als kausale Assoziationsmechanismen zu verstehen. Assoziative Verbindungen zwischen Perzeptionen sind ja für viele Thesen Humes zentral und sollen als Analogon zum newtonschen Gravitationsgesetz im geistigen Bereich angesehen werden. In diese Richtung geht die funktionalistische Interpretation von Don Garrett. Er behauptet, dass Perzeptionen bei Hume dadurch repräsentieren, dass sie bestimmte kausale Rollen spielen:<sup>113</sup>

An idea becomes an abstract or general idea not by changing or losing its fully determinate character but rather by being associated, via custom, with a general term that allows the mind to be disposed to call up ideas of other members of the kind (related to the first idea by resemblance in the relevant respect) as needed to support or reject proposed claims and inferences. The abstract or general idea thereby takes on the functional roles of all the members of the kind together.<sup>114</sup>

Garrett überträgt also Humes Rede von „custom“, „power“ und „readiness“ in das Vokabular von funktionalen Rollen, kausalen Vermögen und Dispositionen. Eine Einzelidee kann demnach allgemein repräsentieren, indem sie durch bestimmte kausale (Assoziations-) Gesetze mit anderen Einzelideen verknüpft ist. Garrett zufolge kann Hume so das Bild des Geistes als Feld komplexer kausaler Interaktionen von Perzeptionen aufrechterhalten, das Garrett auch sachlich verteidigt.

Henry Allison geht ebenfalls davon aus, dass Hume in den betreffenden Abschnitten eine Analyse der „assoziativen Mechanismen“ liefert, aufgrund deren die Einzelideen als Universalien fungieren könnten, sobald sie mit Allgemeinausdrücken verknüpft werden.<sup>115</sup> Allison hält Humes Vorschlag aber sachlich für wesentlich weniger befriedigend als Garrett. Er wirft Hume vor, dass seine Konzeption genau die Fähigkeit voraussetze, die sie zu erklären unternahme<sup>116</sup>:

[W]hat is the resemblance in virtue of which disparate figures are brought under the same name and thereby united in the same custom (the ‚figure-custom‘)? Clearly, naming cannot do all the work here, since it presupposes a grasp of the relevant similarities on the basis of which diverse particulars are brought under the same name

---

<sup>112</sup> T 1.1.7.7-15; die Zusammenfassung in Humes eigenen Worten lautet: “A particular idea becomes general by being annex’d to a general term; that is, to a term, which from a customary conjunction has a relation to many other particular ideas, and readily recalls them in the imagination.” (1.1.7.10)

<sup>113</sup> Siehe insb. Garrett 2006.

<sup>114</sup> Garrett 2006, S. 314.

<sup>115</sup> Allison 2010, S. 30.

<sup>116</sup> „Hume’s account suffers from a fatal flaw, namely, it presupposes the very capacity it endeavors to explain.“ (Allison 2010, S. 33)

in the first place. But, this is just to say that it presupposes a concept understood as a rule or a principle of selection.<sup>117</sup>

Hume gehe also davon aus, dass der Geist Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Perzeptionen erkennen könne und außerdem entscheiden könne, welche im gegebenen Fall relevant seien und welche nicht, *ohne* bereits über den in Frage stehenden Begriff zu verfügen. Dagegen könne man sich Assoziationsgewohnheiten erst aneignen und von den durch die Assoziation vorgeschlagenen Ideen erst dann den richtigen Gebrauch machen, wenn man bereits die wesentlichen Eigenschaften erfasse, die die zu repräsentierenden Dinge teilen. Und das hieße: wenn man bereits über den betreffenden *Begriff* verfüge.

In Allison's Kritik stecken verschiedene Vorwürfe gegenüber Hume, die auseinanderzuhalten sind. Der erste Vorwurf lautet: Die Erklärung ist unvollständig. Das Ähnlichkeitserkennen wird nicht erklärt. Das ist aber eine Lücke, die sich leicht füllen lässt. Hume (bzw. Garrett als sein Verteidiger) könnten folgende Antwort nachschieben: Es gibt eine Menge geheimnisvoller Prinzipien des Geistes, die wir nicht weiter durchschauen können. Hume spricht in dem Abschnitt selbst im Hinblick auf die zur allgemeinen Repräsentation nötigen geistigen Prinzipien von ‚einer Art magischem Vermögen der Seele‘<sup>118</sup>. Dass seine Darstellung in diesem Sinne etwas Unerklärtes voraussetzt, könnte man mit seiner empiristischen Bescheidenheit entschuldigen – Hume erkennt die Existenz dieser geheimnisvollen Prinzipien eben als *brute fact* an.

Der zweite Vorwurf klingt im letzten Satz des eben gegebenen Zitats von Allison an und könnte so gefasst werden: Eine kausalmechanistische Erklärung kann als solche keine begrifflichen oder Regelfolgen-Fähigkeiten erklären. Eine Disposition oder eine funktionale Rolle, wenn sie durch ein Kausalgesetz angegeben werden sollen, beschreibt letztlich immer bestimmte Automatismen: Unter den Umständen so und so wird im Geist das und das passieren, oder wird die Person das und das tun. Das Verfügen über einen bestimmten Begriff lässt sich aber nicht als eine Menge solcher Automatismen auffassen. Was wir jemandem zuschreiben, wenn wir sagen, dass er über einen bestimmten Begriff verfügt, sind keine automatischen Reaktionen in verschiedenen Fällen, sondern ist eine *Fähigkeit*: Einen allgemeinen Begriff zu haben, hat etwas damit zu tun, dass man bestimmte Sachen tun *kann*, nicht dass man unter bestimmten Umständen bestimmte Sachen tut. Man kann hier auch an die Kripkensteinschen Argumente denken, dass Dispositionen nie

---

<sup>117</sup> Allison 2010, S. 33.

<sup>118</sup> T 1.1.7.15; Original: „There may not, however, be any present, beside those very ideas, that are thus collected by a kind of magical faculty in the soul, which, though it be always most perfect in the greatest geniuses, and is properly what we call a genius, is however inexplicable by the utmost efforts of human understanding.“

festlegen, welchen Begriff jemand mit einem Wort meint. Mit solchen Argumenten könnte man also begründen, dass eine kausalmechanistische Erklärung scheitert.

An dieser Stelle ist aber folgende Frage interessant: Ist das, was Hume und auch Garrett anbieten, überhaupt eine solche kausalmechanistische Erklärung?

Humes Ausdrücke „custom“, „power“ und „readiness“ sind in dieser Hinsicht mehrdeutig: Sie könnten einerseits kausale Mechanismen bzw. Dispositionen bezeichnen, andererseits aber auch etwas von einer anderen Kategorie: Fähigkeiten. Garrett interpretiert die Ausdrücke zwar offiziell kausal, seine Begriffe „causal capacity“, „disposition“ und „functional role“ verwischen aber ebenfalls den Unterschied zwischen Kausalmechanismen und Fähigkeiten. Tatsächlich werden aber keine Wenn-dann-Gesetze, keine kausalen Prinzipien oder irgendwelche Dispositionen angegeben. Was Hume und Garrett beiden behaupten, ist, dass der Geist die *Kraft* oder die *Bereitschaft* hat, in den richtigen Situationen die passenden Ideen aufzurufen. Nur Fähigkeiten, nicht aber kausale Mechanismen, können das leisten, was Hume braucht, um sich gegen Allison's zweiten Vorwurf verteidigen zu können.

Ich denke, dass sich die humeschen Thesen in diesem Abschnitt im Zuge einer wohlwollenden Interpretation im Fähigkeiten-Vokabular reformulieren lassen. Dann klingt seine Konzeption also so: Allgemeine Repräsentation beruht auf unserer Fähigkeit, ähnliche Ideen unter einem Wort zusammenzufassen, zu einem Begriff passende Einzelideen aufzurufen, mit der Fähigkeit, falsche Verallgemeinerungen zu erkennen, usw. Für diese Interpretation spricht auch, dass Hume die entscheidende „Gewohnheit“ durch eine Analogisierung mit anderen *Fähigkeiten* des Geistes zu erhellen strebt.<sup>119</sup> Es sind diese Fähigkeiten, die Hume als das ‚magische Vermögen der Seele‘ bezeichnet, keine kausalen Beziehungen zwischen einzelnen Perzeptionen.

Nun bleibt aber noch ein dritter Vorwurf von Allison übrig: Allison hatte kritisiert, dass Humes Theorie dieselbe Fähigkeit voraussetze, die sie zu erklären unternehme. Die Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu erkennen, sei letztlich dieselbe wie die Fähigkeit, Allgemeinbegriffe zu verwenden, und damit weiche Hume der eigentlichen Frage aus bzw. liefere keine befriedigende Erklärung, meint Allison.

---

<sup>119</sup> T 1.1.7.11-12: „The most proper method, in my opinion, of giving a satisfactory explication of this act of the mind, is by producing other instances, which are analogous to it, and other principles, which facilitate its operation. [...] First then I observe, that when we mention any great number, such as a thousand, the mind has generally no adequate idea of it, but only a power of producing such an idea, by its adequate idea of the decimals, under which the number is comprehended.“

Stimmt das? Allison schreibt Hume die These zu, wir könnten relevante Ähnlichkeiten von den irrelevanten unterscheiden, ohne bereits über den betreffenden Begriff zu verfügen, wobei das Verfügen über einen Begriff für Allison darin besteht, die relevanten Eigenschaften zu erfassen, aufgrund deren Gegenstände unter den Begriff fallen. Allison hält diese These für falsch. Allisons Position ist in zweierlei Hinsicht angreifbar.

Erstens ist nicht klar, dass die These falsch ist: Die Fähigkeit von Kindern, Begriffe durch Beispiele zu lernen, scheint durchaus dafür zu sprechen, dass wir von Beispielen anhand von Ähnlichkeiten extrapolieren können, ohne bereits die relevanten Eigenschaften geistig zu erfassen. Es ist plausibel anzunehmen, dass die Fähigkeit, relevante Ähnlichkeiten zu erkennen, die Voraussetzung dafür ist, Begriffe zu lernen – und nicht umgekehrt.

Allisons Position ist zweitens insofern angreifbar, als gar nicht klar ist, dass Hume die genannte These vertreten muss: Humes Anspruch müsste doch nicht sein, bestimmte Fähigkeiten (wie die, über einen Begriff zu verfügen) zu *reduzieren* bzw. ihren Erwerb zu *erklären* allein unter Voraussetzung anderer Fähigkeiten (wie der, Ähnlichkeiten zu erkennen). Vielleicht liegt seine Leistung nur darin anzugeben, worin die erstere Fähigkeit eigentlich *besteht* – und damit, worin allgemeine Repräsentation besteht. Und ist sein Vorschlag dafür nicht plausibel? Etwas mit einem Wort allgemein zu repräsentieren besteht eben darin, es auf bestimmte Weise einzusetzen, was seinerseits in der Ausübung bestimmter Fähigkeiten besteht – eben der oben genannten Fähigkeiten.

Das ist das Interessante und im Vergleich mit Locke und Berkeley Neue an Humes Überlegungen im Abschnitt „Über abstrakte Iden“: dass er darin die Konzeption von Repräsentation dynamisiert, und zwar so, dass einzelne Ideen, der Perzeptionstheorie zufolge mentale Einzeldinge, als solche letztlich kaum noch etwas leisten. Die eigentliche Arbeit wird dagegen in seiner Konzeption von Wörtern und „Gewohnheiten“ getan – „Gewohnheiten“, die letztlich als Fähigkeiten aufgefasst werden können. Humes Konzeption ist damit wesentlich attraktiver, als Garrett und Allison sie darstellen.

Allerdings lässt sie sich nicht mehr mit Humes eigenem Anspruch, dem zufolge alle geistigen Phänomene mit einer quasi-newtonschen Perzeptionstheorie erklärt werden sollen, in Einklang bringen. In diesem Abschnitt geht er dieser Interpretation zufolge selbst über diese Theorie hinaus – obwohl er scheinbar noch mit der Erläuterung ihrer Kerninhalte beschäftigt ist, steht der Abschnitt doch im Teil 1 des *Treatise* unter der Überschrift „Von den Ideen, ihrem Ursprung, ihrer Zusammensetzung, Verknüpfung, von der Abstraktion usw.“.

### ***5.3 Zusammenfassung***

In diesem Kapitel sollte erstens deutlich werden, inwieweit Humes Perzeptionstheorie seinem Anspruch geschuldet ist, eine naturwissenschaftliche Theorie des Geistes nach dem Vorbild der newtonschen Physik zu liefern. Zweitens wollte ich zeigen, dass diese Theorie grundlegenden Problemen aufgrund des für sie zentralen Begriffs der Perzeption, ebenso wie spezifischen Problemen im Hinblick auf einige ihrer Thesen ausgesetzt ist. Drittens war mein Anspruch in diesem Kapitel, anhand von mehreren Beispielen die These zu plausibilisieren, dass eine Auseinandersetzung mit den Problemen der Perzeptionstheorie oft gleichsam natürlich aus dieser Theorie heraus- und hin zu einer wittgensteinianisch-therapeutischen Konzeption der betreffenden Phänomene führt und dass Humes eigene Ausführungen teilweise ebenfalls in eine solche Richtung weisen. Im folgenden Kapitel wird es nun wieder um Humes Überlegungen zu Kausalität und Induktion gehen.

## ***6 Kausalität und Induktion: Humes Beschreibungsprojekt***

In seinen Überlegungen zu Induktion und Kausalität, die im *Treatise* eine wichtige Rolle spielen und in der *Enquiry* den Schwerpunkt bilden, übt Hume einerseits Kritik an bestimmten Theorien und Konzeptionen; andererseits gibt er auch eine positive Darstellung verschiedener Aspekte dieses Themas. Die kritische Seite seiner Ausführungen wurde bereits im dritten Kapitel daraufhin untersucht, inwieweit sich darin Elemente eines therapeutischen Projekts im Sinne Wittgensteins aufweisen lassen. In den letzten beiden Kapiteln wurde nun das Unterfangen, eine therapeutische Interpretation von Hume zu geben, in zweierlei Hinsicht weiter untermauert: Erstens habe ich dafür argumentiert, dass Humes eigene methodologische Aussagen sich mit einer solchen Interpretation vereinbaren lassen, insofern er darin eine bestimmte Grundhaltung artikuliert, die wichtige Gemeinsamkeiten mit Wittgensteins Einstellung zur Philosophie hat. Zweitens wollte ich zeigen, dass die Orientierung an der naturwissenschaftlichen Methode, die sich ebenfalls an den methodologischen Aussagen ablesen und an vielen Stellen seines Werks erkennen lässt, sich insbesondere in der von mir so genannten Perzeptionstheorie des Geistes manifestiert, und dass diese sowohl fatalen Problemen ausgesetzt ist als auch von Hume selbst – gerade in Anbetracht dieser Probleme – nicht konsequent vertreten wird. Es erscheint vor diesem Hintergrund vielversprechend, weitere Teile von Humes Werk mit der Frage zu untersuchen, ob sich darin Ansätze zu einem therapeutischen Projekts ausmachen lassen. In diesem Kapitel sollen entsprechend die positiven oder konstruktiven Überlegungen zu Induktion und Kausalität betrachtet werden.

Insbesondere im fünften und siebten Kapitel der *Enquiry* liefert Hume eine Beschreibung unserer Praxis des induktiven Schließens, die seine Kritik an falschen Konzeptionen derselben ergänzt. In anderen Kapiteln der *Enquiry* und außerdem an verschiedenen Stellen im *Treatise* stellt Hume außerdem Überlegungen an, die einer solchen positiven Beschreibung zugerechnet werden können. Ich werde versuchen zu zeigen, dass seine Darstellung insgesamt mehrere Elemente enthält, die Entsprechungen in Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen finden, und sich – unter bestimmten Bedingungen, die insbesondere den Umgang mit der Perzeptionstheorie betreffen – als Beschreibungsteil eines therapeutischen Projekts interpretieren lässt. Zuerst betrachtete ich die theoretische Rolle des zentralen Begriffs „custom“ bzw. „habit“; dann interpretiere ich eine Reihe von Aussagen Humes als Angaben von Praxisregeln; im Anschluss

setze ich mich ausführlich mit seiner Konzeption des Ursachebegriffs auseinander und zuletzt grenze ich meine Interpretation von der in mehreren Hinsichten ähnlichen projektivistischen Interpretation ab.

## **6.1 Natürliches Gewohnheitsprinzip und Praxis**

Nachdem Hume versucht hat zu zeigen, dass unsere Schlüsse aus der Erfahrung nicht auf dem Verstand „beruhen“, versucht er nun, eine alternative Grundlage für diese Schlüsse zu finden. Es müsse, so schreibt er, ein anderes Prinzip geben, das uns dazu bringt, von gleichförmiger Erfahrung ausgehend auf unbeobachtete Fälle zu extrapolieren.<sup>1</sup>

Dies Prinzip ist GEWOHNHEIT (*custom*) oder GEPFLOGENHEIT (*habit*). Wo immer die Wiederholung einer bestimmten Handlung (*act*) oder Tätigkeit (*operation*) die Neigung hervorruft, dieselbe Handlung oder Tätigkeit ohne irgendeinen Anstoß durch einen Verstandesschluss (*reasoning*) oder einen Verstandesvorgang (*process of the understanding*) zu erneuern; da sagen wir stets, diese Neigung sei die Wirkung der Gewohnheit. [...] Alle Ableitungen (*inferences*) aus der Erfahrung sind daher Wirkungen von Gewohnheit, nicht eines Schlusses (*reasoning*).<sup>2</sup>

Wenn wir eine Ereignisabfolge mehrfach gesehen haben, erwarten wir bei Betrachtung des ersten Ereignisses das zweite. Dabei wird eigentlich keine Tätigkeit (*operation*) wiederholt, sondern höchstens eine Abfolge von Ideen im Geist, die aber nicht von uns aktiv hervorgebracht wird, sondern im Fall der Wahrnehmung ja von außen induziert wird. Im Rahmen von Humes Perzeptionstheorie lässt sich das mithilfe der Assoziationsgesetze erklären: Verschiedene Ideen werden aufgrund der gleichförmigen Erfahrung assoziativ gekoppelt, so dass die eine dann von allein die andere hervorruft.<sup>3</sup> Die These lässt sich allerdings auch ohne die Perzeptionstheorie formulieren.

Hat man gefunden, dass in vielen Fällen zwei Arten von Dingen, Flamme und Wärme, Schnee und Kälte, stets miteinander zusammen auftraten, so wird, wenn sich den

---

<sup>1</sup> Hume betrachtet die Situation, in der jemand, der zunächst aufgrund von mangelnder Erfahrung keine Schlüsse auf Unbeobachtetes ziehen konnte, mehr Erfahrungen vom regulären Zusammentreffen von Dingen oder Ereignissen gesammelt hat: „Suppose [...] that he has aquired more experience, and has lived so long in the world as to have observed similar objects or events to be constantly conjoined together; what is the consequence of this experience? He immediately infers the existence of one object from the appearance of the other. Yet he has not, by all his experience, acquired any idea or knowledge of the secret power, by which the one object produces the other; nor is it, by any process of reasoning, he is engaged to draw this inference. But still he finds himself determined to draw it: And though he should be convinced, that his understanding has no part in the operation, he would nevertheless continue in the same course of thinking. There is some other principle, which determines him to form such a conclusion.“ (EHU 5,4)

<sup>2</sup> EHU 5,5; Original: „This principle is CUSTOM or HABIT. For whenever the repition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say, that this propensity is the effect of *Custom*. [...] All inferences from experience, therefore, are effects of custom, not of reasoning.“ (Übs. angep.)

<sup>3</sup> Vgl. EHU 3 und Abschnitt 5.1.3 dieser Arbeit.

Sinnen Flammen oder Schnee erneut darbieten, der Geist durch Gewohnheit getrieben, Wärme oder Kälte zu erwarten und zu *glauben*, dass eine derartige Eigenschaft existiert und sich bei größerer Annäherung zeigen wird.<sup>4</sup>

Worin hier das Kausalverhältnis bestehen soll, ist freilich rätselhaft, denn es handelt sich nicht um eine Ereignisfolge, wie Hume sie zuvor immer als Beispiel für Kausalverhältnisse angeführt hatte – z. B. die Impulsübertragung bei Billardkugeln. Immerhin handelt es sich auch hier aber um einen induktiven Schluss. Hume kommt es auf Folgendes an: Wenn wir in der Vergangenheit bestimmte Eigenschaften immer als zusammen auftretend wahrgenommen haben, so erzeugt die Wahrnehmung des einen irgendwann durch Gewohnheit die Erwartung des anderen. Bloße Assoziation bringt uns nicht dazu, an die Existenz des Assoziierten auch zu *glauben*; bei der Induktionsgewohnheit ist das allerdings entscheidend. Diese Tendenz, aus der Erfahrung zu ‚schließen‘, d. h. aus gleichförmiger Erfahrung Überzeugungen bezüglich Unbeobachtetem zu generieren, hält Hume für ein „Prinzip der menschlichen Natur“<sup>5</sup>. Nur aufgrund dieses Prinzips könnten wir Nutzen aus der Erfahrung ziehen, und es sei für uns überlebenswichtig, fügt er hinzu.<sup>6</sup>

Hume hat in diesem Abschnitt offensichtlich Fälle von induktivem Schließen im Auge, die unwillkürlich und automatisch ablaufen: ohne nachzudenken erwarten wir z. B., dass weißes Zeug, das vom Himmel fällt, kalt sein wird, dass ein Zusammenstoß mit einem Rosenbusch weh tun wird oder dass morgen wieder die Sonne aufgehen wird. Hume bezeichnet diese Mechanismen als

eine Art natürlicher Instinkte (*species of natural instincts*), welche kein Schluss (*reasoning*) oder gedanklicher und verstandesmäßiger Vorgang (*process of thought and understanding*) hervorzubringen noch zu verhindern fähig ist.<sup>7</sup>

Solche Instinkte schreibt er auch Kleinkindern und nicht-menschlichen Tieren zu. Sie haben Ähnlichkeit mit anderen, rein körperlichen Reaktionsdispositionen und Fähigkeiten. All diese Aspekte machen sie zu „natürlichen Anlagen“, im Gegensatz zu quasi-göttlichen Fähigkeiten eines nach dem Einsichtsideal konstruierten Intellekts:

---

<sup>4</sup> EHU 5,8; Original: „[H]aving found, in many instances, that any two kinds of objects—flame and heat, snow and cold—have always been conjoined together; if flame or snow be presented anew to the senses, the mind is carried by custom to expect heat or cold, and to *believe* that such a quality does exist, and will discover itself upon a nearer approach. (Übs. angep.)

<sup>5</sup> EHU 5, 5.

<sup>6</sup> „It [...] makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact, beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation.“ (EHU 5,6)

<sup>7</sup> EHU 5,8; Original: „a species of natural instincts, which no reasoning or process of thought and understanding is able, either to produce, or to prevent.“ (Übs. angep.)

Wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns Kenntnis von den Muskeln und Nerven zu geben, die sie bewegen, so hat sie uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher unser Denken in einer Richtung vorwärts treibt, die mit jener übereinstimmt, die sie für die äußeren Dinge festgesetzt hat [...].<sup>8</sup>

Zweifellos hält Hume dieses instinkthafte Gewohnheitsprinzip für zentral für unsere Schlüsse aus der Erfahrung: Es liefert eine erste Erklärung dafür, warum wir aufgrund von gleichförmiger Erfahrung Überzeugungen über die Zukunft ausbilden, obwohl es kein Argument bzw. keinen *Verstandesprozess* gibt, der von der Überzeugung ausgehend, dass zwei Ereignisse in der Vergangenheit zusammentrafen, die Überzeugung generieren könnte, dass das auch in Zukunft der Fall sein wird. Das Gewohnheitsprinzip gehört zum Vermögen der Einbildungskraft. Was dem Verstandesvermögen nicht zuzuschreiben war, nämlich der Übergang von Prämisse zu Konklusion im induktiven Schluss, wird nun der Einbildungskraft zugeschrieben. In folgendem Zitat wird diese vermögenspsychologische Dimension von Humes These deutlich, denn er formuliert sie als die Behauptung, dass die Schlüsse aus der Erfahrung nicht vom Verstand geleitet werden, insofern dieser mit Beziehungen und Vergleichen zwischen Ideen befasst ist:

Unsere Schlüsse aus der Erfahrung, die wir mit den Tieren gemein haben und von der die ganze Lebensführung abhängt, [ist] nichts als eine Art von Instinkt oder mechanische Kraft, die in uns wirkt, ohne dass wir selbst davon wissen; und wird in ihren wichtigsten Wirkungen nicht von solchen Beziehungen oder Vergleichen von Ideen geleitet, die den eigentlichen Gegenstand unserer intellektuellen Vermögen ausmachen.<sup>9</sup>

Es spricht nun allerdings viel dafür, dass diese naturalistische Perspektive auf das induktive Schließen nur *ein* Element in Humes positiver Beschreibung darstellt.

Erstens scheint das Gewohnheitsprinzip nur für eine bestimmte Art von induktiven Schlüssen verantwortlich zu sein, diejenigen nämlich, die ohne Nachdenken und ganz automatisch stattfinden. Oft schließen wir aber durchaus bewusst, indem wir uns zum Beispiel verschiedene vergangene Ereignisse vor Augen führen und daraus Schlüsse ziehen. Dabei wenden wir außerdem bisweilen bestimmte allgemeine Regeln an. Hume ist sich dieser Tatsachen durchaus bewusst.<sup>10</sup> Zweitens disponiert uns das Prinzip zu allen möglichen induktiven Schlüssen; nicht

---

<sup>8</sup> EHU 5,22; Original: „As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated, so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects“.

Siehe auch EHU 9,6: „the experimental reasoning itself, which we possess in common with beasts, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves“.

<sup>9</sup> EHU 9,6; Original: „[T]he experimental reasoning itself, which we possess in common with beasts, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves; and in its chief operations, is not directed by any such relations or comparisons of ideas, as are the proper objects of our intellectual faculties.“ (Übs. angep.)

<sup>10</sup> Siehe z. B. T 1.3.12.7, wo er diese Verstandestätigkeit explizit affirmiert; vgl. außerdem Abschnitt 6.2.4.

alle induktiven Schlüsse involvieren aber Annahmen über Ursache-Wirkungs-Verhältnisse. Bereits in seiner Kritik in Kapitel 4 der *Enquiry* hatte Hume sich fast ausschließlich mit induktiven Schlüssen befasst, d. h. er hatte Schlüsse der folgenden Form untersucht:

- (P) Jedes beobachtete A war ein B.
- (C) Das nächste A wird ein B sein.<sup>11</sup>

Kausalität spielt bei diesen Schlüssen zunächst gar keine Rolle. Das ist u. a. deshalb verwunderlich, weil Hume doch zu Beginn des vierten Kapitels behauptet hatte, alle unsere Schlüsse auf Unbeobachtetes beruhen auf der Beziehung von Ursache und Wirkung. Außerdem soll doch das Gewohnheitsprinzip irgendwie wesentlich mit unserem Verständnis von Kausalität zusammenhängen. Worin dieser Zusammenhang besteht, muss also noch geklärt werden.

Aus einem dritten Grund kann das Gewohnheitsprinzip nur ein Teil der Antwort Humes auf seine eigene Fragestellung sein: Es erklärt zwar die Genese mancher unserer Überzeugungen über Unbeobachtetes, nicht aber ihre Legitimität. Dass wir aufgrund eines Instinkts disponiert sind, bestimmte Erwartungen auszubilden, sagt über die Verlässlichkeit oder den Wert dieser Erwartungen nichts aus. Und es ist offensichtlich, dass uns der Instinkt in die Irre führen kann: Wir extrapolieren bisweilen aus zufälligen Korrelationen. Als Hume nach der Grundlage unserer Schlüsse aus der Erfahrung fragte, musste davon ausgegangen werden, dass er sich sowohl für die Genese als auch für die Rechtfertigung interessiert. Die Antwort der Freunde des Einsichtsideals, die Hume zurückweist, verschmilzt ebenfalls beide Aspekte. Wir sollten also erwarten, dass Humes eigene Antwort ebenfalls beide Dimensionen aufweist. Hier gibt es auch einen Zusammenhang mit den beiden zuvor genannten Gründen dafür, nach weiteren Ressourcen Ausschau zu halten: Zumindest beim absichtlichen, reflektierten Schließen folgen wir bestimmten Prinzipien, die wir als Regeln anerkennen würden. Solche Regeln dienen auch dazu, die automatischen Schlüsse kritisch zu evaluieren – haben also mit der epistemischen Bewertung und damit mit der Rechtfertigung zu tun. Der Begriff der Kausalität kommt dabei außerdem ins Spiel: Induktive Schlüsse sind genau dann besonders gut, wenn sie nicht aus *bloßen* Regularitäten, die zufällig sein könnten, extrapolieren, sondern aus Zusammenhängen, die durch echte Ursache-Wirkungs-Beziehungen – was immer das ist – charakterisiert sind.

Die Gesamtheit solcher Tätigkeiten soll nun als die *Praxis* des induktiven Schließens bezeichnet werden.<sup>12</sup> Dieser Begriff hebt hervor, dass es sich um Tätigkeiten handelt, die mithilfe von

---

<sup>11</sup> Vgl. Craig 2004, S. 82. Vorsichtiger könnte man formulieren: (C) Der nächste A-ähnliche Gegenstand wird B-ähnlich sein.

<sup>12</sup> Hume spricht von *causal reasoning*, übersieht allerdings dabei erstens, dass nicht alle induktiven Schlüsse Kausalannahmen involvieren, und zweitens, dass ein Schluss mithilfe einer Annahme über Kausalverhältnisse

Regelangaben beschrieben werden können. Nicht unbedingt alle der vom Begriff umfassten Tätigkeiten zählen dabei zum *Sprachgebrauch*: wir können auch Schlüsse ziehen, ohne sie sprachlich zu äußern; ebenso lassen sich verschiedenste Abläufe und Tätigkeiten zum Beispiel innerhalb der Naturwissenschaften zur Praxis des induktiven Schließens rechnen, ohne dass dabei gesprochen wird bzw. gesprochen werden müsste.

Meine These ist nun, dass sich einige Aussagen Humes als grammatische Sätze in dem Sinne verstehen lassen, den ich im Zuge der Darstellung von Wittgensteins Methode erläutert habe. Damit liefert Hume eine positive Beschreibung der Praxis des induktiven Schließens und unseres Gebrauchs der Kausalitätsbegriffe, die als Teil eines therapeutischen Projekts angesehen werden kann. Die bloße Tatsache, dass Hume einem kausal-mechanischen, instinktgleichen Prinzip eine zentrale Rolle einräumt, machen ihn also noch nicht zu einem Naturalisten, wenn das hieße, dass es ihm bloß auf eine quasi-physikalische Erklärung unseres Schlussverhaltens ankäme. Dafür werde ich im nächsten Abschnitt argumentieren.

Wenn ich mit dieser These recht habe, gilt es hier noch zu klären, welche Rolle Humes Erläuterungen zum Gewohnheitsprinzip innerhalb dieses Gesamtprojekts spielen. Meiner Interpretation zufolge spielen sie dieselbe Rolle wie Wittgensteins Bemerkungen zur natürlichen Übereinstimmung. Das Gewohnheitsprinzip bildet eine *Bedingung* dafür, dass die ganze Praxis überhaupt in Gang kommen kann. Wer diesen Instinkt nicht besäße, hätte nicht nur arge Probleme überhaupt zu überleben, er würde nie dazu kommen, irgendwelche Schlüsse aus der Erfahrung zu ziehen und damit zu Wissen über Unbeobachtetes zu gelangen.<sup>13</sup> Es gibt außerdem nicht nur eine *Analogie* zwischen Wittgensteins natürlicher Übereinstimmung und Humes Gewohnheitsprinzip. Vielmehr scheint *eine* Eigenschaft, in der wir alle übereinstimmen, gerade darin zu *bestehen*, dass wir aus Erfahrung durch Extrapolation Erwartungen ausbilden. Insofern ist das Gewohnheitsprinzip eine Bedingung für alles Lernen und damit auch für das Lernen der Sprache bzw. der Praktiken, um die es Wittgenstein geht. Hume führt das Prinzip in genau einem solchen Zusammenhang an, als er die induktiven Schlussfähigkeiten von nichtmenschlichen Tieren diskutiert:

Dies erhellt noch deutlicher aus den Wirkungen der Dressur und Erziehung auf Tiere. Deren Verhalten kann durch geeignete Anwendung von Belohnungen und Strafen jede Richtung gegeben werden, selbst eine ihren Naturinstinkten und Neigungen ganz widerstreitende. Ist es nicht die Erfahrung, welche einen Hund Schmerzen fürchten

---

nicht immer die Form eines induktiven Schlusses hat. Dass er sich primär für das induktive Schließen, nicht für das Kausalschließen interessiert, geht aus seiner Darstellung klar hervor.

<sup>13</sup> Ob sich überhaupt Menschen vorstellen lassen, die auf diese Weise eingeschränkt sind, ist fraglich. Die Charakterisierung könnte aber auf manche nichtmenschliche Tiere zutreffen und zwar solche, die nicht in der Lage sind, aus Erfahrung zu lernen.

lässt, wenn man ihm droht oder die Peitsche zum Schlag erhebt? Ist es nicht gleichfalls Erfahrung, die ihn auf seinen Namen horchen lehrt und aus solchem willkürlichen Laut ableiten lässt, dass man gerade ihn und nicht einen seiner Genossen meint, und ihn zu rufen beabsichtigt, wenn man diesen Laut in bestimmter Weise und mit bestimmtem Tonfall und Akzent ausspricht?<sup>14</sup>

Hier handelt es sich offensichtlich um eine *Abrichtung*; genau diesen Begriff hatte Wittgenstein verwendet, um die Einweisung in Praktiken bei Menschen zu beschreiben. Das Extrapolierenkönnen aus der Erfahrung ist in beiden Fällen eine notwendige Fähigkeit für den Erfolg der Abrichtung.

Hume und Wittgenstein stimmen also darin überein, solcherlei natürlichen Veranlagungen zur Reaktion auf bestimmte Stimuli – gleichförmige Erfahrung, Lehrsituationen – eine entscheidende Bedeutung einzuräumen, die mindestens darin besteht, dass das Vorhandensein solcher Veranlagungen eine notwendige Vorbedingung dafür darstellt, dass jemand die betreffenden Praxen – induktives Schließen bzw. Regelfolgen – lernen und ausüben kann. Ich werde den Zusammenhang in Kapitel 7 noch weiter beleuchten.

## ***6.2 Regeln der Praxis***

Das Ziel dieses Abschnitts ist es, Folgendes zu zeigen: Der positive Teil von Humes Projekt erschöpft sich nicht in einer *naturalistischen Erklärung oder Beschreibung*. Darunter verstehe ich sowohl die Angabe von psychologischen Ursachen für unsere induktiven Schlüsse bzw. unsere Überzeugungen über Unbeobachtetes und Kausalverhältnisse im Rahmen der Perzeptionstheorie, als auch jede Theorie, die nur bloße Tatsachenbehauptungen enthält: Aussagen über Vorgänge und Prozesse, Regularitäten in unserem Verhalten und unseren geistigen Gewohnheiten, ohne dass darin Bewertungen oder normative Festlegungen enthalten wären. Vielmehr gibt Hume zusätzlich zu seiner Erläuterung des Gewohnheitsprinzips *Beschreibungen* der komplexen *Praxis* des induktiven Schließens, die sich mit Wittgensteins grammatischen Bemerkungen parallelisieren lassen. Hume formuliert *Regeln* der Praxis. Damit erhellt er bestimmte Aspekte der Praxis. Das kann als Teil eines therapeutischen Projekts interpretiert werden, insofern damit die problematischen Denktendenzen entschärft und

---

<sup>14</sup> EHU 9,3; „This is still more evident from the effects of discipline and education on animals, who, by the proper application of rewards and punishments, may be taught any course of action, the most contrary to their natural instincts and propensities. Is it not experience, which renders a dog apprehensive of pain, when you menace him, or lift up the whip to beat him? Is it not experience, which makes him answer to his name, and infer, from such an arbitrary sound, that you mean him rather than any of his fellows, and intend to call him, when you pronounce it in a certain manner, and with a certain tone and accent?“

alternative Bilder zur Verfügung gestellt werden, womit insgesamt ein besseres Verständnis der in Frage stehenden Phänomene befördert wird.

### ***6.2.1 Drei Weisen zu sprechen***

An dieser Stelle soll noch zwischen drei verschiedenen Weisen, über menschliches Verhalten zu sprechen, unterschieden werden, die in den ersten beiden Kapiteln schon thematisiert wurden, aber noch nicht systematisch im Vergleich zueinander dargestellt wurden. In einer naturalistischen Beschreibung werden bloße Tatsachen, Regularitäten oder Kausalgesetze aufgeführt. Die Perzeptionstheorie liefert eine naturalistische Beschreibung, insofern sie nur über Perzeptionen als bildartige Gegenstände, ihre quasi-physikalischen Eigenschaften und ihre Wechselwirkungen miteinander spricht. In einer Beobachter-Praxisbeschreibung wird menschliches Verhalten als Regelfolgeverhalten beschrieben. Wenn ich über zwei Leute sage, dass sie Schach spielen, wenn ich verschiedene Aktionen in einem Fußballspiel mithilfe von Begriffen wie „Abseits“ oder „Foul“ beschreibe, die durch die Spielregeln definiert sind, oder wenn ich darüber spreche, nach welchen Vorschriften katholische Gottesdienste ablaufen, dann beschreibe ich nicht bloßes Verhalten, sondern Praktiken. Das heißt, dass die Teilnehmenden Regeln folgen, die wiederum ihre Handlungen erst als diejenigen individuieren, als die ich sie beschreibe. Ob eine Handlung ein Schachmattsetzen oder ein Foulspiel ist, hängt nicht allein von ihren intrinsischen Eigenschaften ab, sondern von komplexen Bedingungen, die den Kontext bzw. die Umstände der Handlung betreffen. Entscheidend ist, dass die Handlungen bestimmten Regeln unterstehen, die die Handelnden selbst anerkennen. Die Beobachter-Praxisbeschreibung zeichnet allerdings aus, dass derjenige, der die Beschreibung gibt, die Regeln nicht anerkennen muss – aber natürlich muss man sie verstehen, um sie zur Beschreibung nutzen zu können. Wie ich im zweiten Kapitel dargestellt habe, funktionieren Zuschreibungen von vielen zentralen mentalen Eigenschaften, Zuständen und Aktivitäten wie solche Praxisbeschreibungen: Ob sie wahr sind, hängt nicht allein von den Tatsachen in der gegebenen Situation ab, sondern von komplexen Umständen, die mit Regeln, in jenem Fall natürlich Sprachregeln, zu tun haben.

Ob sich Beobachter-Praxisbeschreibungen in naturalistische Beschreibungen übertragen lassen, ist zweifelhaft. Eine Aussage wie „Diese Gruppe von Menschen folgt der Regel, täglich Gemüse zu essen“ oder „Im Basketball zählt ein Tor zwei Punkte“ lassen sich zumindest nicht leicht in Beschreibungen von bloßen Tatsachen, d. h. Beschreibungen von Personen und deren Verhalten ohne Bezug auf Regeln übersetzen; obgleich sich natürlich jeweils Kriterien angeben lassen. Solche hatte Wittgenstein ja selbst herausgearbeitet:

Man lernt ein Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen. Aber wir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann, – wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen – Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung? – Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler. Denke an das charakteristische Benehmen dessen, der ein Versprechen korrigiert. Es wäre möglich, zu erkennen, daß Einer dies tut, auch wenn wir seine Sprache nicht verstehen.<sup>15</sup>

Die Merkmale im Verhalten dienen hier aber dazu, die richtigen Regeln zuzuschreiben, und nicht dazu, die Regelzuschreibungen durch andere Beschreibungen (des Verhaltens) zu ersetzen. Eine Pointe der wittgensteinschen Regelfolgenüberlegungen besteht in dem Aufweis, dass das nicht möglich ist. Ich habe außerdem die Vermutung, dass so gut wie alle mentalen Phänomene sich nur mithilfe von Praxis-Beschreibungen erfassen lassen, und in diesem Sinne nicht naturalisierbar sind – was freilich keinen seltsamen Dualismus impliziert, sondern nur die Einsicht, dass bestimmte Begriffe zu einer Weise, über Dinge in der Welt zu sprechen, gehören, die nicht verlustlos in Begriffe einer anderen Weise, über dieselben Dinge zu sprechen, übersetzt werden kann. Diese Vermutung kann ich hier allerdings nicht weiter begründen.

Neben den beiden bisher geschilderten Weisen zu sprechen gibt es noch eine dritte, und das ist diejenige der wittgensteinschen grammatischen Bemerkungen, die im ersten Kapitel ausführlich erläutert wurde. Hier kann sie Teilnehmer-Praxisbeschreibung heißen: Darin werden also Regeln angegeben, um die eigene Praxis zu lehren oder zu erhellen. Charakteristisch ist, dass man die angeführten Regeln selbst anerkennt.

### ***6.2.2 Humes Praxisbeschreibungen und das Gleichförmigkeitsprinzip***

Hume nähert sich unserem Schlussverhalten von Anfang an nicht naturalistisch: Was wir tun, wenn wir die Schlüsse vollziehen, um die es Hume geht, wird von ihm keineswegs als bloß mechanisch ablaufendes Assoziationsgeschehen beschrieben. Bereits im vierten Kapitel, in dem Hume die „skeptischen Zweifel“ entwickelt, spricht er vornehmlich von Folgerungen (*conclusions*), Ableitungen (*inferences*) und Verstandesschlüssen (*reasonings*) – Beschreibungen mithilfe dieser Begriffe sind immer Praxisbeschreibungen, alle diese Begriffe dienen der Beschreibung von Praktiken. Von Folgerungen und Schlüssen lässt sich immer fragen, ob sie richtig oder falsch vollzogen wurden. Die Schlüsse, um die es Hume geht, haben eine bestimmte allgemeine Form, nämlich die Form induktiver Schlüsse. Hume arbeitet diese allgemeine Form heraus, wenn er z. B. schreibt:

---

<sup>15</sup> PU 54.

Ich habe gefunden, dass ein solcher Gegenstand immer von einer solchen Wirkung begleitet gewesen ist; und: Ich sehe voraus, dass andere Gegenstände, die in der Erscheinung gleichartig sind, von gleichartigen Wirkungen begleitet sein werden. Ich will gern zugeben, dass der eine Satz mit Recht aus dem anderen abgeleitet werden kann; ich weiß sogar, dass er immer so abgeleitet wird.<sup>16</sup>

In verschiedenen Formulierungen beschreibt Hume in mehreren Kapiteln der *Enquiry* die Tatsache, dass wir von gleichen Ursachen auf gleiche Wirkungen schließen. So heißt es ebenfalls in Kapitel 4:

Von Ursachen, welche *gleichartig* erscheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Dies ist die Summe all unserer Erfahrungsschlüsse.<sup>17</sup>

Diese allgemeine Form könnte man auch die „Logik“ induktiver Schlüsse nennen.

Nun könnte man freilich behaupten, dass hierbei gleichwohl in naturalistischer Weise bloß mechanische Assoziationsgewohnheiten beschrieben werden, die eben nach einer bestimmten Logik – aber das hieße hier: nach einer bestimmten Regularität – ablaufen. Schließlich kann ich auch das Ableitungsverhalten von Tieren mithilfe dieser Sätze beschreiben, ohne ihnen dabei zuzuschreiben, dass sie Regeln folgen bzw. an einer regelgeleiteten Praxis teilnehmen.<sup>18</sup> Es wäre dann zwar problematisch, von „Schlüssen“ zu sprechen, Humes Gebrauch dieser Begriffe ließe sich aber leicht erklären: Sein Vorschlag innerhalb des naturwissenschaftlichen Projekts bestünde genau darin, die Beschreibung unseres Verhaltens als Regelfolgeverhalten durch eine solche naturalistische Beschreibung zu *ersetzen*. Tatsächlich gibt es Gründe anzunehmen, dass Hume unser Schlussverhalten allein mithilfe von Kausalgesetzen beschreiben und somit naturalistisch reduzieren will: die bisherigen Formulierungen finden sich im 4. Kapitel der *Enquiry*, also im kritischen Teil, wohingegen im 5. Kapitel erst das Gewohnheitsprinzip erläutert wird und dann, im zweiten Teil des 5. Kapitels, eine anscheinend rein naturalistische Theorie des Überzeugtseins und des Schließens allgemein präsentiert wird: darin vertritt Hume die im Kapitel X dieser Arbeit erwähnte These, dass sich Überzeugungen von bloßen Vorstellungen der Einbildungskraft im Grad der Lebhaftigkeit der beteiligten Perzeptionen unterscheiden; zudem soll bei miteinander assoziativ verknüpften Perzeptionen die Lebhaftigkeit der einen die der anderen vergrößern, sofern das Prinzip der Verknüpfung das Gewohnheitsprinzip ist, d. h. die jeweiligen Gegenstände

---

<sup>16</sup> EHU 4, 16; Original: „I have found that such an object has always been attended with such an effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects. I shall allow, if you please, that the one proposition may justly be inferred from the other: I know, in fact, that it always is inferred.“

<sup>17</sup> EHU 4, 20; Original: „From causes which appear *similar* we expect similar effects. This is the sum of all our experimental conclusions.“

<sup>18</sup> Begriffe wie „glauben“ und „erwarten“ müssen dann eine Bedeutung auch außerhalb von Regelfolgeverhalten haben.

als kausal verknüpft aufgefasst werden.<sup>19</sup> Auch in Anbetracht der Tatsache, dass Hume sich nirgendwo von seinem naturwissenschaftlichen Projekt distanziert, müssen wir davon ausgehen, dass er eine solche Reduzierung für attraktiv hält. Ich möchte jetzt aber zwei Überlegungen präsentieren, die die These stützen sollen, dass die Aussage, dass wir in Anbetracht gleicher Ursachen gleiche Wirkungen erwarten – im Folgenden: das Gleichförmigkeitsprinzip – auch bei Hume selbst weitere Rollen spielt als die einer bloßen Verhaltensbeschreibung. Hier sind zunächst noch drei Beispiele für Formulierungen des betreffenden Prinzips:

Immer dort, wo wir gleiche Eigenschaften bemerken, setzen wir gleiche geheime Kräfte voraus und erwarten den Eintritt von Wirkungen aus ihnen, die den früher erfahrenen gleichen.<sup>20</sup>

In Wirklichkeit beruhen alle Begründungen mittels der Erfahrung auf der Gleichartigkeit, die wir unter den Naturgegenständen entdecken und die uns dazu führt, Wirkungen von gleicher Art zu erwarten wie jene, die wir als Folge solcher Gegenstände angetroffen haben.<sup>21</sup>

Zeigt sich ein neuer Gegenstand, mit gleichartigen sinnlichen Eigenschaften begabt, so erwarten wir gleichartige Kräfte und Vermögen und sind einer gleichen Wirkung gewärtig.<sup>22</sup>

1.) Eine Variante des Gleichförmigkeitsprinzips wird von Hume nicht nur als Beschreibung unseres Verhaltens benutzt, sondern er charakterisiert sie auch als eine *Annahme*, die allen unseren Schlüssen zugrundeliegt. Er schreibt:

[A]lle unsere Schlussfolgerungen aus der Erfahrung (*experimental conclusions*) gehen von der Voraussetzung (*supposition*) aus, dass die Zukunft mit der Vergangenheit gleichförmig sein werde.<sup>23</sup>

Zu sagen, dass induktives Schließens auf dieser Annahme beruht, heißt letztlich nichts anderes, als dass es die zumindest implizite Anerkennung der Regel des induktiven Schließens voraussetzt. Bloßes Verhalten, das nicht nach logischen Kriterien oder Regelkonformität bewertet werden kann, lässt sich nicht so beschreiben. In Bezug auf die „Kausalschlüsse“ von Tieren würden wir z. B. nicht sagen, dass sie auf einer solchen Annahme beruhen. Wenngleich unsere Schlüsse bisweilen ebenso unbewusst und unbeabsichtigt ablaufen, so sind sie doch immer einer Reflexion auf ihre Regeln bzw. zugrundeliegenden Annahmen zugänglich: Wir beschreiben sie unter

---

<sup>19</sup> Vgl. EHU 5, 20.

<sup>20</sup> EHU 4,16; Original: „[W]hen we see like sensible qualities, that they have like secret powers, and expect that effects, similar to those which we have experienced, will follow from them.“

<sup>21</sup> EHU 4,20; Original: „In reality, all arguments from experience are founded on the similarity which we discover among natural objects, and by which we are induced to expect effects similar to those which we have found to follow from such objects.“

<sup>22</sup> EHU 4,21; Original: „When a new object, endowed with similar sensible qualities, is produced, we expect similar powers and forces, and look for a like effect.“

<sup>23</sup> EHU 4,19; Original: „[A]ll our experimental conclusions proceed upon the supposition, that the future will be conformable to the past.“ (Übs. angep.)

Zuhilfenahme bestimmter logischer Prinzipien bzw. verorten sie in einer logischen Struktur. Indem wir so über sie sprechen, positionieren wir sie im Raum der Gründe, um den Ausdruck von Sellars zu gebrauchen. Die betreffende Beschreibungsweise ist also eine, die normatives Vokabular enthält, d. h. dass sie es wesentlich mit sich bringt, dass die so beschriebenen Tätigkeiten auch *bewertbar* werden, da sie bestimmte Ideale und Bewertungsmaßstäbe enthält.

2.) Es gibt, wie gesagt, Formulierungen des Gleichförmigkeitsprinzips, die innerhalb einer naturalistischen Beschreibung vorkommen könnten, da sie z. B. dazu benutzt werden können, das Verhalten von Tieren zu beschreiben: wenn wir sagen, dass wir bei gleichen Ursachen gleiche Wirkungen erwarten, so ist dabei noch nicht vom Schließen die Rede. Es ist zwar zweifelhaft, ob sich das Erwarten tatsächlich naturalisieren lässt, zumindest handelt es sich dabei aber nicht offensichtlich um eine Handlung innerhalb einer regelgeleiteten Praxis, anders als beim Schließen. Aber auch wenn sich das Gleichförmigkeitsprinzip innerhalb einer naturalistischen Beschreibung anführen ließe, lässt es sich trotzdem *nicht* im Rahmen der Perzeptionstheorie als Aussage über quasi-mechanische Verhältnisse zwischen Perzeptionen verstehen. Zumindest ist völlig unklar, durch was für *Kausalgesetze* es realisiert sein sollte: Solche Gesetze scheinen doch immer *einzelne* Perzeptionen oder Perzeptionstypen miteinander zu verknüpfen. Kausalgesetze über Perzeptionen könnten erklären, warum *bestimmte* Perzeptionen in Assoziationszusammenhängen stehen bzw. wie es dazu kommt: haben wir oft Feuer und Rauch zusammen gesehen, stellt sich bald die Idee von Rauch immer dann ein, wenn wir Feuer wahrnehmen.<sup>24</sup> Das Gleichförmigkeitsprinzip ist dagegen so allgemein, dass es nicht auf diese Weise durch Verweis auf einzelne assoziative Kopplungen von Ideen erklärt werden kann.

An einer Stelle in der *Enquiry* gesteht Hume selbst einer Variante des Gleichförmigkeitsprinzip eine Rolle zu, die kein Kausalgesetz für Perzeptionen erfüllen kann. In einer Anmerkung zum Kapitel „Über die Vernunft der Tiere“ heißt es:

Wenn wir einige Zeit gelebt und an die Gleichförmigkeit der Natur uns gewöhnt haben, so erwerben wir eine allgemeine Gewohnheit, durch die wir stets das Bekannte auf das Unbekannte übertragen und die Ähnlichkeit des letzteren mit dem früheren uns vorstellen. Vermöge dieses allgemeinen Gewohnheitsprinzips betrachten wir schon *ein* Experiment (*experiment*) als Grundlage für Schlussfolgerungen und erwarten mit einigem Grad von Gewissheit ein gleichartiges Ereignis, falls das Experiment genau beobachtet und frei von allen störenden Umständen war.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Ich denke nicht, dass die Erklärung so schon ausreicht, da sie ja für Perzeptionstypen gelten müsste, aber unklar ist, aufgrund welcher Prinzipien der Geist von den bisher gehalten Perzeptionstokens, die im Zusammenhang standen, Verknüpfungen von Typen entwickelt.

<sup>25</sup> EHU 9,5, Anm.; Original: „When we have lived any time, and have been accustomed to the uniformity of nature, we acquire a general habit, by which we always transfer the known to the unknown, and conceive the latter to resemble the former. By means of this general habitual principle, we regard even one experiment as the

Was Hume hier „allgemeine Gewohnheit“ nennt, kann zumindest nicht leicht als Kausalgesetz innerhalb der Perzeptionstheorie ausbuchstabiert werden: Es gibt keine bestimmten Perzeptionen oder Perzeptionstypen, die per Gewohnheit assoziativ verbunden werden könnten. Hier liegt es nahe anzunehmen, dass es sich bei der allgemeinen Gewohnheit um eine Regel handelt: Dass wir schon *eine* Erfahrungstatsache zur „Grundlage für Schlussfolgerungen“ nehmen, scheint doch weniger eine Verhaltensgewohnheit oder Denkdisposition zu benennen, sondern vielmehr ein Prinzip, das wir als Regel anerkennen oder das als Regel ausgedrückt unser Schlussverhalten beschreiben könnte: Unter den richtigen Bedingungen, also wenn wir eine Ereignisfolge genau beobachtet haben und störende Umstände ausschließen können, gehen wir davon aus, dass wir auch daraus schon eine Annahme für die Zukunft ableiten *dürfen*. So verstanden, handelt es sich also mindestens um eine Beobachter-Praxisbeschreibung. Später zeigt sich darüber hinaus, dass Hume selbst Regeln dieser Art affirmiert, also auch Teilnehmer-Praxisbeschreibungen liefert.<sup>26</sup>

### 6.2.3 Bewertung von Schlüssen anhand von Regeln

In der zweiten Hälfte der *Enquiry* bewertet Hume selbst ausdrücklich Schlüsse unter Bezugnahme auf Regeln. So hält er zum Beispiel das Schließen aus einem einzigen Fall einer Ereignisfolge im Normalfall, in dem also die besonderen Umstände von eben nicht zutreffen, für nicht gerechtfertigt:

Wenn ein Beispiel oder ein Experiment uns beobachten ließ, dass ein bestimmtes Ereignis einem anderen folgte, so sind wir nicht berechtigt (*entitled*), eine allgemeine Regel (*general rule*) zu bilden oder vorauszusagen, was in gleichen Fällen eintreten wird; denn mit Recht gilt es als unverzeihliche Unbesonnenheit, aus einem einzelnen, auch noch so genauen und gewissen Experiment ein Urteil über den gesamten Naturverlauf abzugeben. Wenn aber eine besondere Art von Ereignissen immer in allen Fällen mit einer anderen aufgetreten ist, so scheuen wir uns nicht, beim Erscheinen der einen die andere vorherzusagen und jenen Verstandesschluss (*reasoning*) anzuwenden, der uns allein jeder Tatsache oder Existenz versichert. Wir nennen dann den einen Gegenstand *Ursache*, den anderen *Wirkung*.<sup>27</sup>

Hier ist also die Rede von „Berechtigungen“ (*entitlements*) und „zu Recht“ (*justly*). Die Regel, die dazu formuliert werden könnte, kann als eine Spezifizierung des Gleichförmigkeitsprinzips angesehen werden: *Je öfter* eine bestimmte Ereignisfolge AB beobachtet wurde, mit desto größerer

---

foundation of reasoning, and expect a similar event with some degree of certainty, where the experiment has been made accurately, and free from all foreign circumstances.“ (Übs. angep.)

<sup>26</sup> Vgl. Abschnitt 6.2.4.

<sup>27</sup> EHU 7,27; Original: „Even after one instance or experiment, where we have observed a particular event to follow upon another, we are not entitled to form a general rule, or foretel what will happen in like cases; it being justly esteemed an unpardonable temerity to judge of the whole course of nature from one single experiment, however accurate or certain. But when one particular species of event has always, in all instances, been conjoined with another, we make no longer any scruple of foretelling one upon the appearance of the other, and of employing that reasoning, which can alone assure us of any matter of fact or existence. We then call the one object, *Cause*; the other, *Effect*.“ (Übs. angep.)

Sicherheit können wir in der Zukunft in Anbetracht von A auch B erwarten; bei nur *einmaliger* Beobachtung sollten wir gar keine Erwartung ausbilden.

In der *Enquiry* geht es an mehreren Stellen darum, auf welche Weise die Erwartung auf die bisherige Erfahrung abgestimmt wird bzw. abgestimmt werden *soll*. Es geht dabei meist um Fälle, in denen wir es mit einer nicht-gleichförmigen Erfahrung zu tun haben: Was können und dürfen wir aus einer solchen schließen? Im 6. Kapitel, „Über Wahrscheinlichkeit“, klingt Hume zunächst wieder so, als würde er bloße Regularitäten in unserem Schlussverhalten feststellen:

Es gibt einige Ursachen, die in der Erzeugung einer bestimmten Wirkung sich durchaus einförmig und beständig verhalten; und bisher hat sich kein Fall gefunden, in dem ihre Wirksamkeit irgend versagt oder sich als unregelmäßig erwiesen hätte. [...] Aber es gibt andere Ursachen, die sich als unregelmäßiger und ungewisser erwiesen haben; so hat der Rhabarber nicht immer dort purgiert noch das Opium dort eingeschlüfert, wo diese Arzneien genommen wurden. [...] Hier scheint es also evident, dass dort, wo wir die Vergangenheit auf die Zukunft übertragen, um die spätere Wirkung irgendeiner Ursache zu bestimmen, wir all die verschiedenen Ereignisse in demselben Maße, in dem sie sich in der Vergangenheit gezeigt haben, übertragen und uns z. B. vorstellen, dass der eine hundertmal eingetreten ist, ein anderer zehnmal, ein dritter nur einmal. Da eine große Zahl möglicher Ansichten hier mit einem Ereignis verbunden ist, so stärken und bestätigen sie ihn in der Einbildung, erzeugen jenes Gefühl, das wir *Für-wahr-Halten* nennen, und verleihen dessen Gegenstand den Vorzug vor dem ihm widerstrebenden Ereignis, der nicht durch eine gleiche Zahl von Experimenten (*experiments*) gestützt wird und sich bei der Übertragung der Vergangenheit auf die Zukunft nicht so oft dem Denken bietet.<sup>28</sup>

Allerdings geht Hume dann, im Laufe der *Enquiry*, fast unmerklich zu einer Beschreibung über, die sich nicht mehr als Darstellung solcher Regularitäten, sondern nur als Angabe von Regeln interpretieren lässt. Gleichzeitig wird klar, dass in Humes Ansicht die *Qualität* von Schlüssen davon abhängt, ob und inwieweit sie diesen Regeln entsprechen. Besonders gilt das im 10. Kapitel, in dem es um die Kritik an Wundern geht – wo Hume also in Bezug auf spezifische Inhalte daran gelegen ist, bestimmte Schlüsse gegenüber anderen zu verteidigen. Dabei spricht er u. a. von „rules of reasoning“:

Die Gründe (*evidence*) für die Wahrheit der christlichen Religion sind also schwächer als die Gründe für die Wahrheit unserer Sinne; denn selbst bei den ersten Stiftern (*authors*) unserer Religion waren sie nicht stärker, und augenscheinlich muss sie beim Übergang auf ihre Schüler abnehmen. [...] Schwächere Gründe können aber nie stärkere zerstören. Wenn also die Lehre von der leibhaftigen Gegenwart noch so klar in der

---

<sup>28</sup> EHU 6,4; Original: „There are some causes, which are entirely uniform and constant in producing a particular effect; and no instance has ever yet been found of any failure or irregularity in their operation. [...] But there are other causes, which have been found more irregular and uncertain; nor has rhubarb always proved a purge, or opium a soporific to every one, who has taken these medicines. [...] Here then it seems evident, that, when we transfer the past to the future, in order to determine the effect, which will result from any cause, we transfer all the different events, in the same proportion as they have appeared in the past, and conceive one to have existed a hundred times, for instance, another ten times, and another once. As a great number of views do here concur in one event, they fortify and confirm it to the imagination, beget that sentiment which we call *belief*, and give its object the preference above the contrary event, which is not supported by an equal number of experiments, and recurs not so frequently to the thought in transferring the past to the future.“ (Übs. angep.)

Schrift offenbart wäre, so würde es doch direkt den Regeln richtigen Verstandesschließens (*rules of reasoning*) zuwiderlaufen, wenn man ihr zustimmen wollte.<sup>29</sup>

Ein weiser Mensch bemisst daher seinen Glauben nach dem Belegmaterial (*evidence*).<sup>30</sup>

Hume nimmt hier also selbst auf Regeln des (guten) Schlussfolgerns Bezug, um zu begründen, warum man Berichten von Wundern keinen Glauben schenken sollte. Es ist schwerlich gleichzeitig aufrechtzuerhalten, dass es sich beim induktiven Schließen um ein bloß mechanisch ablaufenden Geschehen handelt. Stattdessen haben wir es mit einer Praxis zu tun, die bestimmten Regeln unterliegt.

Im *Treatise* präsentiert Hume sogar eine Liste von ausdrücklich als Regeln gekennzeichneten Sätzen. Seine dortigen Ausführungen sollen hier mit eingebracht werden.

#### **6.2.4 Allgemeine Regeln im *Treatise***

Im Abschnitt „Regeln, nach denen Ursache und Wirkung beurteilt werden“ listet Hume acht so genannte allgemeinen Regeln (*general rules*) auf:

1. Ursache und Wirkung müssen räumlich und zeitlich unmittelbar zusammenhängen.
2. Die Ursache muss früher sein als die Wirkung.
3. Es muss eine beständige Verbindung zwischen der Ursache und der Wirkung konstatiert werden können. Dies Moment ist es, das die Beziehung konstituiert.
4. Dieselbe Ursache ruft stets dieselbe Wirkung hervor, und dieselbe Wirkung ergibt sich jedesmal aus derselben Ursache. [...]
5. Ein weiterer Grundsatz folgt aus diesem, dass nämlich, wo mehrere voneinander verschiedene Gegenstände dieselbe Wirkung hervorrufen, irgend ein Moment, das sich in gleicher Weise bei ihnen allen findet, die Wirkung vermittelt. Da gleiche Wirkungen gleiche Ursachen voraussetzen, so müssen wir den verursachenden Faktor stets in dem Umstände suchen, in dem sie, soviel wir zu erkennen vermögen, miteinander übereinstimmen.
6. Aus der gleichen Überlegung ergibt sich folgendes Prinzip. Der Unterschied in den Wirkungen ähnlicher Gegenstände muss in dem seinen Grund haben, was die Gegenstände unterscheidet. Da gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen hervorrufen, so müssen wir, wenn wir in einem bestimmten Falle unsere Erwartung getäuscht finden, schließen, dass diese Unregelmäßigkeit auf irgendeinem Unterschied in den Ursachen beruhe.
7. Wenn ein beliebiges Objekt zugleich mit seiner Ursache wächst oder abnimmt, so muss es als eine zusammengesetzte Wirkung angesehen werden, die aus der Verbindung aller der verschiedenen [einzelnen] Wirkungen entsteht, die aus den verschiedenen Teilen der Ursache hervorgehen. Das Fehlen oder Vorhandensein eines Teiles der Ursache hat hier, der Voraussetzung nach, stets das Fehlen oder Vorhandensein eines entsprechenden Teiles der Wirkung im Gefolge.

---

<sup>29</sup> EHU 10,1; Original: „Our evidence, then, for the truth of the Christian religion is less than the evidence for the truth of our senses; because, even in the first authors of our religion, it was no greater; and it is evident it must diminish in passing from them to their disciples; nor can any one rest such confidence in their testimony, as in the immediate objects of his senses. But a weaker evidence can never destroy a stronger; and therefore, were the doctrine of the real presence ever so clearly revealed in scripture, it were directly contrary to *the rules of reasoning* to give our assent to.“ (Übs. angep.)

<sup>30</sup> EHU 10,4; Original: „A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence.“

8. Die achte und letzte Regel, die ich hier erwähnen will, sagt, dass ein Gegenstand, der eine Zeit lang fertig existiert hat, ohne eine bestimmte Wirkung auszuüben, nicht die einzige Ursache dieser Wirkung sein kann, sondern irgend ein anderes unterstützendes Moment erfordert, das seine Wirksamkeit oder Tätigkeit auszulösen vermag. Da gleiche Wirkungen notwendigerweise aus gleichen Wirkungen folgen, und zwar aus solchen, die mit ihnen in unmittelbarem zeitlichem Zusammenhang stehen, so können Ursachen, die auch nur einen Moment ohne ihre Wirkungen bleiben, keine vollständigen Ursachen sein.<sup>31</sup>

Die Zwecke, denen diese Regeln dienen, werden von Hume in den vorausgehenden Abschnitten mehrfach angesprochen. So macht er an mehreren Stellen deutlich, dass seiner Ansicht nach diese allgemeinen Regeln sowohl zur *Ergänzung* als auch zur *Korrektur* der ‚bloß mechanischen‘ Tätigkeit der Einbildungskraft gebraucht werden, wie ich im Folgenden nachzeichnen werde. Damit soll gezeigt werden, dass Hume mit der Angabe solcher allgemeinen Regeln über eine naturalistische Erklärung unserer kognitiven Prozesse hinaus geht, da er meint, dass diese Prozesse im Hinblick auf ihre Tauglichkeit zur Erzeugung von Wissen unterschiedlich *bewertet* werden müssen – und er diese Bewertung nicht nur von außen wie einen zusätzlichen Prozess beschreibt, sondern selbst vornimmt. Die allgemeinen Regeln sind die Mittel und Maßstäbe dieser Bewertung: Qualitätsstandards für das induktive Schließen. In diesem Sinne schreibt Beebee:

Hume's rules tell us what conclusions we *ought* to draw, given various kinds of experiential or experimental data: they provide the normative standards by which causal claims are to be judged.<sup>32</sup>

Im Rahmen meiner Untersuchung ist weniger entscheidend, ob die spezifischen, von Hume formulierten Regeln zu diesem Zwecke wirklich taugen – das ist ja mindestens in Bezug auf die ersten drei Regeln zweifelhaft. Es kommt meines Erachtens aber primär darauf an, dass für das induktive Schließens solche oder andere Regeln gelten – die dann auch je nach Wissenschaftspraxis anders spezifiziert werden können.

Im Folgenden werde ich die Rolle allgemeiner Regeln im *Treatise* näher beleuchten. Dafür betrachte ich zwei Abschnitte in ziemlichem Detail, in denen Hume die Notwendigkeit der Formulierung allgemeiner Regeln entwickelt, wobei es nicht nur um Regeln zum Kausalschließen geht. Es zeigt sich, dass Hume sehr unterschiedliche Dinge als allgemeine Regeln bezeichnet, die hier sorgfältig unterschieden werden müssen.

Im Abschnitt „Über die Wahrscheinlichkeit der Ursachen“ spricht Hume über das Schließen aus nicht-einförmiger Erfahrung. Seine Überlegungen dazu entsprechen in etwa den bereits

---

<sup>31</sup> T 1.3.15.

<sup>32</sup> Beebee 2006, S. 106.

angesprochenen in der *Enquiry*, d. h. Hume stellt dar, wie sich die Stärke unserer Erwartung eines Ereignisses nach der Häufigkeit richtet bzw. richten soll, in der in der Vergangenheit dieses Ereignis in den entsprechenden Situationen aufgetreten ist – d. h. aus der bisherigen Häufigkeitsverteilung sollen wir nun Wahrscheinlichkeitsannahmen bzw., was für Hume dasselbe ist, Überzeugungen bestimmter Stärkegrade generieren. Eine Frage, die Hume in diesem Abschnitt im *Treatise* untersucht und in der *Enquiry* nicht wieder aufnimmt, lautet: wie kommt es, dass wir „sehr kleine Unterschiede des Grades der Wahrscheinlichkeit“ erkennen? Dies ließe sich nämlich nicht allein unter Rückgriff auf das mechanische Gewohnheitsprinzip im Rahmen der Perzeptionstheorie erklären:

Wenn sich in einem gegebenen Fall die Möglichkeiten oder Einzelerfahrungen auf der einen Seite auf zehntausend, auf der anderen Seite auf zehntausend und eins belaufen, so gibt das Urteilsvermögen der letzteren jener Überzahl wegen den Vorzug, obgleich der Geist offenbar nicht alle die einzelnen Fälle in der Vorstellung durchlaufen, und, bei der Geringfügigkeit des Unterschieds, ebensowenig die größere Lebhaftigkeit des Bildes, das aus der größeren Anzahl der Erfahrungen entsteht, erkennen kann.<sup>33</sup>

Dass wir solche geringen Unterschiede dennoch in unseren Schlüssen berücksichtigen, lässt sich also offenbar nicht mit den Ressourcen der Perzeptionstheorie erklären, wonach Überzeugtsein in der Lebhaftigkeit von Perzeptionen besteht, die wiederum durch Mechanismen wie das Gewohnheitsprinzip zustande kommt. Bevor Hume auf die Rolle allgemeiner Regeln zu sprechen kommt, führt er noch eine Analogie an. Er meint, ein ähnliches Phänomen könne bei der Anpassung unserer intentionalen Einstellungen (z. B. unserer Wünsche) an gegebene Gegenstände, denn auch da reagierten wir auf so kleine Veränderungen in den Gegenständen, dass dies nicht durch die direkte Wirkung von Perzeptionen aufeinander erklärbar sei: jemand, der viel Geld haben will, nimmt lieber tausend Pfund als nur 999 Pfund, obwohl die Vorstellung von tausend Pfund unmöglich direkt einen stärkeren Affekt hervorrufen könne als die Vorstellung von 999 Pfund. Hume schreibt:

Danach ist, wenn wir der größeren Anzahl den Vorzug geben, dieser Unterschied in unserem Verhalten nicht durch unsere Affekte bedingt; er kann nur bedingt sein durch die Gewohnheit und *allgemeine Regeln*.<sup>34</sup>

Allgemeine Regeln werden also offenbar dann herangezogen, wenn unsere Schlüsse oder Einstellungen nicht unter alleinigem Rückgriff auf geistige Mechanismen im Rahmen der Perzeptionstheorie beschrieben werden können. Hier könnte man noch davon sprechen, dass

---

<sup>33</sup> T 1.3.12.24.; Original: „When the chances or experiments on one side amount to ten thousand, and on the other to ten thousand and one, the judgment gives the preference to the latter, upon account of that superiority; tho' 'tis plainly impossible for the mind to run over every particular view, and distinguish the superior vivacity of the image arising from the superior number, where the difference is so inconsiderable.“ (Übs. angep.)

<sup>34</sup> T 1.3.12.24; Original: „The difference, therefore, of our conduct in preferring the greater number depends not upon our passions, but upon custom, and *general rules*.“

eine Anwendung allgemeiner Regeln die Tätigkeit der Einbildungskraft *ergänzt*: sie helfen der Entscheidung in den Fällen, in denen die Einbildungskraft allein nicht genug Differenzierung leistet. Im Folgenden geht es um allgemeine Regeln, die darüber hinaus die Wirkungen der Einbildungskraft *korrigieren*.<sup>35</sup>

Während die von Hume bisher betrachteten Mechanismen der Einbildungskraft im Allgemeinen nämlich „von den Philosophen anerkannt und als vernünftige Grundlagen für unser Glauben oder Meinen angesehen“ würden, betrachtet Hume im Abschnitt „Über unphilosophische Wahrscheinlichkeiten“ nun solche Mechanismen, die dieses Ansehen nicht genießen. Zu den weniger respektablen Mechanismen gehören: die Verminderung der Überzeugungskraft eines Arguments dadurch, dass die Eindrücke, die als Prämissen dienen bzw. diese stützen, schwächer sind, weil sie z. B. nur in der (entfernten) Erinnerung vorliegen<sup>36</sup>; gleichermaßen die Vergrößerung der Überzeugungskraft eines Arguments dadurch, dass die Eindrücke, auf die es sich stützt, besonders frisch und lebhaft sind<sup>37</sup>. Des Weiteren kommt es vor, so Hume, dass wir eine Schlussfolgerung in einem Erfahrungsbeweis – d. h. eine Folgerung aus vollständig einförmiger Erfahrung – weniger stark glauben, als eine Schlussfolgerung aus einem Wahrscheinlichkeitsargument – d. h. eine Folgerung aus nicht-einförmiger Erfahrung –, und zwar dann, wenn der Erfahrungsbeweis über viele Zwischenschritte verläuft, die die Lebhaftigkeit der Eindrücke abschwächen. So geschieht es also, dass wir ein kurzes Wahrscheinlichkeitsargument für überzeugender halten als einen langen Erfahrungsbeweis, obwohl der zweite natürlich, erkenntnistheoretisch betrachtet, von höherem Wert ist.

Die letzte „unphilosophische Wahrscheinlichkeit“, d. h. der letzte problematische Mechanismus der Einbildungskraft, den Hume in diesem Abschnitt erläutert, besteht in unserer Neigung, vorschnell zu verallgemeinern, d. h. aus wenigen Erfahrungen schon starke Erwartungen auszubilden – so entstünden Vorurteile, meint Hume. Auch hier fällt der Begriff der allgemeinen Regeln, allerdings in einem anderen Sinn. Hume schreibt:

Eine vierte unphilosophische Art von Wahrscheinlichkeit beruht auf allgemeinen Regeln, die wir vorschnell bilden, und die die Quelle dessen sind, was wir im eigentlichen Sinn Vorurteile nennen. „Ein Ire kann nicht geistreich sein, ein Franzose kann keinen stabilen Charakter haben.“ Deshalb bringen wir, mag auch die Unterhaltung des einen in einem gegebenen Fall sichtlich sehr angenehm, die des

---

Vgl. auch Lyons: „Throughout the Treatise, general rules play the role of correcting, or at least altering, the immediate effects of experience.“ (Lyons 2001, S. 255)

<sup>36</sup> „The argument, which we found on any matter of fact we remember, is more or less convincing, according as the fact is recent or remote; and tho' the difference in these degrees of evidence be not receiv'd by philosophy as solid and legitimate; because in that case an argument must have a different force to-day, from what it shall have a month hence“ (T 1.3.13.1)

<sup>37</sup> T 1.3.13.2.

anderen sehr wohl bedacht sein, doch beiden ein solches Vorurteil entgegen, dass der eine für uns ein Dummkopf, der andere ein Geck ist, aller Wahrnehmung und Vernunft zum Trotz.<sup>38</sup>

Den Grund für unsere Neigung, solche Vorurteile zu bilden, sieht Hume in eben den Faktoren, „durch die alle Urteile über Ursache und Wirkung bedingt sind“: Gewohnheit und Erfahrung. In dem Fall der Vorurteile handelt es sich wohl um einen Schluss aus früherer Erfahrung, der deswegen problematisch ist, weil wir von einer zu geringen Basis von Erfahrung ausgehen, z. B. bisher nur ein oder zwei Iren kennengelernt haben und nun schon auf alle schließen.<sup>39</sup>

Die Mechanismen der Einbildungskraft können also aus erkenntnistheoretischer Perspektive unterschiedlich bewertet werden – die „normale“, gewohnheitsmäßige Induktion liefert oft gute Ergebnisse, manchmal führt sie aber auch in die Irre.<sup>40</sup>

Um zwischen diesen beiden Fällen zu unterscheiden, braucht es offenbar eine weitere Instanz, die gewissermaßen über den mechanisch ablaufenden Schlussprozessen steht und diese evaluiert. Hume gesteht das zu und nennt diese Instanz das Urteilsvermögen (*judgment*). Sofort bemerkt er, dass er damit möglicherweise seinen eigenen naturalistischen Erklärungsanspruch gefährdet:

Meiner Lehre gemäß sind alle Verstandesschlüsse (*reasonings*) nichts anderes als die Wirkungen von Gewohnheit (*custom*); und Gewohnheit hat keinen Einfluss als denjenigen, die Einbildungskraft zu beleben und uns ein lebhaftes Bild von einem Gegenstand zu geben. Daraus könnte man nun schließen, dass unser Urteilsvermögen und die Einbildungskraft niemals in Widerspruch geraten können, und dass die Gewohnheit niemals so auf dieses letztere Vermögen einwirken könnte, dass dieses damit in einen Gegensatz zu dem ersteren geräte.<sup>41</sup>

Humes Lösung dieses Konfliktes lautet:

---

<sup>38</sup> T 1.3.13.7; Original: „A fourth unphilosophical species of probability is that derived from general rules, which we rashly form to ourselves, and which are the source of what we properly call *prejudice*. An *irishman* cannot have wit, and a Frenchman cannot have solidity; for which reason, though the conversation of the former in any instance be visibly very agreeable, and of the latter very judicious, we have entertained such a prejudice against them, that they must be dunces or fops in spite of sense and reason.“ (Übs. angep.)

<sup>39</sup> Das ist freilich als Erklärung für die meisten, gerade rassistischen Vorurteile nicht angemessen. Hume bietet außerdem im Anschluss eine etwas andere Erklärung an, die aber auf das Phänomen der Vorurteile gar nicht passt: Er spricht über das Schließen durch Analogie: Das normale Gewohnheitsprinzip macht, dass wir, wenn wir einen Gegenstand immer mit einem anderen verbunden erfahren haben, wir automatisch den zweiten erwarten, wenn wir den ersten entdecken. Dieser Mechanismus finde nun auch statt, wenn wir es nur mit ähnlichen Phänomenen zu tun haben wie denen, mit denen wir schon Erfahrung gemacht haben. (Vgl. T 1.3.13.8.)

<sup>40</sup> Lyons schreibt: „Hume's distinction between philosophical and unphilosophical probability here is an epistemic distinction, and it is here that we should begin looking for the epistemic norms that Hume will eventually endorse.“ (Lyons 2001, S. 251)

<sup>41</sup> T 1.3.13.11; Original: „According to my system, all reasonings are nothing but the effects of custom; and custom has no influence, but by inlivening the imagination, and giving us a strong conception of any object. It may, therefore, be concluded, that our judgment and imagination can never be contrary, and that custom cannot operate on the latter faculty after such a manner, as to render it opposite to the former.“ (Übs. angep.)

Dass dies nun dennoch geschieht, dies können wir uns nur verständlich machen, indem wir den Einfluss allgemeiner Regeln in Rechnung ziehen.<sup>42</sup>

Hier verweist Hume auf das spätere Kapitel, in dem diese Regeln genauer geschildert werden sollen – ich habe sie bereits zitiert. Schon an der hier betrachteten Stelle beschreibt Hume allerdings ihre Rolle und ihren Zweck: es handelt sich um Regeln, nach denen wir unser Urteil über Ursachen und Wirkungen regeln (*regulate*) sollen (*ought*).

Wir werden später von einigen allgemeinen Regeln Kenntnis nehmen, nach denen wir unser Urteil über Ursachen und Wirkungen regeln müssen; diese Regeln sind gegründet auf die Natur unseres Verstandes und auf unsere Erfahrungen über die Art, wie derselbe in unseren Urteilen über Gegenstände sich betätigt. Sie lehren uns die zufälligen Umstände von den wirkenden Ursachen unterscheiden; wenn wir finden, dass eine Wirkung ohne Hinzutritt eines bestimmten Umstandes hervorgebracht werden kann, so schließen wir, dass dieser Umstand keinen Teil der wirkenden Ursache ausmache, wie häufig er auch mit ihr verbunden sein mag.<sup>43</sup>

Diese Charakterisierung trifft nun freilich nur für diese bestimmten allgemeinen Regeln zu und nicht für die anderen Arten, die eben genannt wurden. Insbesondere nicht für die allgemeinen Regeln, die Vorurteile ausmachen. Diese letzteren sollen allgemeine Regeln erster Art heißen, die im Zitat beschriebenen dagegen allgemeine Regeln zweiter Art.

Laut Hume füllen also allgemeine Regeln der zweiten Art eine Lücke, die sich aus der bisherigen Darstellung ergeben hat: Die bisher beschriebenen Mechanismen der Einbildungskraft können nicht allein für alle unsere Schlüsse verantwortlich sein, weil sie bisweilen durch eine andere Instanz, das Urteilsvermögen, ergänzt und korrigiert werden (müssen). An dieser Stelle gibt es nun noch zwei Interpretationsmöglichkeiten in Bezug auf die Frage, ob die Aufstellung dieser Regeln noch mit zum naturalistischen Erklärungsprojekt gezählt werden kann oder ob sie besser grundsätzlich anders und (z. B.) in Analogie mit Wittgensteins grammatischen Bemerkungen verstanden werden sollte.

Zunächst scheint plausibel, dass Hume selbst die Aufstellung der Regeln als Teil der naturalistischen Erklärung gesehen hat: Er scheint doch davon auszugehen, dass der Konflikt zwischen Urteilsvermögen und Einbildungskraft nur *scheinbar* mit seiner Lehre unvereinbar ist,

---

<sup>42</sup> T 1.3.13.11; Original: „This difficulty we can remove after no other manner, than by supposing the influence of general rules.

<sup>43</sup> T 1.3.13.11; Original: „We shall afterwards take [Sect. 15.] notice of some general rules, by which we ought to regulate our judgment concerning causes and effects; and these rules are formed on the nature of our understanding, and on our experience of its operations in the judgments we form concerning objects. By them we learn to distinguish the accidental circumstances from the efficacious causes; and when we find that an effect can be produced without the concurrence of any particular circumstance, we conclude that that circumstance makes not a part of the efficacious cause, however frequently conjoined with it.“

wonach alles mit Rückgriff auf Mechanismen der Einbildungskraft erklärt werden kann.<sup>44</sup> Wir müssten demnach alle seine Aussagen als naturalistische Beschreibungen interpretieren – ist das möglich? Sobald Beschreibungen von regelgeleiteten Praktiken gegeben werden, egal ob aus Beobachter- oder aus Teilnehmerperspektive, ist das nicht mehr möglich. Allerdings könnte es ja sein, dass Hume, obwohl er den Begriff „Regel“ benutzt, doch nur von Regularitäten oder Neigungen sprechen will. Tatsächlich geht Hume nicht besonders sorgsam mit dem Begriff der Regel um. Mindestens unter den Regeln der ersten Art scheint er oft bloße Neigungen oder faktische Schließ-Gewohnheiten von Menschen zu fassen. In seiner Beschreibung der Entstehung von Vorurteilen ist es z. B. fraglich, ob er wirklich sagen will, dass die Menschen, die Vorurteilen aufsitzen, dabei einer Regel folgen wie „Alle Iren sind dumm“ und nicht vielmehr bloß *geneigt* sind, Iren für dumm zu halten. Es kann ja zum Beispiel gut sein, dass sie diesem Allsatz, also der Regel, gar nicht zustimmen würden – heute nennt man so etwas „*implicit bias*“. Das wäre ein Grund, ihnen nur eine Neigung, aber kein Regelfolgeverhalten zuzuschreiben. Hearn meint entsprechend:

One of the effects of custom on the imagination is the formation of rules of a certain sort. “General rule” is hardly the best way to designate the notion Hume is employing here. What is involved is a generalizing propensity of the imagination which extends the scope of judgments or opinions under certain conditions. [...] Having formed the opinion that Irishmen are witless on the basis of the imagination of a certain number of dull Irishmen, the imagination has a propensity to extend this verdict to a new set of conditions in which one is confronted by an Irishman who is apparently very witty.<sup>45</sup>

Wenn Hume mit der ersten Art von Regeln bloße Neigungen bezeichnen will, könnte man vermuten, dass das für die zweite Art von Regeln ebenso gilt.<sup>46</sup> Immerhin beschreibt Hume die Wirkungen der beiden teilweise auf sehr ähnliche Weise, z. B. hier:

So besteht eine Art von Widerstreit zwischen unseren allgemeinen Regeln. Wenn ein Gegenstand sich uns darstellt, der einer Ursache in sehr hervorstechenden Eigenschaften gleicht, so nötigt uns die Einbildungskraft von selbst eine lebhaftere Vorstellung der gewöhnlichen Wirkung auf, wenn auch der Gegenstand in den eigentlich wesentlichen und wirksamen Eigenschaften von der fraglichen Ursache verschieden ist. Hier haben wir die erste Wirkung allgemeiner Regeln. Wenn wir dann auf diesen Akt unseres Geistes unser Augenmerk richten und ihn mit den allgemeineren

---

<sup>44</sup> Eine solche Position schreibt ihm auch Marie Martin zu: „According to Hume, all judgments are made according to natural propensities. The general rules used by the wise are based on experience of past judgments and the customary transition of the imagination to the associated ideas of their success or failure. [...] So Hume does provide a purely empirical account of judgment formation, correction, and regulation.“<sup>44</sup> (Martin 1993, S. 251)

<sup>45</sup> Hearn 408.

<sup>46</sup> Das ist die Position von Marie E. Martin: „According to Hume, all judgments are made according to natural propensities. The general rules used by the wise are based on experience of past judgments and the customary transition of the imagination to the associated ideas of their success or failure. [...] So Hume does provide a purely empirical account of judgment formation, correction, and regulation.“<sup>46</sup> (Martin 1993, S. 251) – Martin versucht später im selben Aufsatz zu erklären, wie die allgemeinen Regeln gleichwohl normative Autorität haben können. Meines Erachtens geht beides nicht zusammen: Wenn die ‚Regeln‘ nur natürliche Tendenzen beschreiben, kann man sie nicht gleichzeitig als gut empfehlen.

und gütigeren Verstandestätigkeiten vergleichen, so finden wir, dass er irregulärer Art ist und den bestbegründeten Prinzipien des Denkens widerspricht; dies veranlasst uns dann wiederum den bereits vollzogenen Gedanken zu verwerfen. Dies ist die zweite Wirkung allgemeiner Regeln; sie beinhaltet die Verurteilung jener ersteren. Von diesen beiden Wirkungen gelangt in uns bald die eine, bald die andere zur Herrschaft, je nach Neigung und Charakter der Persönlichkeit.<sup>47</sup>

Ich glaube dennoch, dass Hume meistens, wenn er über allgemeine Regeln der zweiten Sorte spricht, nicht bloß psychologische Neigungen und Mechanismen beschreiben will, sondern Regelfolgeverhalten. Er schreibt ja, wie bereits zitiert wurde, dass wir mit den allgemeinen Regeln unser Urteil über Ursache und Wirkung regeln sollen (*ought to regulate*)<sup>48</sup>. Außerdem meint er, die Regeln zu Ursache und Wirkung würden eine Logik bereitstellen, die beim Nachdenken *benutzt werden könne*<sup>49</sup>; er behauptet, die Aufstellung dieser Regeln sei einfach, ihre *Anwendung* jedoch schwierig<sup>50</sup>. Kurz gesagt: Es geht ihm um Regeln, die tatsächlich als solche verwendet werden können und mit denen unsere Schlusspraxis als eine regelgeleitete beschrieben werden kann.

Wenn Hume also Regelfolgeverhalten beschreiben will, ergibt sich daraus auch, dass seine diesbezüglichen Ausführungen nicht in die Perzeptionstheorie zu integrieren sind, denn darin lassen sich nur Eigenschaften und (kausale) Interaktionen von Perzeptionen beschreiben; Personen, die Regeln folgen, kommen darin nicht vor.

Nun bliebe immer noch zu klären, ob es sich um Beobachter-Praxisbeschreibungen oder um Teilnehmer-Praxisbeschreibungen handelt. Entschieden wird diese Frage durch den Hinweis darauf, dass Hume eben nicht nur behauptet, dass Menschen solchen allgemeinen Regeln folgen, sondern auch, dass das *gut* ist bzw. dass alle ihr Urteil nach diesen Regeln richten *sollten*. Das ist anhand der bisherigen Zitate schon zu erkennen und wird auch von mehreren InterpretInnen anerkannt.<sup>51</sup>

Damit liefert Hume mit den „Regeln, nach denen Ursache und Wirkung beurteilt werden“ grammatische Bemerkungen in Wittgensteins Sinne: Es handelt sich um Angaben von Regeln, die

---

<sup>47</sup> T 1.3.13.12; Original: „Thus our general rules are in a manner set in opposition to each other. When an object appears, that resembles any cause in very considerable circumstances, the imagination naturally carries us to a lively conception of the usual effect, Though the object be different in the most material and most efficacious circumstances from that cause. Here is the first influence of general rules. But when we take a review of this act of the mind, and compare it with the more general and authentic operations of the understanding, we find it to be of an irregular nature, and destructive of all the most established principles of reasonings; which is the cause of our rejecting it. This is a second influence of general rules, and implies the condemnation of the former. Sometimes the one, sometimes the other prevails, according to the disposition and character of the person.“ (Übs. angep.)

<sup>48</sup> T 1.3.13.11.

<sup>49</sup> „Here is all the *logic* I think proper to employ in my reasoning“ (T 1.3.15.11).

<sup>50</sup> T 1.3.15.11.

<sup>51</sup> Siehe Beebee 2006, S. 106, Garrett 1997, S. 158 f.

wir selbst kennen, an die wir also nur erinnert werden müssen.<sup>52</sup> Indem Hume die Regeln nicht von außen als gültig in einer Praxis beschreibt, sondern selbst empfiehlt, spricht er aus der Teilnehmerperspektive und verwendet die Regelangaben, um bestimmte Aspekte der Praxis zu erhellen – einerseits will er offenkundig eine Art Lehrfunktion ausüben und Menschen darauf hinweisen, wie sie ihre normale Praxis noch kohärenter und besser gestalten können. Gleichzeitig lässt sich seine Beschreibung im Rahmen des therapeutischen Projekts so interpretieren, dass Hume durch die Angabe dieser Regeln zeigt, dass unsere induktiven Schlüsse gerade nicht bloß als Wirkungen von Mechanismen der Einbildungskraft zu verstehen sind, sondern dass sie Tätigkeiten sind, mit anderem Vokabular beschrieben werden können: als regelgeleitete Praxis. Das ist entscheidend zur Zurückweisung der problematischen Konzeption des induktiven Schließens, die nur zwei Möglichkeiten offen ließ: Entweder es gibt eine besondere verstandesmäßige Einsicht in die Kausalverhältnisse, oder aber sie sind als bloße Wirkungen von Mechanismen der Einbildungskraft überhaupt nicht nach epistemischen Kriterien beurteilbar bzw. einfach ungerechtfertigt. Obwohl das Einsichtsideal falsch ist und obwohl Hume in gewisser Hinsicht alles ‚natürlich‘ findet, was wir tun, wählt er hier eine Perspektive, die zu dieser Frage quer steht: zur Evaluation und Verbesserung unserer induktiven Schlüsse gibt es Regeln. Auf diese Weise kommt die epistemische Bewertung wieder ins Spiel, aber gewissermaßen nur innerhalb: In unserer induktiven Praxis existieren Bewertungsmaßstäbe für die Evaluation und Korrektur von Ableitungen und darauf basierten Annahmen. Während also das Gewohnheitsprinzip und die Mechanismen der Einbildungskraft eine notwendige Grundlage unserer Erfahrungsschlüsse bilden, erlaubt uns das Regelvokabular bzw. das Formulieren von Regeln selbst, diese Schlüsse so zu beschreiben, dass sie im Hinblick auf ihren erkenntnistheoretischen Wert evaluiert und verbessert werden können.

Es bleibt an dieser Stelle freilich noch eine zentrale Rechtfertigungsfrage übrig: Was macht eigentlich das Gleichförmigkeitsprinzip und diese zweite Art von allgemeinen Regeln zu guten Regeln, die wir befolgen *sollten*? Es gibt hier ja einen entscheidenden Unterschied zwischen diesen Regeln und zum Beispiel Spielregeln, insofern als Spielregeln in gewissem Maße willkürlich sind und nur innerhalb des betreffenden Spiels gelten. Die Induktionsregeln könnten doch nur dazu verwendet werden, gute von schlechten Schlüssen zu unterscheiden, wenn sie selbst nicht einfach willkürlich sind, sondern für den Zweck der Erkenntnisgewinnung *gute* Regeln sind – und ob sie das sind, muss in irgendeiner Weise auch von der Welt abhängen: Schließlich ist es nur dann gut,

---

<sup>52</sup> Ob die Regeln tatsächlich adäquat sind, ist, wie gesagt, fraglich, für die Überlegungen hier aber von untergeordneter Bedeutung.

mit diesen Regeln induktiv zu schließen, wenn die Welt tatsächlich gleichförmig ist und bleibt, und dass das nicht bewiesen werden kann, ist ein Kernpunkt der humeschen Untersuchung.

Zu dieser Problematik gibt es eine Parallele im Falle der von Wittgenstein untersuchten Sprachregeln: auch bezüglich deren ergab sich die Frage des Verhältnisses zur Wirklichkeit – auch da hat man den Eindruck, dass sich die Regeln anhand von Gegebenheiten der Welt rechtfertigen lassen müssten, was sich als Illusion herausstellt. Auf ähnliche Weise möchte ich die Forderung nach einer Rechtfertigung der Induktionsregeln anhand der Welt zurückweisen; verschiebe dies aber noch um ein paar Seiten auf das Kapitel 7.

### ***6.3 Ein neues Verständnis von „Ursache“***

In diesem Abschnitt geht es um das siebte Kapitel der *Enquiry* und die Frage, wie die meines Erachtens darin enthaltenen positiven Beschreibungen der Begriffe „Ursache“, „Kraft“ und „notwendige Verknüpfung“ zu interpretieren sind. Im Abschnitt 3.3 habe ich bereits den kritischen Teil dieses siebten Kapitels beleuchtet. Ich habe u. a. gesagt, dass Hume darin eine Diagnose dafür liefert, warum wir glauben, Wissen von notwendigen Verknüpfungen zwischen Ursachen und Wirkungen in der Welt zu haben. Das liegt erstens daran, dass wir, sobald das Gewohnheitsprinzip wirkt, d. h. sobald wir nach der Erfahrung des regelmäßigen Zusammentreffens von Ereignissen aus dem einen das andere abzuleiten geneigt sind, (manchmal) ein bestimmtes Erlebnis haben: wir fühlen uns gezwungen, diese Ableitung zu vollziehen bzw. die entsprechende Erwartung zu haben, und wir übertragen dieses Gefühl eines Zwangs auf die auslösenden äußeren Gegenstände, so dass wir dann glauben, dass eine Ereignisse erzwingt selbst das Auftreten des zweiten, obwohl tatsächlich nur eine Beziehung zwischen den jeweiligen Ideen in unserem Geist besteht. Zweitens sind wir geneigt, zentrale Begriffe unserer Praxis wie „Verknüpfung“, „Kraft“, „Ursache“ und „Notwendigkeit“ misszuverstehen: wir meinen, damit würden wir uns auf notwendige Verknüpfungen in der Welt beziehen – was natürlich deshalb naheliegt, weil wir von Gegenständen sagen, dass sie verknüpft sind, Ereignissen Kräfte zuschreiben oder Gegenstände als Ursachen bezeichnen. Tatsächlich ist aber die scheinbare äußere „notwendige Verknüpfung“ Hume zufolge ein geistiges Phänomen: verknüpft sind nicht die Gegenstände oder Ereignisse, sondern die Ideen in unserem Geist.

Soweit also die Diagnose. Nun gibt es aber in demselben siebten Kapitel der *Enquiry* viele Aussagen, die nicht als Kritik oder Erklärung von Denktendenzen verstanden werden können, sondern die als positive Aussagen über unsere Begriffe von Ursache, Kraft etc. aufgefasst werden

müssen. **Erstens** scheint das Gefühl der Verknüpfung und/oder die Verknüpfung unserer Ideen auch eine positive Rolle zu spielen: Hume glaubt offenbar, dass etwas wie eine „Idee von (notwendiger) Verknüpfung“ ein Teil unserer Idee von Kraft und Ursache ist bzw. ein Teil der Bedeutung dieser Begriffe (je nachdem, wie stark man den perzeptionstheoretischen Anteil in seinem Begriffsklärungsprojekt macht). Immerhin heißt das siebte Kapitel der *Enquiry* (zumindest in den ersten Ausgaben) „Von der Idee der Kraft (*power*) oder der notwendigen Verknüpfung“, und zu Beginn des Kapitels schreibt er:

In der Metaphysik werden keine dunkleren und ungewisseren Ideen angetroffen als die der Kraft (*power*), Antriebskraft (*force*), Energie (*energy*) oder der notwendigen Verknüpfung (*necessary connexion*), von welchen wir jeden Augenblick in all unseren Auseinandersetzungen zu handeln genötigt sind. Wir werden deshalb in diesem Abschnitt versuchen, womöglich die genaue Bedeutung dieser Ausdrücke festzustellen und dadurch teilweise die Dunkelheit zu beseitigen, über die in dieser Art der Philosophie so viel geklagt wird.<sup>53</sup>

Sein Ziel ist also, die Bedeutung dieser Begriffe präziser anzugeben und nicht nur falsche Konzeptionen zu kritisieren. Im Anschluss an die eben zitierte Stelle zeigt Hume, wie oben dargestellt, dass wir keinen Eindruck notwendiger Verknüpfung aus äußerer oder innerer Erfahrung von Kausalfolgen gewinnen können, um aber dann zu behaupten, dass wir einen solchen Eindruck *doch* erhalten, nämlich wenn wir unsere eigenen Ideen als verknüpft empfinden. Wir gehen wiederum fehl, wenn wir diesen Eindruck auf die äußeren Gegenstände projizieren – darin besteht die oben herausgearbeitete problematische Denktendenz. Nun scheint Hume aber zu glauben, dass unsere Alltagsbegriffe von Kraft und auch von Ursache doch irgendwie diesen inneren Eindruck involvieren – und das Missverständnis entsteht ihm zufolge *erst*, wenn wir ihn nach außen projizieren. So schreibt Hume als Ergebnis des siebten Kapitels:

Wenn aber viele gleichförmige Beispiele auftreten und dem gleichen Gegenstand immer das gleiche Ereignis folgt, dann beginnen wir den Begriff von Ursache und Verknüpfung zu bilden. Wir *empfinden* nun ein neues Gefühl oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken (*thought*) oder der Einbildungskraft (*imagination*) zwischen einem Gegenstand und seiner üblichen Begleitung; und dies Gefühl ist das Original jener Idee, das wir suchen.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> EHU 7,3; Original: „There are no ideas, which occur in metaphysics, more obscure and uncertain, than those of power, force, energy or necessary connexion, of which it is every moment necessary for us to treat in all our disquisitions. We shall, therefore, endeavour, in this section, to fix, if possible, the precise meaning of these terms, and thereby remove some part of that obscurity, which is so much complained of in this species of philosophy.“ (Übs. angep.)

<sup>54</sup> EHU 7,30, Unterstreichung von mir, F. S., Original: „But when many uniform instances appear, and the same object is always followed by the same event; we then begin to entertain the notion of cause and connexion. We then feel a new sentiment or impression, to wit, a customary connexion in the thought or imagination between one object and its usual attendant; and this sentiment is the original of that idea which we seek for.“ (Übs. angep.)

**Zweitens** gibt Hume im siebten Kapitel „zwei Definitionen von Ursache“ – expliziter kann man positive Aussagen über Begriffe nicht ankündigen. Diese Definitionen werfen eine Reihe von Interpretationsfragen auf und sind Gegenstand einer schier unüberschaubaren Debatte in der Sekundärliteratur. Hier ist die Stelle:

Untereinander gleichartige Gegenstände treten stets mit untereinander gleichartigen Gegenständen zusammen auf. Dies sagt uns die Erfahrung. In Übereinstimmung mit dieser Erfahrung mögen wir also eine Ursache definieren als: *einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, wobei allen Gegenständen, die dem ersten ähnlich sind, Gegenstände folgen, die dem zweiten ähnlich sind.* [...] Die Erscheinung einer Ursache führt stets den Geist, durch einen gewohnheitsmäßigen Übergang, zur Idee der Wirkung. Auch dies lehrt uns die Erfahrung. Deshalb mögen wir, jetzt in Übereinstimmung mit dieser Erfahrung, eine andere Definition der Ursache bilden und sie bezeichnen als: *einen Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinen stets das Denken zu jenem andern führt.*<sup>55</sup>

Es gibt also in diesem Kapitel zwei verschiedene Elemente eines Beschreibungsprojekts, die jeweils für sich Fragen aufwerfen, erstens: welche positive Rolle spielt die „Idee der notwendigen Verknüpfung“? Inwiefern ist sie „Teil“ unserer Idee bzw. unseres Begriffs von Ursache? Was ist überhaupt unter einer „Verknüpfung im Denken“ zu verstehen? Und zweitens: um was für Arten von Definitionen handelt es sich bei den „zwei Definitionen von Ursache“? Wie passen diese beiden überhaupt zusammen? Wollte Hume beide zugleich, nur eine von beiden oder gar keine tatsächlich vertreten? Schließlich ist außerdem fraglich, wie die beiden Elemente zusammenhängen: Warum betreibt Hume einen solchen Aufwand, um die Quelle der „Idee der notwendigen Verknüpfung“ zu finden, wenn er dann diese Idee in seinen „Definitionen von Ursache“ gar nicht erwähnt? Oder gibt es doch einen Bezug auf diese Idee bei der zweiten Definition? Was charakterisiert jetzt unseren Begriff von Ursache, die Definitionen oder die Idee bzw. der Eindruck der notwendigen Verknüpfung? Oder beides? Wie?

Diese Fragen sind deshalb so wichtig, weil je nachdem, wie wir sie beantworten, Hume ganz verschiedene Konzeptionen von Kausalität zugeschrieben werden müssen. Was für eine Konzeption von Kausalität Hume vertritt, ist nun aber eine der meistdiskutierten Fragen in der Sekundärliteratur überhaupt. Fast alle Interpretationen von Humes theoretischer Philosophie legen sich daher explizit oder implizit auf eine bestimmte Auffassung in Bezug auf die Rolle der „Idee der notwendigen Verknüpfung“ und in Bezug auf die zwei „Definitionen“ von Ursache fest. Die Debatte hat einen solchen Umfang und eine solche Subtilität erreicht, dass ich sie hier

---

<sup>55</sup> EHU 7,29; Original: „Similar objects are always conjoined with similar. Of this we have experience. Suitably to this experience, therefore, we may define a cause to be *an object, followed by another, and where all the objects similar to the first are followed by objects similar to the second.* [...] The appearance of a cause always conveys the mind, by a customary transition, to the idea of the effect. Of this also we have experience. We may, therefore, suitably to this experience, form another definition of cause, and call it, *an object followed by another, and whose appearance always conveys the thought to that other.*“

nur in Ansätzen darstellen kann, wenn ich mein eigenes Ziel nicht aus den Augen verlieren will. Ich werde im Folgenden meine Interpretation der beiden Beschreibungselemente in Auseinandersetzung mit den genannten Interpretationsfragen entwickeln und dabei gelegentlich auf alternative Antworten eingehen, ohne einen systematischen Überblick über die jeweilige Debatte anzustreben. Das weitergehende Ziel ist natürlich wiederum, aufzuzeigen, inwieweit Hume Beschreibungen von Praktiken liefert, die innerhalb eines therapeutischen Projekts zur Auflösung der Probleme um Kausalität und Induktion dienen können.

### **6.3.1 Die beiden „Definitionen“**

Das erste Bemerkenswerte an den beiden „Definitionen“ ist, dass sie tatsächlich wie Definitionen klingen, d. h., dass sie anscheinend die Bedeutung des Begriffs der Ursache angeben, indem sie die Bedingungen spezifizieren, die gelten müssen, damit ein Gegenstand als Ursache eines anderen bezeichnet werden kann. Hume bewegt sich also offenbar nicht mehr auf dem Boden der Perzeptionstheorie, wonach ein Begriff erklärt wird, indem die zugehörige Idee in einfache Ideen aufgespalten und diese auf die ihnen vorausgehenden Eindrücke zurückgeführt wird.<sup>56</sup> Hume zählt hier keine einfachen Ideen oder gar Eindrücke auf. Insbesondere führt er nicht eine Idee oder einen Eindruck notwendiger Verknüpfung an, was verwunderlich ist, da er zuvor doch diesen als wichtiges Element der Ideen von Kraft und Ursache präsentiert hatte.

Zunächst liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei den beiden „Definitionen“ um echte Definitionen handelt, d. h. dass sie entweder den Ausdruck „Ursache“ durch synonyme Ausdrücke erklären, oder aber dass sie notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen dafür angeben, dass ein Gegenstand als „Ursache“ bezeichnet werden kann. Das vieldiskutierte Hauptproblem bei der Interpretation der beiden „Definitionen“ von „Ursache“ besteht dann darin, dass die beiden Definitia weder synonym sind noch dieselbe Menge von Gegenstands- oder Ereignispaaren bezeichnen: wenn es sich um echte Definitionen handelt, dann um Definitionen von zwei verschiedenen Begriffen mit unterschiedlichen Extensionen. Die erste Definition scheint die Ursache-Wirkungs-Beziehung mit dem regelmäßigen Zusammentreffen von *Ereignissen bzw. Gegenständen* gleichzusetzen, während die zweite die Beziehung mit einer Beziehung von Gegenständen zu identifizieren scheint, die diese dadurch zueinander haben, dass

---

<sup>56</sup> Obwohl er das selbst auch im Kapitel 7 der Enquiry ankündigt: „Zusammengesetzte Ideen lassen sich vielleicht durch Definition gut kennenlernen, die ja nichts ist als eine Aufzählung jener Teile oder einfachen Ideen, die sie zusammensetzen. Sind wir aber mit den Definitionen bis zu den einfachsten Ideen gekommen und stoßen wir immer noch auf Zweideutigkeit und Dunkelheit: Welche Hilfsquellen stehen uns dann noch zu Gebote? [...] Man zeige die Eindrücke oder ursprünglichen Gefühle auf, welche die Ideen kopieren. Die Eindrücke sind alle stark und sinnfällig. Sie lassen keine Zweideutigkeit zu.“ (EHU 7,4) Siehe hierzu meine Darstellung des Begriffsklärungsprogramms in Abschnitt 5.2.3

ihre *Ideen* durch das Gewohnheitsprinzip in einem menschlichen Geist verknüpft sind – Hume würde hier also einfach seine Erklärung des Kausalschließens aus dem fünften Kapitel in eine Definition der Ursache zu übersetzen. Die erste Definition scheint damit eine ganz subjekt-unabhängige Charakterisierung der Beziehung zu geben, die zweite dagegen immer einen konkreten Beobachter vorauszusetzen. Es ist schnell ersichtlich, dass die Definienda der beiden Definitionen, so verstanden, weder synonym noch ko-extensional sein können: es gibt sicherlich Ereignisse, von deren regelmäßigem Zusammentreffen wir nichts wissen, d. h. dass auf jedes Ereignis des Typs A tatsächlich ein Ereignis des Typs B folgt, ohne dass diese aber im Denken einer konkreten Person verbunden wären. Solche Ereignispaare fielen unter das Definiens der ersten Definition, aber nicht unter das der zweiten. Gleichzeitig kommt es vor, dass Menschen an Zusammenhänge glauben, die gar nicht existieren: sie haben z. B. eine zufällige Korrelation wahrgenommen und sind daher aufgrund des Gewohnheitsprinzips geneigt, aus dem Auftreten von Ereignis A auf Ereignis B zu schließen, obwohl es gar nicht stimmt, dass auf alle Ereignisse von Typ A Ereignisse von Typ B folgen. Damit genügt A der zweiten Definition, aber nicht der ersten.<sup>57</sup>

Man kann also nicht davon ausgehen, dass beide Sätze echte Definitionen sind, d. h. jeweils die Bedeutung von „Ursache“ angeben. Eine Standardstrategie in Anbetracht dieses Problems besteht darin zu behaupten, dass tatsächlich nur die erste Aussage eine echte Definition sei und die zweite nicht.<sup>58</sup> Damit gibt die erste Definition die Bedeutung von „Ursache“ an: ein Ereignis A ist genau dann die Ursache von Ereignis B, wenn auf alle Ereignisse, die A ähneln, Ereignisse folgen, die B ähneln. Die zweite „Definition“ sagt dieser Interpretation zufolge nichts über die Bedeutung von „Ursache“ aus, sondern ist nur eine Beschreibung dessen, was in unserem Geist vorgeht, wenn wir zwei Ereignisse als kausal verknüpft beurteilen – ob solche Urteile wahr sind, hängt dabei nur von der ersten Definition ab. Wenn man das glaubt, sieht man also die folgenden zwei Sätze als synonym an:

- (1) Auf alle As folgen Bs.
- (2) As verursachen Bs.<sup>59</sup>

Diese Interpretation der zwei „Definitionen“ entspricht der Standardeinschätzung von Hume, wonach dieser glaubt, dass Kausalität nichts anderes ist als Regularität.<sup>60</sup> Für diese Auffassung, die Hume also eine „naive Regularitätstheorie“ zuschreibt, gibt es mehrere Gründe neben dem, dass

<sup>57</sup> Vgl. Robinson 1962; Craig 1979, S. 95.

<sup>58</sup> Robinson schreibt: „It is clearly an error on Hume’s part to have offered it as a definition.“ (Robinson 1962, S. 167); vgl. auch Beebe 2006, S. 95.

<sup>59</sup> Vgl. Beebe 2006, S. 128 f.

<sup>60</sup> Vgl. dazu auch G. Strawson 1989, S. 277.

sie eine elegante Lösung des Problems der fehlenden Ko-Extensionalität der beiden Definientia liefert. So scheint sich die naive Regularitätstheorie auch aus Humes empiristischer Bedeutungstheorie zu ergeben: wenn wir keine Erfahrung von etwas anderem als regelmäßigem Zusammentreffen haben – und das scheint Hume ja im ersten Teil vom 7. Kapitel zeigen zu wollen – dann können wir uns mit unseren Wörtern auch auf nichts anderes beziehen. Einige Stellen bei Hume legen außerdem die Regularitätstheorie nahe – nicht zuletzt natürlich die erste „Definition“ selbst.

Allerdings gibt es auch mehrere gewichtige Gründe gegen diese Interpretation: besonders einschlägig ist das sachliche Problem der zufälligen Regularitäten<sup>61</sup>: Es kann Ereignispaare geben, auf die (1) zutrifft und (2) nicht – es gibt bloß zufällige Regularitäten. Hume könnte aber, wenn er tatsächlich die erste „Definition“ als echte Definition von Ursache verträte, überhaupt keine Unterscheidung treffen zwischen zufälligen Regularitäten und solchen Regularitäten, die Kausalgesetze instanzieren.<sup>62</sup> Die regularitätstheoretische Interpretation ist auch in exegetischer Hinsicht unbefriedigend, insbesondere in Bezug auf die zwei „Definitionen“, deren erste sie ja gerade stützen sollte. Hume präsentiert die beiden Definitionen nämlich durchaus als gleichwertig – er meint sogar, es handele sich nur um zwei verschiedene Perspektiven auf dieselbe Sache.<sup>63</sup> Man müsste ihm also einen großen Irrtum unterstellen, wenn man behauptete, dass sie einen so unterschiedlichen Status haben.

Im *Treatise* macht Hume eine Bemerkung, die für die Interpretation der beiden „Definitionen“ relevant ist. Dort finden sich die „Definitionen“ in fast identischer Form, werden aber folgendermaßen angekündigt:

Zwei Definitionen können von der kausalen Beziehung gegeben werden, die nur dadurch verschieden sind, dass in ihnen derselbe Gegenstand von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, d. h. dass die Beziehung das eine Mal als eine *philosophische*, das andere Mal als eine *natürliche* gefasst wird, also das eine Mal als Vergleich (*comparison*) zweier Vorstellungen, das andere mal eine Assoziation zwischen denselben.<sup>64</sup>

Den Unterschied zwischen einer philosophischen und einer natürlichen Beziehung hatte Hume mehrere Abschnitte zuvor näher erläutert:

---

<sup>61</sup> Vgl. Beebee 2006, S. 136 ff.

<sup>62</sup> Den Begriff des Kausalgesetzes verwende ich kaum, weil er viele weitere Problembereiche eröffnen würde. Vgl. dazu z. B. Beauchamp & Rosenberg 1981.

<sup>63</sup> „Die Beziehung von Ursache und Wirkung lässt sich unter diesen beiden Gesichtspunkten betrachten, darüber hinaus haben wir von ihr keine Idee.“ (EHU 7,29).

<sup>64</sup> T 1.3.14.31; Original: „There may two definitions be given of this relation, which are only different, by their presenting a different view of the same object, and making us consider it either as a philosophical or as a natural relation; either as a comparison of two ideas, or as an association betwixt them.“ (Übs. angep.)

Das Wort „Beziehung“ wird gewöhnlich in zwei deutlich verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Einmal als Name für die Eigenschaft, vermöge deren zwei Ideen in der Einbildungskraft als miteinander verknüpft erscheinen, so dass in der oben dargelegten Weise die eine die andere natürlicherweise nach sich zieht; oder aber zur Bezeichnung des besonderen Umstandes, hinsichtlich dessen wir auch bei willkürlicher Vereinigung zweier Ideen in der Einbildungskraft, es angebracht finden sie zu vergleichen.<sup>65</sup>

Kurz darauf behauptet Hume, die Beziehung von Ursache und Wirkung sei sowohl eine natürliche als auch eine philosophische.<sup>66</sup> Hume meint offenbar die erste der beiden Definitionen als Charakterisierung der „philosophischen Beziehung“, die zweite als Charakterisierung der „natürlichen Beziehung“ zwischen Ursache und Wirkung. Was das heißt, kann in der regularitätstheoretischen Interpretation schwerlich erklärt werden. Es widerspricht auch anderen oft vertretenen Interpretationen der beiden „Definitionen“, denen zufolge das erste Definiens sagt, was in der Welt der Fall ist, unabhängig von der Wirkung auf einen Beobachter, und das zweite Definiens darüber Auskunft gibt, was im Geist eines Beobachters vor sich geht, der dazu kommt, den Begriff der Kausalität auf die Welt anzuwenden.<sup>67</sup>

Der Unterschied zwischen den beiden „Definitionen“ besteht offenbar nicht darin, dass das eine Definition ist und das andere nicht, und auch nicht darin, dass sie über verschiedene Dinge – einmal Beziehungen in der Außenwelt und einmal Vorgänge im Geist – reden. Aber wie lassen sich die beiden „Definitionen“ dann verstehen?

Ein Vorschlag, der die Unterscheidung von natürlicher und philosophischer Beziehung aufnimmt, stammt von Beebe. Sie schreibt:

A philosophical relation, Hume tells us, is ‘that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them’. A philosophical relation is thus not conceived by Hume as a relation that obtains between objects as they are in themselves, independently of any observer; after all, the circumstances under which *we* think it proper to compare two ideas can hardly be a mind-independent matter. To put the point another way, Hume’s distinction between natural and philosophical relations is a distinction between two kinds of mental activity: between the ‘natural’ introduction of one idea by another, on the one hand, and the comparison of two arbitrary ideas, on the other.<sup>68</sup>

Diese Darstellung halte ich für falsch. Es mag zwar sein, dass eine philosophische Beziehung – als Beziehung zwischen Ideen, die auf einem Vergleich beruht, den *wir* ziehen – keine Beziehung zwischen Dingen an sich ist, sondern beobachterabhängig. So formuliert, ist das aber letztlich

---

<sup>65</sup> T 1.1.5.1; Original: „The word *relation* is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other, after the manner above-explained: or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them.“(Übs. angep.)

<sup>66</sup> T 1.1.5.9.

<sup>67</sup> Noonan 1999, S. 150 f.; siehe auch Stroud 1977, S. 88 f. und Beebe 2006, S. 100.

<sup>68</sup> Beebe 2006, S. 100.

eine triviale Feststellung, und was Beebee danach sagt, folgt daraus nicht: Es könnte zwar sein, dass es interessante Unterschiede zwischen den geistigen Aktivitäten gibt, die mit dem Urteilen oder Nachdenken über philosophische bzw. natürliche Beziehungen verbunden sind; Beebee meint aber darüber hinaus, dass die Unterscheidung zwischen den beiden Beziehungen eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten geistiger Aktivität sei – und das geht aus dem Hume-Zitat nicht hervor, im Gegenteil: Hume charakterisiert die natürliche Beziehung als *Eigenschaft*, „vermöge deren zwei Ideen in der Einbildungskraft als miteinander verknüpft erscheinen“ und die philosophische Beziehung als den *Umstand*, „hinsichtlich dessen wir auch bei willkürlicher Vereinigung zweier Ideen in der Einbildungskraft, es angebracht finden sie zu vergleichen.“ Beebee leitet aus ihrer These kurz darauf eine Deutung der zwei „Definitionen“ ab, wonach beide „Definitionen“ gar keine Definitionen seien, ja möglicherweise gar nichts mit der Bedeutung von „Ursache“ zu tun hätten. Stattdessen sollen *beide* letztlich so etwas wie kognitionspsychologische Aussagen über das Zustandekommen von Kausalurteilen seien. Beebee schreibt:

The two definitions provide accounts of two routes to causal judgement, and nothing stops Hume from holding that the *content* of that judgement – its ‚object‘ – is the same, no matter which route we follow. If Hume’s definitions themselves tell us nothing about the content of causal judgements but only how we come to make them, they really can be seen as presenting different views of the object.<sup>69</sup>

Damit hätte Beebee das Problem der fehlenden Ko-Extensionalität gelöst,<sup>70</sup> denn wenn es sich gar nicht um Definitionen handelt, müssen die Definienda natürlich auch nicht ko-extensional sein.<sup>71</sup> Auch Craig wendet die Strategie an, beide Definienda als Beschreibungen der „Bedingungen, unter denen wir (und durch die) wir zur der Überzeugung gelangen, ein Ereignis sei Ursache eines anderen“ aufzufassen und so das Problem zu lösen.<sup>72</sup>

Beebees und Craigs Interpretationen lassen sich aber erstens nicht durch den Hinweis auf die Unterscheidung von natürlicher und philosophischer Beziehung untermauern.. Zweitens spricht dagegen die Tatsache, dass Hume mit den „Definitionen“ ziemlich offensichtlich etwas über die *Bedeutung* von „Ursache“ sagen möchte: Nicht nur ist sein explizit deklariertes Projekt im siebten

---

<sup>69</sup> Beebee 2006, S. 102; siehe auch Beebee 2006, S. 132.

<sup>70</sup> Auch Craig wendet die Strategie an, beide Definitionen nicht als Erläuterungen der Bedeutung von „Ursache“ zu sehen. Seiner Ansicht nach liefern sie eine Zusammenfassung von Humes Antwort auf die erkenntnistheoretische Frage in Bezug auf unsere Ursache-Wirkungs-Urteile: sie seien Beschreibungen der „Bedingungen, unter denen wir (und durch die) wir zur der Überzeugung gelangen, ein Ereignis sei Ursache eines anderen“. (Craig 1979, S. 96)

<sup>71</sup> Sie behauptet zusätzlich, dass ihre Interpretation etwas „close to extensional equivalence“ liefert (Beebee 2006, S. 104.)

<sup>72</sup> Craig 1979, S. 96.

Kapitel der *Enquiry* eines der Begriffsklärung, nicht nur kündigt er die „Definitionen“ als solche an. Darüber hinaus schreibt er in der *Enquiry* wenige Zeilen nach den „Definitionen“:

Wir sagen z. B., die Schwingung dieser Saite ist die Ursache dieses bestimmten Tons. Was aber meinen wir mit dieser Behauptung? Entweder meinen wir: *dass auf diese Schwingung dieser Ton folgt und dass allen gleichartigen Schwingungen gleichartige Töne gefolgt sind; oder: dass auf die Schwingung dieser Ton folgt und dass beim Erscheinen des einen der Geist den Sinnen vorgreift und unmittelbar die Idee des anderen bildet.*<sup>73</sup>

Diese Stelle wird – so weit ich sehe – von Beebee durchgehend unterschlagen.

Meines Erachtens lässt sich eine attraktivere Interpretation zumindest der ersten „Definition“ aus der humeschen Charakterisierung von „philosophischer Beziehung“ ableiten. Darunter will er ja den „besonderen Umstand“ verstehen, „hinsichtlich dessen wir auch bei willkürlicher Vereinigung zweier Ideen in der Einbildungskraft, es angebracht finden sie zu vergleichen.“ Den Aspekt der Willkürlichkeit der Ideenauswahl erläutert er kurz darauf folgendermaßen:

Die Philosophen werden Entfernung (*distance*) als eine echte Beziehung gelten lassen, weil wir durch Vergleich von Gegenständen eine Idee von ihr erhalten; während wir in der Sprache des gewöhnlichen Lebens von Dingen sagen, *sie seien voneinander so weit als möglich entfernt, hätten also möglichst geringe Beziehung zueinander*, als ob Entfernung und Beziehung einander widersprächen.<sup>74</sup>

Hier scheint also die philosophische Beziehung so etwas zu sein wie die *Hinsicht*, in der ich zwei beliebige Gegenstände miteinander vergleichen bzw. aufeinander beziehen kann. Eine Beziehung der Entfernung besteht zwischen allen Dingen, die Entfernung ist nur jeweils größer oder kleiner. Die Beziehung von Ursache und Wirkung dagegen liegt entweder vor oder nicht. Mein Vorschlag ist nun zu sagen, dass eine Definition dieser Beziehung in der Angabe der *Bedingungen* besteht, *unter denen man die Beziehung behaupten kann*: man vergleicht dann zwei Gegenstände in der betreffenden Hinsicht, indem man überprüft, ob die Bedingungen für die Behauptung der Beziehung erfüllt sind. Diese Deutung liegt meines Erachtens viel näher als Beebees Idee, der zufolge mit dem Definiens irgendwie der geistige Vorgang des Vergleichens beschrieben wird. Man könnte also sagen: die erste Definition gibt ein *Kriterium* für die Anwendung des Ursachebegriffs.

Man kann das nun auch so verstehen, dass die erste Definition eine *Regel* für die Anwendung des Begriffs der Ursache an die Hand gibt und insofern etwas über die Bedeutung von „Ursache“

---

<sup>73</sup> EHU 7,29; Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „We say, for instance, that the vibration of this string is the cause of this particular sound. But what do we mean by that affirmation? We either mean, *that this vibration is followed by this sound, and that all similar vibrations have been followed by similar sounds; or, that this vibration is followed by this sound, and that upon the appearance of one the mind anticipates the senses, and forms immediately an idea of the other.*“

<sup>74</sup> T T 1.1.5.1; Original: „Thus distance will be allowed by philosophers to be a true relation, because we acquire an idea of it by the comparing of objects: But in a common way we say, *that nothing can be more distant than such or such things from each other, nothing can have less relation*; as if distance and relation were incompatible.“ (Übs. angep.)

aussagt, ohne aber notwendigerweise eine vollständige Definition zu sein. Mit Rückblick auf die Überlegungen zu den „allgemeinen Regeln“ im *Treatise* könnte man sagen, dass die erste „Definition“ die Grundregel des Kausalschließens formuliert, die dann durch die acht „Regeln, nach denen Ursache und Wirkung beurteilt werden“<sup>75</sup> konkretisiert und spezifiziert wird. In Kürze werde ich diese Idee noch etwas genauer ausführen.<sup>76</sup>

Allerdings ist an dieser Stelle noch überaus unklar, wie sich auch die zweite „Definition“ als Auskunft über die Bedeutung von „Ursache“ interpretieren lässt und was aus dem Problem der fehlenden Ko-Extensionalität wird. Um hier weiterzukommen, muss erst mehr Klarheit darüber geschaffen werden, was überhaupt mit dem „gewöhnheitsmäßigen Übergang“ gemeint ist, der in der zweiten „Definition“ angesprochen wird. Es ist, wie ich im nächsten Abschnitt darstellen werde, möglich, auch die zweite „Definition“ in bestimmter Weise als Regelangabe zu verstehen.

### ***6.3.2 Der Eindruck der notwendigen Verknüpfung***

Ich möchte in diesem Abschnitt die Frage nach der Deutung der zweiten „Definition“ ein wenig aufschieben und später auf einem Umweg wieder auf sie zurückkommen. Zunächst möchte ich die Probleme angehen, die bezüglich des zweiten von mir so genannten Beschreibungselements im siebten Kapitel der *Untersuchung* auftreten. Dabei handelt es sich, wie gesagt, um Humes Ausführungen zur Idee der notwendigen Verknüpfung. Hume spricht manchmal von einer Idee, manchmal von einem Eindruck; ich werde im Folgenden nur noch über den Eindruck reden, da dieser ja als Quelle der Idee grundlegender ist.<sup>77</sup> Es gilt nun bei der Interpretation von Humes Überlegungen zum Eindruck notwendiger Verknüpfung, folgende vier Punkte zusammenzubringen:

(1) Der Eindruck der notwendigen Verknüpfung geht irgendwie auf *geistige Verknüpfungen* bzw. auf *gewöhnheitsmäßige Übergänge im Geist* zurück, die sich durch Erfahrung von regelmäßigem Zusammentreffen einstellen. Hume schreibt (z. B.):

In einer Mehrzahl von Fällen, die als ganz gleichartig angenommen worden sind, findet sich aber nichts von jedem Einzelfalle Verschiedenes, ausgenommen, dass nach einer Wiederholung gleichartiger Fälle der Geist aus Gewohnheit veranlasst wird, beim Auftreten des einen Ereignisses dessen übliche Begleitung zu erwarten und zu glauben, dass sie ins Dasein treten werde. Diese Verknüpfung also, die wir im Geist *empfinden*, dieser gewöhnheitsmäßige Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstand zu

---

<sup>75</sup> T 1.3.15.

<sup>76</sup> Siehe Abschnitt 7.3.3.

<sup>77</sup> Ich gehe hierbei außerdem davon aus, dass Eindrücke innerhalb der Perzeptionstheorie als repräsentationale geistige Gegenstände angesehen werden können, die sich auf Äußeres oder Inneres beziehen können. Vgl. die Abschnitt 4.1.2.3 und 5.2.1 dieser Arbeit.

seinem üblichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, nach dem wir die Idee von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden. Weiter steckt nichts dahinter.<sup>78</sup>

(2) Wir dürfen den Eindruck der notwendigen Verknüpfung nicht auf äußere Dinge so beziehen, dass wir annehmen, dass diese selbst irgendwie verknüpft sind: Es handelt sich um ein rein innergeistiges Phänomen. Hierin besteht Humes kritisch-diagnostische These, die ich bereits in Abschnitt 3.3 erläutert habe.

(3) Der Eindruck der notwendigen Verknüpfung spielt eine entscheidende Rolle für die Bedeutung der Begriffe von Kraft, Ursache und der kausalen Verknüpfung *äußerer* Gegenstände. Diese These lässt sich aus mehreren der angeführten Zitate ableiten; besonders deutlich wird sie hier:

In allen Einzelfällen von körperlicher oder geistiger Wirksamkeit (*operation*) hinterlässt nichts einen Eindruck und kann folglich auch nichts die Idee von Kraft oder notwendiger Verknüpfung eingeben. Wenn aber viele gleichförmige Beispiele auftreten und dem gleichen Gegenstand immer das gleiche Ereignis folgt, dann beginnen wir den Begriff von Ursache und Verknüpfung zu bilden. Wir *empfinden* nun ein neues Gefühl oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder der Einbildung zwischen einem Gegenstand und seiner üblichen Begleitung; und dieses Gefühl ist das Original jener Idee, das wir suchen.<sup>79</sup>

(4) Der Eindruck der notwendigen Verknüpfung ist tatsächlich ein Eindruck *notwendiger* Verknüpfung, nicht nur von scheinbarer notwendiger Verknüpfung, d. h. in irgendeiner Weise ist echte Notwendigkeit im Spiel. Das geht u. a. aus Bemerkungen hervor, die Hume im nächsten Kapitel über Freiheit und Notwendigkeit macht.

Gesetzt, es gelänge, eine Ursache zu definieren, ohne als einen Teil der Definition eine notwendige Verknüpfung mit ihrer Wirkung einzubegreifen, und es gelänge auch, deutlich den Ursprung der in der Definition ausgedrückten Idee aufzuzeigen, so werde ich mich sofort für besiegt erklären.<sup>80</sup>

Im *Treatise* heißt es außerdem:

---

<sup>78</sup> EHU 7,28, Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „But there is nothing in a number of instances, different from every single instance, which is supposed to be exactly similar; except only, that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe that it will exist. This connexion, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is in the case.“

<sup>79</sup> EHU 7,30; Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „In all single instances of the operation of bodies or minds, there is nothing that produces any impression, nor consequently can suggest any idea of power or necessary connexion. But when many uniform instances appear, and the same object is always followed by the same event; we then begin to entertain the notion of cause and connexion. We then *feel* a new sentiment or impression, to wit, a customary connexion in the thought or imagination between one object and its usual attendant; and this sentiment is the original of that idea which we seek for.“

<sup>80</sup> EHU 8,25; Original: „Let any one define a cause, without comprehending, as a part of the definition, a necessary connexion with its effect, and let him show distinctly the origin of the idea, expressed by the definition; and I shall readily give up the whole controversy.“

Meinen Definitionen zufolge bildet die Notwendigkeit einen wesentlichen Bestandteil der Kausalität<sup>81</sup>

Hume scheint also zu behaupten, dass zu der Bedeutung der Begriffe, mit denen wir uns ja offensichtlich auf äußere Dinge beziehen – von solchen sagen wir, dass sie Ursachen sind, dass sie kausal verknüpft sind oder dass sie aufeinander Kraft ausüben – ein Eindruck von Notwendigkeit gehört, der irgendwie auf innere Vorgänge zurückgeht und den wir nicht auf Äußeres beziehen dürfen. Die interpretatorische Herausforderung besteht darin zu erklären, wie Hume diese Dinge zugleich behaupten kann.

Es gibt in der Sekundärliteratur verschiedene Antworten auf dieses Problem. Die regularitätstheoretische Standardinterpretation geht davon aus, dass Hume „Ursache“ letztlich ohne Bezug auf den Eindruck der Verknüpfung definieren will (wie in der ersten der beiden „Definitionen“). Manche Vertreter dieser Deutung behaupten entsprechend, dass wir unseren Alltagsbegriff von Ursache – der noch diesen Eindruck involviert – revidieren müssten.<sup>82</sup> Es lässt sich aber kaum belegen, dass Hume eine Revision des Begriffs vorschlagen wollte. Zudem setzt er u. a. im Kapitel über Freiheit und Notwendigkeit voraus, dass der Begriff der Ursache die Idee der Notwendigkeit enthält. Andererseits handelt man sich ebenfalls Probleme ein, wenn man davon ausgeht, dass die Idee der Notwendigkeit ein unverzichtbarer Teil des Begriffs der Ursache ist und gleichzeitig annimmt, dass es sich dabei um echte Notwendigkeit in dem Sinne handelt, dass wir mit unseren Kausalurteilen den äußeren Gegenständen geist-unabhängige notwendige Verknüpfungen zuschreiben. Aufgrund der Tatsache, dass wir die betreffende Idee nur aus einem Eindruck von inneren Verknüpfungen abgeleitet haben und innerhalb der Perzeptionstheorie damit folglich nur Inneres repräsentieren können, ergibt sich, dass alle unsere Kausalurteile falsch sind.<sup>83</sup> Diese These ist aber ebenfalls unplausibel, da Hume ja in *Treatise* und *Enquiry* zahlreiche Kausalthesen selbst vertritt, insgesamt die naturwissenschaftliche Methode bewirbt und Regeln zum besseren Kausalschließen empfiehlt.

---

<sup>81</sup> T 2.3.1.18; Original: „According to my definitions, necessity makes an essential part of causation; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance.“ (Übs. angep.)

<sup>82</sup> Mackie schreibt: „When at the conclusion of the discussion in the *Enquiry* [Hume] says ‘we mean only that they have acquired a connexion in our thought’, etc., he is telling us what we can properly mean rather than what we ordinarily mean. He thinks that the ordinary meaning is itself mistaken, and calls for reform.“ (Mackie 1974, S. 20)

<sup>83</sup> Das ist Strouds Position, der schreibt: „It is really *necessity*, and not just something that happens in the mind, that we project onto the relations between events in the world. In believing that two events are necessarily connected we believe only something about the way the world is, and nothing about our own minds, although we believe what we do only because certain things occur in our minds. And so it can be said after all that we really do believe (albeit falsely, according to Hume) that necessity is something that ‘resides’ in the relations between objects or events in the objective world.“ (Stroud 1977, S. 86). Eine kritische Auseinandersetzung damit findet bei Beebe statt, siehe Beebe 2006, S. 117 ff., 124 ff.

Meines Erachtens sind das ausreichend Gründe dafür zu versuchen, eine Interpretation zu finden, die davon ausgeht, dass Hume wirklich sagen will, dass unser Alltagsbegriff einen Eindruck der notwendigen Verknüpfung – der auf Innerem beruht und nicht auf Äußeres übertragen werden darf – enthält, ohne dass das ein (zu behebender oder unbehebbarer) *Defekt* dieses Begriffs ist.<sup>84</sup>

Ich schlage zu diesem Zweck vor, an einer anderen Schraube zu drehen. Alle vier Punkte lassen sich dann zusammenbringen, wenn man jeweils einen Aspekt ausklammert: die perzeptionstheoretische Vorgabe, dass es bei dem Ganzen überhaupt um einen *Eindruck* geht. Ich möchte also hier die von mir im letzten Kapitel beschriebene Interpretationsmethode anwenden. Dort hatte ich gesagt, dass Hume sich zwar einerseits auf die Perzeptionstheorie festlegt und immer versucht, seine Aussagen als Thesen über die Eigenschaften und Wechselwirkungen von Eindrücken und Ideen zu formulieren, dass er aber andererseits oft sachlich interessante Gedanken vorbringt, die sich mit den Begrifflichkeiten und theoretischen Ressourcen der Perzeptionstheorie nicht einfangen lassen und die oft sogar den grundlegenden Prinzipien dieser Theorie widersprechen. Meine Strategie besteht in diesen Fällen darin, den perzeptionstheoretischen Teil oder die perzeptionstheoretische Verpackung der betreffenden Gedanken so weit als möglich auszublenden und unter dieser Vorgabe herauszuarbeiten, wie Humes Position ohne den perzeptionstheoretischen Ballast aussehen könnte. Meine nun folgende Interpretation folgt daher in bestimmten Hinsichten nicht dem Wortlaut des humeschen Textes, nimmt aber im Text deutlich angelegte Gedanken auf und entwickelt sie so weiter, dass sich eine kohärente Position ergibt, die immer so weit mit dem Text übereinstimmt, wie es eben möglich ist, wenn der ganze perzeptionstheoretische Ansatz gewissermaßen herausgelöst wird.

Im dritten Kapitel hatte ich bereits vorgeschlagen, den „Eindruck der notwendigen Verknüpfung“ nicht als repräsentationalen, bildähnlichen Wahrnehmungseindruck zu verstehen, sondern stattdessen als ein *Gefühl* des Gezwungenseins zu deuten. Hume scheint an vielen Stellen so ein Gefühl zu thematisieren und mit Verweis darauf das Zustandekommen unserer falschen Vorstellungen von kausaler Verknüpfung erklären zu wollen. Im Rahmen der Erläuterung seines kritisch-diagnostischen Projekts ließ sich also diese Deutung vom „Eindruck notwendiger Verknüpfung“ plausibel machen. Geht es aber darum zu erklären, inwiefern dieser Eindruck auch eine positive Rolle für die Bedeutung von „Ursache“, „Kraft“ usw. spielen kann, ist ein

---

<sup>84</sup> Das versuchen auch Beauchamp und Rosenberg, die schreiben: „[N]ecessity [...] must play a role in any correct theory of causation“ (Beauchamp & Rosenberg 1981, S. 32). Die projektivistische Interpretation (Blackburn; Beebe) versucht ebenfalls, diese Rolle auszubuchstabieren; mit dieser werde ich mich in Kürze noch auseinandersetzen (Abschnitt 6.4).

Verständnis desselben als subjektives Gefühl des Gezwungenseins aus verschiedenen Gründen ziemlich unattraktiv.<sup>85</sup> Ich möchte daher hier untersuchen, ob sich nun für die Zwecke einer Darstellung des Beschreibungsprojekts eine etwas andere Interpretation geben lässt. Dabei greife ich auf die ebenfalls in Kapitel 3 schon erwähnte Idee zurück, dass Hume in seiner Diagnose auch Missverständnisse von Begriffen mit einbeziehen könnte: Das scheinbare „Gefühl“ des Gezwungenseins ist möglicherweise nur eine Art Schatten von bestimmten Weisen, über unsere Praxis der Verwendung des Ursachebegriffs zu sprechen.<sup>86</sup>

Ich habe zuvor schon gesagt, dass Hume nicht kohärenterweise behaupten kann, dass wir einen Eindruck haben, der einen Übergang von einer Idee zur anderen oder eine assoziative Verknüpfung zwischen ihnen *repräsentiert*: Würden wir einen solchen Eindruck erhalten, wenn der Übergang in unserem Geist stattfindet, dann hätten wir ja eine Art innere Erfahrung von diesem Vorgang, die einen „Eindruck der Verknüpfung“ lieferte, und es wäre nicht einzusehen, warum wir nicht einen entsprechenden Eindruck auch aus äußerer Erfahrung von Kausalverhältnissen gewinnen könnten – was Hume aber vehement leugnet.<sup>87</sup> Gegen die These, dass die Idee der Verknüpfung irgendwie die Verknüpfung von Ideen repräsentiert, spricht nun außerdem, dass damit das interpretatorische Problem um die drei Aspekte der humeschen Position schier unlösbar würde: wenn der Begriff der Ursache eine bloß geistige Verknüpfung repräsentierte, wie könnten wir uns damit auf äußere Gegenstände beziehen?<sup>88</sup>

Da ich Hume an Wittgenstein assimilieren will, liegt folgende Idee natürlich nahe: Wir müssen weg von der repräsentationalen Auffassung von Begriffen! Der Begriff der Ursache sollte vielleicht am besten gar nicht als eine Zusammenstellung von Repräsentationen verstanden werden, unter denen sich dann ein Eindruck von Verknüpfung fände! Interessanterweise schreibt Hume nun auch selten von einem Eindruck *von* Verknüpfung oder Übergang: vielmehr identifiziert er die beiden an zentralen Stellen: so heißt es ja einmal,

Diese Verknüpfung also, die wir im Geist *empfinden*, dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, nach dem wir die Idee von Kraft und notwendiger Verknüpfung bilden.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Es wäre sachlich wenig plausibel zu sagen, dass so ein Gefühl eine Rolle für die Bedeutung von „Ursache“ spielt; es ließe sich nicht erklären, inwiefern es dabei tatsächlich um echte, nicht bloß scheinbare Notwendigkeit ginge; es bliebe unklar, wie dieses Gefühl mit den beiden „Definitionen“ zusammenhänge, usw.

<sup>86</sup> Vgl. Abschnitt 3.3.5.

<sup>87</sup> Vgl. Abschnitt 3.3.

<sup>88</sup> Vgl. dazu Beebe 2006, S. 111.

<sup>89</sup> EHU 7,28; Original: „This connexion, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion.“ (Übs. angep.)

Und später:

Wir *empfinden* nun ein neues Gefühl oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder der Einbildung zwischen einem Gegenstand und seiner üblichen Begleitung; und dieses Gefühl ist das Original jener Idee, das wir suchen.<sup>90</sup>

Es ist hier also gar nicht so abwegig zu denken, dass es Hume primär um die „Verknüpfung im Denken“ bzw. den „gewohnheitsmäßigen Übergang“ geht, und er von einem Eindruck nur spricht, weil er sich eben dem perceptionstheoretischen Analyse-Programm verpflichtet sieht.<sup>91</sup> In der Verknüpfung bzw. dem Übergang liegt der entscheidende Unterschied zwischen der einmal wahrgenommenen Ereignisfolge und der erfahrenen Regularität, die zur Anwendung der Kausalbegriffe führt.

Da nämlich diese Idee [von Kraft oder notwendiger Verknüpfung] aus einer Mehrzahl gleichartiger Fälle entsteht, dagegen nicht aus irgendeinem Einzelfalle, so muss sie aus jenem Umstand entstehen, worin die Mehrzahl von Fällen sich von jedem Einzelfall unterscheidet. Nun ist diese gewohnheitsmäßige Verknüpfung oder Überleitung der Einbildungskraft der einzige Umstand, in dem sie sich unterscheiden. In jeder anderen Eigenschaft sind sie sich gleich.<sup>92</sup>

Perzeptionstheoretisch interpretiert, wird hier geschildert, wie wir einen Wahrnehmungseindruck von notwendiger Verknüpfung gewinnen, der dann diese Verknüpfung repräsentiert und als eine solche Repräsentation einen Teil des Ursachebegriffs bildet. Die alternative Interpretation geht davon aus, dass die „gewohnheitsmäßige Verknüpfung oder Überleitung der Einbildungskraft“ auf andere Weise für die Bedeutung des Begriffs der Ursache relevant sein könnte. Vielmehr gehört eine „geistige Verknüpfung“ auf andere Weise zu seinem Inhalt. Aber wie?

Bevor diese Frage beantwortet werden kann, muss erst mehr Klarheit darüber geschaffen werden, was eigentlich mit einer „Verknüpfung im Denken“ bzw. einem „gewohnheitsmäßigen Übergang“ gemeint ist. Es gibt dafür nämlich mindestens zwei Kandidaten: Erstens eine assoziative Kopplung, die zwei Gegenstände im Geist einer bestimmten Person eingehen können: immer wenn Person S an ihre Oma denkt, denkt sie automatisch an

---

<sup>90</sup> EHU 7,30; Original: „We then feel a new sentiment or impression, to wit, a customary connexion in the thought or imagination between one object and its usual attendant; and this sentiment is the original of that idea which we seek for.“

<sup>91</sup> Robert Paul Wolff artikuliert eine ähnliche Idee: Er meint, bei dem Eindruck der notwendigen Verknüpfung handele es sich in Wahrheit um eine Disposition. Er erkennt allerdings nicht den normativen Charakter dieser Disposition, den ich im Folgenden noch erläutere. Wolff schreibt: „The factors in cognition which Hume labeled impressions of reflection – such as the impression of necessary connection – are really dispositions, and the ideas of necessary connection, substance, and so forth, are not copies of dispositions but ideas of mental dispositions.“ (Wolff 1968, S. 107)

<sup>92</sup> EHU 7,30; Original: „For as this idea arises from a number of similar instances, and not from any single instance, it must arise from that circumstance, in which the number of instances differ from every individual instance. But this customary connexion or transition of the imagination is the only circumstance in which they differ. In every other particular they are alike.“

Johannisbeermarmelade. Oder eben: Immer wenn Person S an Feuer denkt bzw. Feuer wahrnimmt, denkt sie an Wärme bzw. erwartet Wärme. Der zweite Kandidat dagegen ist keine bloß assoziative Kopplung, sondern eine, wie man sagen könnte, *Inferenzbereitschaft*. Wenn zwei Gegenstände im Geist einer Person verknüpft sind, heißt das, dass diese Person es für *richtig* hält, von einer zur anderen überzugehen, oder anders gesagt: Die Person ist nicht nur disponiert, beim Auftreten von Ereignis A sofort an Ereignis B zu denken, sondern sie sieht das auch als einen *korrekten* Schluss an. Die Ausdrücke „Verknüpfung“ und „gewöhnheitsmäßiger Übergang“ legen zunächst die erste Deutung nahe. Für diese Deutung sprechen zudem mehrere andere Überlegungen: Hume benutzt in dem Zusammenhang den Ausdruck „Assoziation“ und innerhalb seines naturwissenschaftlichen Projekts werden darunter quasi-mechanische Beziehungen zwischen Ideen verstanden.<sup>93</sup> Versucht man Humes Anspruch ernst zu nehmen, alle komplexen Verhaltensweisen und geistigen Phänomene auf solche Beziehungen zurückzuführen, müsste man ihm mit Sicherheit zuschreiben, dass er unter einer Verknüpfung im Denken eine assoziative Beziehung verstehen will. Nun ist allerdings bemerkenswert, dass Humes Erläuterungen der Sache im Kontext seiner Überlegungen zu dem Eindruck der notwendigen Verknüpfung überhaupt nicht klarerweise für diese Deutung sprechen – vielmehr handelt es sich um genau solche Fälle, in denen Hume interessante Gedanken artikuliert, die aus dem Rahmen der Perzeptionstheorie und der mechanistischen Theorie des Geistes herausfallen. Folgende Stellen lassen nämlich eine Interpretation der Verknüpfung bzw. des Übergangs als Inferenzbereitschaft zu:

Was hat sich so geändert, dass diese neue Idee der *Verknüpfung* entstand? Weiter nichts, als daß er nun diese Ereignisse als in seiner Einbildung *verknüpft empfindet* und leicht das Dasein des einen aus dem Auftreten des anderen vorhersagen kann. Behaupten wir also, dass ein Gegenstand mit einem anderen verknüpft ist, so meinen wir nur, dass sie in unserem Denken eine Verknüpfung eingegangen sind und die Ableitung (*inference*) veranlassen, durch die sie zu Beweisen (*proofs*) ihres beiderseitigen Daseins werden.<sup>94</sup>

Da nämlich [die Idee der notwendigen Verknüpfung] aus einer Mehrzahl gleichartiger Fälle entsteht, dagegen nicht aus irgendeinem Einzelfalle, so muss sie aus jenem Umstand entstehen, worin die Mehrzahl von Fällen sich von jedem einzelnen Fall unterscheidet. Nun ist diese gewöhnheitsmäßige Verknüpfung oder Überleitung der Einbildungskraft der einzige Umstand, in dem sie sich unterscheiden. [...] Der erste Fall von vermittelter Bewegung durch den Zusammenstoß zweier Billardkugeln, den wir gesehen haben [...], gleicht durchaus jedem möglichen Falle, der uns heute begegnen könnte; nur darin nicht, dass wir zuerst nicht ein Ereignis aus dem anderen

<sup>93</sup> Vgl Kapitel 5.

<sup>94</sup> EHU 7,28, Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „What alteration has happened to give rise to this new idea of *connexion*? Nothing but that he now *feels* these events to be *connected* in his imagination, and can readily foretell the existence of one from the appearance of the other. When we say, therefore, that one object is connected with another, we mean only that they have acquired a *connexion* in our thought, and give rise to this inference, by which they become proofs of each other's existence“ (Übs. angep.)

ableiten konnten, jetzt aber nach einer so langen Reihe gleichförmiger Erfahrungen hierzu instand gesetzt sind.<sup>95</sup>

Im *Treatise* spricht Hume kaum von einer geistigen Verknüpfung (von Ideen); vielmehr spricht er von einer *determination* oder *propensity* des Geistes, von einem Gegenstand zum anderen überzugehen – damit kann wiederum eine Disposition zur Assoziation ebenso wie eine Inferenzbereitschaft gemeint sein. Hume schreibt:

Die verschiedenen Fälle einander ähnlicher Verbindungen (*conjunctions*) von Gegenständen führen uns zur Vorstellung der Kraft und Notwendigkeit. Diese Fälle sind an und für sich gänzlich für sich bestehende Dinge; sie haben keine Verbindung untereinander außer im Geist, der sie beobachtet und ihre Ideen vereinigt. Also ist die Notwendigkeit die Wirkung dieser Beobachtung; und ist nichts als anderes als ein innerer Eindruck des Geistes, oder auch eine Nötigung / Festlegung (*determination*), unsere Gedanken von einem Gegenstand auf einen anderen übergehen zu lassen.<sup>96</sup>

Die Idee der Notwendigkeit entsteht aus einem Eindruck. Kein Eindruck, der uns durch die Sinne zugeführt wird, kann diese Idee veranlassen. Sie muss also aus einem inneren Eindruck oder einem Eindruck der Reflexion stammen. Es gibt aber keinen anderen inneren Eindruck, der irgend eine Beziehung zum gegenwärtigen Thema hätte, als jene durch Gewohnheit hervorgerufene Geneigtheit (*propensity*), von einem Gegenstand auf die Idee desjenigen Gegenstandes überzugehen, der ihn gewöhnlich begleitet. In ihr besteht also das Wesen der Notwendigkeit.<sup>97</sup>

... dieser gewohnheitsmäßige Übergang (*transition*) ist daher mit der Kraft und Notwendigkeit ein und dasselbe ...<sup>98</sup>

An manchen Stellen scheint es Hume sogar nicht nur um eine individuelle, faktisch bestehende Inferenzbereitschaft, sondern sogar um eine *berechtigte* Inferenzbereitschaft zu gehen: Dass der betreffende Übergang besteht, heißt möglicherweise nicht nur, dass irgendeine einzelne Person den Schluss für richtig hält, sondern auch, dass er richtig *ist*. An folgender Stelle der *Enquiry* bringt Hume den Begriff der Berechtigung ein:

---

<sup>95</sup> EHU 7,30, Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „For as this idea arises from a number of similar instances, and not from any single instance, it must arise from that circumstance, in which the number of instances differ from every individual instance. But this customary connexion or transition of the imagination is the only circumstance in which they differ. [...]The first instance which we saw of motion communicated by the shock of two billiard balls [...] is exactly similar to any instance that may, at present, occur to us; except only, that we could not, at first, *infer* one event from the other; which we are enabled to do at present, after so long a course of uniform experience.“

<sup>96</sup> T 1.3.14.20; Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „The several instances of resembling conjunctions lead us into the notion of power and necessity. These instances are in themselves totally distinct from each other, and have no union but in the mind, which observes them, and collects their ideas. Necessity, then, is the effect of this observation, and is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another.“ (Übs. angep.)

<sup>97</sup> T 1.3.14.22; Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „The idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey'd by our senses, which can give rise to that idea. It must, therefore, be deriv'd from some internal impression, or impression of reflection. There is no internal impression, which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This therefore is the essence of necessity.“ (Übs. angep.)

<sup>98</sup> T 1.3.14.24; Original: „... this customary transition is, therefore, the same with the power and necessity.“ (Übs. angep.)

Selbst wenn ein Beispiel oder ein Experiment uns beobachten ließ, dass ein bestimmtes Ereignis einem anderen folgte, so sind wir nicht berechtigt, eine allgemeine Regel zu bilden oder vorauszusagen, was in gleichen Fällen eintreten wird; denn mit Recht gilt es als eine unverzeihliche Unbesonnenheit, aus einem einzelnen, auch noch so genauen und gewissen Experiment ein Urteil über den gesamten Naturlauf abzugeben. Wenn aber eine besondere Art von Ereignissen immer in allen Fällen mit einer anderen aufgetreten ist, so scheuen wir uns nicht, beim Erscheinen der einen die andere vorherzusagen und jene Schlüsse (*that reasoning*) anzuwenden, die uns allein jede Tatsache oder Existenz sicherstellen. Wir nennen dann den einen Gegenstand *Ursache*, den anderen *Wirkung*.<sup>99</sup>

Die Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ kommen anscheinend genau dann ins Spiel, wenn eine solche berechtigte Inferenzbereitschaft besteht.

Um in der Perzeptionstheorie zu bleiben, dürfte Hume nur von assoziativer Kopplung sprechen, denn innerhalb dieser Theorie gibt es nur quasi-mechanische Interaktionen zwischen einzelgegenständlich konzipierten Perzeptionen. Die Bestätigung des Unterschieds zwischen bloßem Assoziieren und dem Für-richtig-Halten einer Inferenzbeziehung käme einer Bankrotterklärung der Perzeptionstheorie gleich – deshalb würde Hume dies nicht explizit vertreten. Gleichzeitig ist aber auffällig, dass er es nicht schafft, allein mit perzeptionstheoretisch erlaubten Formulierungen zu arbeiten. Vielleicht ahnt er, wie problematisch die These ist, dass die Idee der Notwendigkeit – als Bestandteil der Ideen von Kraft, Ursache usw. – auf einer bloß assoziativen Kopplung von Ideen beruht. Die These ist nicht nur sachlich unplausibel, sondern steht auch mit zentralen anderen Aussagen Humes im Widerspruch.

Wie u. a. in der Betrachtung der humeschen Aussagen zur unphilosophischen Wahrscheinlichkeit und zu den allgemeinen Regeln im *Treatise* deutlich wurde, können ja auch Hume zufolge die Dispositionen aufgrund der Wirkungen der Einbildungskraft von den Urteilen über Ursache-Wirkungs-Verhältnisse abweichen. Wie ich dargestellt habe, ist es bisweilen nötig, die automatischen Wirkungen der Einbildungskraft unter Verwendung allgemeiner Regeln zu ergänzen oder zu korrigieren. In so einem Fall stimmen offensichtlich die assoziativen Verknüpfungen in unserem Geist und unsere Inferenzbereitschaften nicht überein: Wir haben zwar eine Neigung zu einer bestimmten Ableitung, halten die aber nicht für richtig und würden die betreffende sich ergebende These oder Erwartung daher nicht vertreten.<sup>100</sup> Wichtig ist, dass

---

<sup>99</sup> EHU 7,27; Unterstreichung von mir, F.S.; Original: „Even after one instance or experiment where we have observed a particular event to follow upon another, we are not entitled to form a general rule, or foretell what will happen in like cases; it being justly esteemed an unpardonable temerity to judge of the whole course of nature from one single experiment, however accurate or certain. But when one particular species of event has always, in all instances, been conjoined with another, we make no longer any scruple of foretelling one upon the appearance of the other, and of employing that reasoning, which can alone assure us of any matter of fact or existence. We then call the one object, *Cause*; the other, *Effect*.“ (Übs. angep.)

<sup>100</sup> Am Beispiel der Vorurteile: Wir sind geneigt, einen Iren für dumm zu halten, korrigieren das aber. Wir würden dann auch nicht behaupten, dass das Irischsein zwangsläufig Dummheit mit sich bringt.

wir in so einem Fall auch kein Ursache-Wirkungs-Verhältnis behaupten würden. Wir wenden also den Begriff der Ursache genau dann an, wenn wir auch bereit sind, entsprechende Ableitungen von Ursachen auf Wirkungen zu vollziehen, und *nicht* genau dann, wenn eine assoziative Verknüpfung bzw. ein *bloß* gewohnheitsmäßiger Übergang in der Einbildungskraft von einem Gegenstand zum anderen stattfindet.

Umgekehrt gilt auch, dass wir zwei Gegenstände als Ursache und Wirkung erkennen können, ohne dass eine assoziative Verknüpfung vorliegt: Unter den richtigen Umständen können wir ja schon aus einem einzigen Experiment solche Beziehungen – mit den zugehörigen Inferenzbereitschaften ableiten.<sup>101</sup> Klar ist aber, dass ein einziger Fall keine assoziative Verknüpfung herstellt.<sup>102</sup> Noch sehr grob formuliert könnte also man sagen: Es gibt Ursache-Wirkungs-Urteile ohne assoziative Verknüpfung, aber nicht ohne Inferenzbereitschaft.<sup>103</sup>

Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Wenn eine Verknüpfung im Denken bzw. ein gewohnheitsmäßiger Übergang eine entscheidende Rolle für die Bedeutung der Begriffe „Kraft“ und „Ursache“ spielen soll, wäre Hume gut beraten, wenn er darunter nicht bloße Assoziationen, sondern Inferenzbereitschaften verstünde. Dass zwei Ideen in unserem Geist miteinander verknüpft sind, würde dann also heißen, dass wir das Auftreten des ersten Gegenstandes als hinreichenden *Grund* dafür anerkennen, das Auftreten des zweiten zu erwarten. Meines Erachtens ist dieser Gedanke in Humes Formulierungen angelegt und verdient es aus Gründen der sachlichen Plausibilität und der Kohärenz, weiter ausgearbeitet zu werden.

Was wird nun aber aus dem „*Eindruck* der notwendigen Verknüpfung“? Er soll dem Gesagten zufolge erstens keine Repräsentation im Sinne der Perzeptionstheorie mehr sein und zweitens nicht mehr auf einer Assoziation von Ideen beruhen, sondern etwas mit einer Inferenzbereitschaft zu tun haben. Gleichzeitig soll er immer noch eine Rolle in der Klärung der Begriffe von Ursache, Kraft, Notwendigkeit usw. spielen, ja in irgendeiner Weise ein Bestandteil dieser Begriffe sein. Mein Vorschlag lautet: Zu sagen, dass ein Eindruck notwendiger Verknüpfung ein Aspekt des Begriffs der Ursache ist, heißt, dass der Begriff der Ursache bestimmte inferentielle Festlegungen mit sich bringt: Wenn ich ein Ereignis A als Ursache eines Ereignisses B bezeichne, dann bin ich bereit, aus dem Auftreten von Ereignis A auf das Ereignis

---

<sup>101</sup> Vgl. EHU 9,5 (Fußnote); T 1.3.8.14; Abschnitt 6.2.2 dieser Arbeit.

<sup>102</sup> Vgl. T 1.3.8.14.

<sup>103</sup> Das Gesagte gilt auch für die *Enquiry*, da Hume ja auch dort – obwohl er keine Regeln wie im *Treatise* formuliert – Kausalschlüsse auf ihre Qualität hin beurteilt und Ratschläge zum guten Kausalschließen gibt. Würden Ursache-Wirkungs-Beziehungen einfach zwischen den Gegenständen gelten, die assoziativ verknüpft sind, hätten solche Beurteilungen und Ratschläge keinen Sinn.

B zu schließen. Diese Idee werde ich im folgenden Abschnitt weiter erläutern.<sup>104</sup> Außerdem soll sich im Folgenden zeigen, dass die vorgeschlagene Interpretation sich sehr gut mit anderen bereits präsentierten Ideen zu einer Deutung der zwei „Definitionen“ zusammenführen lässt, die zentrale Interpretationsprobleme löst. Die scheinbar fernliegende Konzeption des „Eindrucks notwendiger Verknüpfung“ hilft also zum Verständnis anderer problematischer Stellen – damit wird diese Konzeption indirekt gestützt.

Im nächsten Abschnitt erläutere ich also meine Lesart der zwei „Definitionen“, die auf mehreren der zuvor entwickelten Ideen aufbaut und zudem einige lose Enden der bisherigen Darstellung zusammenknüpft.

### ***6.3.3 Die zwei „Definitionen“ als Regelangaben: Umstände und Folgen der Verwendung***

Ein vieldiskutiertes Problem für die Interpretation des siebten Kapitels der *Enquiry* besteht, wie gesagt, darin zu erklären, warum Hume erst einen großen Aufwand betreibt, um einen „Eindruck von notwendiger Verknüpfung“ aufzufinden, der für die Begriffe von Ursache, Kraft usw. zentral sein soll, dann aber als Ergebnis dieser Untersuchung zwei „Definitionen“ des Begriffs der Ursache gibt, in denen von dem betreffenden Eindruck gar keine Rede ist. Ich habe im letzten Abschnitt behauptet, dass das, worauf es ihm an den Stellen ankommt, an denen er über den Eindruck redet, möglicherweise gar kein Eindruck von irgendetwas ist, sondern vielmehr eine Verknüpfung im Denken oder ein gewohnheitsmäßiger Übergang, und dass darunter wiederum eine (berechtigte) Inferenzbereitschaft verstanden werden sollte. Wenn ich recht habe, lässt sich damit das eben genannte Problem lösen, denn nun kann man sagen, dass Hume in der zweiten der beiden „Definitionen“ über genau dasselbe spricht wie in den Ausführungen zum Eindruck der notwendigen Verknüpfung. Hier ist nochmal die zweite „Definition“:

Die Erscheinung einer Ursache führt stets den Geist, durch einen gewohnheitsmäßigen Übergang, zur Idee der Wirkung. Auch dies lehrt uns die Erfahrung. Deshalb mögen wir, jetzt in Übereinstimmung mit dieser Erfahrung, eine andere Definition der Ursache

---

<sup>104</sup> Sie mag an dieser Stelle als weit hergeholt erscheinen. Dass Hume von einem Eindruck spricht, obwohl es ihm – wenn ich recht habe – eigentlich um etwas ganz anderes geht, sollte uns aber nicht besonders verwundern: Es lässt sich kaum leugnen, dass Inferenzbereitschaften, die sogar bestimmten intersubjektiv gültigen normativen Standards unterliegen, für Humes Auffassung von Kausalität eine zentrale Rolle spielen. Wir wissen aber, dass diese Inferenzbereitschaften nicht innerhalb der Perzeptionstheorie beschrieben werden *können*; gleichzeitig wissen wir, dass Hume immer *versucht*, alles innerhalb der Perzeptionstheorie zu erklären. Es ist daher naheliegend, dass die diesbezüglichen Aussagen in perzeptionstheoretischen Formulierungen gewissermaßen *verpackt* werden – ähnlich wie sich das auch schon bei anderen seinen Thesen im engeren Zusammenhang mit der Perzeptionstheorie gezeigt hat, siehe Abschnitt 5.2.

bilden und sie bezeichnen als: *einen Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinen stets das Denken zu jenem andern führt.*<sup>105</sup>

Das, womit „Ursache“ definiert werden soll, ist also der bekannte gewohnheitsmäßige Übergang im Denken von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter. Die Tatsache, dass in beiden „Definitionen“, die Hume als Ergebnis des Kapitels über die „Idee der Kraft oder der notwendigen Verknüpfung“ präsentiert, von einem Eindruck nicht mehr die Rede ist, stützt somit meine These, dass es Hume weniger auf diesen und vielmehr auf den „gewohnheitsmäßigen Übergang“ ankommt. Für die Interpretation der zweiten „Definition“ stellt sich in Bezug darauf dieselbe Frage wie zuvor: Geht es um eine assoziative Verknüpfung oder um eine Inferenzbereitschaft, vielleicht gar eine berechnete Inferenzbereitschaft? Es lassen sich hier dieselben Argumente anführen wie zuvor: Es wäre zwar passender im Rahmen der Perzeptionstheorie, dafür aber im Widerspruch zu anderen humeschen Aussagen, wenn er „Ursache“ mit Bezug auf assoziative Verknüpfungen definieren würde. Aus sachlichen ebenso wie aus Kohärenzgründen sollte auch hier also mindestens eine Inferenzbereitschaft gemeint sein.

Allerdings ergeben sich Probleme beim Verständnis der Definition, wenn man versucht, sie entsprechend zu formulieren. Wird eine Ursache nämlich definiert mit Bezug auf eine individuelle Inferenzbereitschaft, lautet sie: Eine Ursache ist ein „*Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinen stets das Denken [von Person S] zu jenem andern führt.*“ Es wäre sachlich doch ziemlich seltsam, in den Begriff der Ursache einen Bezug auf eine bestimmte Person einzubauen: Ob etwas eine Ursache von etwas anderem ist, sollte doch nicht von irgendwelchen individuellen Inferenzbereitschaften abhängen – zumal Hume ja auch gar nicht spezifiziert, um welche Person es gehen sollte. Wenn wir den Satz als echte Definition auffassen, bekommen wir außerdem wieder das Problem der fehlenden Synonymie und Ko-Extensionalität im Vergleich mit der ersten „Definition“, die nicht über Inferenzbereitschaften spricht.

Die Lösung, die ich vorschlagen möchte, sieht folgendermaßen aus: Erstens meine ich, dass wir auch diese zweite „Definition“ als *Verwendungsregel* für den Begriff der Ursache ansehen sollten. Um zu verstehen, wie diese Regel genau lautet, sollten wir uns zweitens daran erinnern, dass sich Hume nicht nur für individuelle Inferenzbereitschaften, sondern für *berechtigte* Inferenzbereitschaften interessiert. Meines Erachtens kann man die zweite „Definition“ nun so lesen: Eine Ursache ist ein „*Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinen stets das Denken*

---

<sup>105</sup> EHU 7,29; Original: „The appearance of a cause always conveys the mind, by a customary transition, to the idea of the effect. Of this also we have experience. We may, therefore, suitably to this experience, form another definition of cause, and call it, *an object followed by another, and whose appearance always conveys the thought to that other.*“

[*berechtigterweise*] *zu jenem andern führt.*“ Anders formuliert: wenn ein Gegenstand A die Ursache von Gegenstand B ist, dann *darf* man aus dem Auftreten von A auf das Auftreten von B schließen. Das scheint sachlich eine durchaus interessante Idee zu sein. Nun scheint allerdings gar nicht mehr von einer Inferenz*bereitschaft*, sondern nur noch von einer Inferenz*berechtigung* die Rede zu sein. Das ist aber insofern unproblematisch, als die individuellen Inferenzbereitschaften folgendermaßen wieder ins Spiel kommen: Eine Person, die diese Verwendungsregel beherrscht, wird den Begriff der Ursache nur anwenden, wenn sie selbst dazu bereit ist, den betreffenden Schluss zu ziehen. Die Pointe ist, dass wir bei der Verwendung des Begriffs der Ursache nicht solche Inferenzbereitschaften *beschreiben* – sie gehören nicht zu einem vermeintlich repräsentationalen Inhalt des Begriffs – sondern dass wir uns damit auf diese Inferenzbereitschaften *festlegen*. In der dritten Person kann man dann sagen: Jemand, der den Begriff der Ursache anwendet, ist bereit, die entsprechenden Ableitungen zu machen bzw. zu billigen. So erklärt sich, dass viele Beschreibungen Humes von individuellen Inferenzbereitschaften zu handeln scheinen.

Unter Rückgriff auf die im Abschnitt 6.2.1 unterschiedenen Weisen, über Regelfolgeverhalten zu sprechen, könnte man auch sagen: Während Hume in mehreren der oben zitierten Erläuterungen ein Regelfolgeverhalten – nämlich das Verwenden des Begriffs der Ursache, mit dem sich Menschen auf bestimmte Inferenzen festlegen – aus *Beobachterperspektive* beschreibt, gibt er in den „Definitionen“ die Regeln aus *Teilnehmerperspektive* an: Es sind grammatische Sätze in dem Sinne, den ich im 1. Kapitel erläutert habe.

Die beiden „Definitionen“ können jetzt so verstanden werden, dass sie zusammen die Bedeutung des Begriffs der Ursache charakterisieren, indem sie zwei verschiedene Verwendungsregeln angeben. Wie diese beiden zusammenhängen, möchte ich nun noch mithilfe von Terminologie von Robert Brandom beschreiben.

Brandom greift – im Zuge seiner Entwicklung einer inferentiellen Semantik – auf eine Unterscheidung von Dummett zurück: Diesem zufolge gehört „zum Erlernen des Gebrauchs einer Aussage gegebener Form [...]zweierlei“:

die Bedingungen, unter denen man zu der Aussage berechtigt ist, und das, was deren Akzeptanz konstituiert, d. h. die Folgen des sie Akzeptierens.“<sup>106</sup>

Brandom spricht im Folgenden von den *Umständen* und den *Folgen* des Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke.<sup>107</sup> Unter den „Umständen“ versteht er diejenigen Bedingungen, die einen zur

---

<sup>106</sup> Dummett 1973, S. 453, zitiert aus Brandom 2001, S. 88.

Äußerung der Aussage bzw. zur Anwendung eines Begriffs *berechtigen*; die „Folgen“ des Gebrauchs sind die Konsequenzen, die man mit der Verwendung des Ausdrucks akzeptiert. Zu den Umständen der richtigen Anwendung einer Behauptung gehören z. B. andere Behauptungen (aus denen sie sich folgern lässt), aber auch perzeptive Umstände (auf die man gelernt hat, nichtinferentiell zu reagieren, indem man die betreffende Behauptung bekräftigt).<sup>108</sup> Zu den angemessenen Folgen der Verwendung einer Behauptung können sowohl das inferentielle Aneignen weiterer Überzeugungen gehören (nämlich derjenigen, die aus der Behauptung folgen), als auch bestimmte Handlungen.<sup>109</sup> So berechtigt einen z. B. der Umstand, dass vor einem etwas Rotes ist, zu der Behauptung „Das ist rot“; zu den Folgen dieser Behauptung gehört es, dass man bereit sein muss, auch der Behauptung „Das ist farbig“ (mit Bezug auf denselben Gegenstand) zuzustimmen.<sup>110</sup>

Die Folgerungsbeziehungen, um die es dabei geht, sind nun keine formallogisch gültigen Inferenzen, deren Richtigkeit also nur von der logischen Form abhängt, sondern sie hängen stattdessen vom begrifflichen Inhalt der beteiligten sprachlichen Ausdrücke ab.<sup>111</sup> Als Beispiele nennt Brandom

die Inferenzen von „Pittsburgh liegt westlich von Princeton“ auf „Princeton liegt östlich von Pittsburgh“ und von „Jetzt ist ein Blitz zu sehen“ auf „Bald wird ein Donner zu hören sein“.<sup>112</sup>

Solche Inferenzen bezeichnet Brandom unter Rückgriff auf Sellars als „materiale Inferenzen“<sup>113</sup>. Interessant ist nun, dass allein die Verwendung von Ausdrücken immer die Billigung bestimmter materialer Inferenzen einschließt: Nämlich die Billigung der materialen Inferenzen von den *Umständen* zu den *Folgen* der Verwendung des Begriffs. Brandom schreibt:

Zum Verstehen oder Handhaben der Begriffe gehört die Billigung dieser [materialen] Inferenzen [...].<sup>114</sup>

Und später:

[Man kann] den Gebrauch jedes beliebigen Ausdruck als implizit eine inferentielle Festlegung enthaltend verstehen.

---

<sup>107</sup> Gebräuchlich sind auch die Ausdrücke „Einführungsregel“ und „Eliminationsregel“.

<sup>108</sup> Brandom 2000, S. 192.

<sup>109</sup> Brandom 2000, S. 192.

<sup>110</sup> Brandom 2000, S. 192.

<sup>111</sup> Brandom 2000, S. 163.

<sup>112</sup> Brandom 2001, S. 76.

<sup>113</sup> Der englische Ausdruck ist „material inference“

<sup>114</sup> Brandom 2000, S. 163.

Indem man einen Ausdruck verwendet, legt man sich nämlich auf die Richtigkeit der Inferenzen von den Umständen auf die Folgen der Anwendung fest, da man selbst das Vorliegen der Umstände als hinreichenden Grund dafür anerkennt, die Folgen der Begriffsanwendung zu akzeptieren. Anschaulich wird das am Beispiel von Begriffen, die problematische materiale Inferenzen beinhalten. Brandom übernimmt von Dummett das Beispiel „*boche*“:

Die Anwendungsbedingung lautet: Person deutscher Nationalität [die Umstände]; die Konsequenzen der Anwendung lauten: die Person ist barbarisch und neigt mehr zu Grausamkeit als andere Europäer. Die Verbindung in beiden Richtungen ist hinreichend eng, so daß sie gerade für diese Bedeutung des Wortes ausschlaggebend ist: weder das eine noch das andere kann abgetrennt werden, ohne die Bedeutung zu ändern.<sup>115</sup>

Brandom zufolge zeigt diese Passage, wie Begriffe aufgrund substantieller Überlegungen kritisiert werden können: Wenn man die materiale Inferenz nicht akzeptiert, gibt es keine andere Möglichkeit, als auf den Gebrauch des Begriffs zu verzichten.

Wenn man von der deutschen Nationalität nicht auf Grausamkeit schließen möchte, muß man auf den Begriff „*boche*“ verzichten.<sup>116</sup>

Man könne nicht behaupten, es gebe keine *boches* – weil man damit sagen würde, es gebe keine Deutschen, was offensichtlich falsch sei. Man könne auch nicht sagen, es gebe *boches*, und sie seien nicht alle grausam – dann würde man nämlich mit einer Behauptung das zurückzunehmen versuchen, worauf man sich mit einer anderen (kraft der materialen Inferenz, die im Begriff *boche* steckt) gerade festgelegt habe.

Man kann sich nur weigern, den Begriff zu verwenden, weil er eine Inferenz verkörpert, die man ablehnt.<sup>117</sup>

Alle sprachlichen Ausdrücke (und alle intentionalen Einstellungen überhaupt) verkörpern Brandom zufolge materiale Inferenzen von den Umständen der Anwendung zu deren Folgen. Sie lassen sich der rationalen Kontrolle und Evaluation zugänglich machen, indem diese Inferenzen explizit gemacht werden, worin ein Einsatzgebiet von logischem Vokabular liegt. Brandom will mit diesen begrifflichen Instrumenten letztlich eine umfassende inferentialistische Bedeutungstheorie entwickeln. Mein Ziel liegt nur in einer etwas detaillierteren Erläuterung meiner Interpretation von Humes Konzeption des Begriffs von Ursache. Inwiefern sollen die erläuterten Begrifflichkeiten nun dabei nützlich sein?

---

<sup>115</sup> Dummett 1973, zitiert aus Brandom 2000, S. 199 f.

<sup>116</sup> Brandom 2000, S. 200.

<sup>117</sup> Brandom 2000, S. 200.

Die Kernidee ist simpel: Ich schlage vor, die beiden Definitionen so zu verstehen, dass die erste die Umstände der Anwendung des Ursachebegriffs spezifiziert, während die zweite die Folgen angibt. Dass die erste Definition die Umstände der Verwendung angibt, entspricht meinen Überlegungen dazu im Abschnitt 6.3.1: Der Satz gibt die Bedingungen an, unter denen wir beim Vergleich zweier beliebiger Gegenstände eine Ursache-Wirkungs-Beziehung behaupten (dürfen): Es ist nämlich immer dann angebracht, einen Gegenstand A als Ursache eines Gegenstandes B zu bezeichnen, wenn Gegenstand B regelmäßig auf Gegenstand A folgt – dabei können wir freilich nur vergangene Erfahrung berücksichtigen. Das passt zu Humes Charakterisierung der ersten Definition als Spezifikation der *philosophischen* Beziehung von Ursache und Wirkung. Hier ist natürlich wichtig zu bemerken, dass die Regel so, wie sie dasteht, kaum eine adäquate Beschreibung der Anwendungsbedingungen von „Ursache“ liefert: Offensichtlich urteilen wir nicht in Anbetracht *aller* regelmäßig auftretender Ereignisfolgen, dass das eine die Ursache des anderen ist, um nur eine Abweichung zu nennen.<sup>118</sup> Da Hume u. a. in den „Regeln, nach denen Ursache und Wirkung beurteilt werden“ zeigt, dass er sich der Komplexität der tatsächlichen Anwendungsbedingungen dieser Begriffe durchaus bewusst ist, ist davon auszugehen, dass die Darstellung an dieser Stelle absichtlich vereinfachend und grob ist. Letztlich geht es Hume innerhalb meiner Interpretation nicht darum, die Feinheiten unserer tatsächlichen Verwendung herauszuarbeiten, sondern eine gewisse Übersicht über unseren Begriffsgebrauch zu schaffen, die bei der Auflösung der philosophischen Probleme mit der Kausalität nützlich ist.<sup>119</sup>

Wie sieht es nun mit den Folgen der Anwendung aus? Hier ist es etwas komplizierter, da die zweite Definition meiner Lesart zufolge nicht einfach Aussagen angibt, die aus der Verwendung des Ausdrucks „Ursache“ auf Gegenstände folgen, sondern selbst über *Inferenzen* spricht, genauer gesagt über eine Inferenzberechtigung. Gleichwohl können wir das an dieser Stelle zunächst vernachlässigen und auch die Spezifikation der Folgen als Aussage auffassen: wenn ein Gegenstand A die Ursache von Gegenstand B ist, dann gilt (als Folge): man darf vom Auftreten von A auf das Auftreten von B schließen. Damit ist also noch einmal die oben erläuterte Inferenzberechtigung formuliert. Die materiale Inferenz, die der Begriff der Ursache verkörpert, ist also die von den Umständen der Anwendung (regelmäßiges Zusammentreffen) zu den Folgen der Anwendung (Inferenzberechtigung). Sobald man den Begriff der Ursache verwendet, legt man sich also auf die Richtigkeit dieser Inferenz fest. Zwei Dinge sind nun interessant:

---

<sup>118</sup> Z. B. Tag und Nacht; zufällige Korrelationen.

<sup>119</sup> Zur Grobheit grammatischer Sätze siehe auch Abschnitt 1.4.1.4.

1. Die im Begriff der Ursache enthaltene materiale Inferenz entspricht fast genau der allgemeinen Form der induktiven Schlüsse.<sup>120</sup> Die Frage nach der Rechtfertigung unseres Wissens aus Induktion lässt sich damit reformulieren als die Frage nach der Rechtfertigung der materialen Inferenz, die im Ursachebegriff steckt: Wenn wir diesen benutzen, gehen wir davon aus, dass aus dem regelmäßigen Auftreten von Ereignissen ein Zusammenhang derart erschlossen werden kann, dass aus dem einen das andere berechtigterweise abgeleitet werden kann. Der Ursachebegriff *verkörpert* damit gleichsam den induktiven Schluss. Auf diese Weise kommen die beiden Themen Induktion und Kausalität wieder zusammen, die zwischendurch auch bei Hume auseinandergefallen waren.

2. Die Inferenzen, zu denen man als Folge der Benutzung des Ursachebegriffs berechtigt ist, sind *selbst* materiale Inferenzen, insofern sie nicht formallogisch gültig sind. Sie werden überdies zumindest manchmal auch materiale Inferenzen derart sein, dass sie von den *Begriffen* der Gegenstände, die Ursache und Wirkung genannt werden, *verkörpert* werden. Brandom hatte ja z. B. die Ableitung von Blitz auf Donner als Beispiel für eine materiale Inferenz genannt. Die Voraussetzung dafür, dass *diese* Inferenzen innerhalb der Praxis berechtigt sind, ist, dass sie auf eine Erfahrung von regelmäßigem Zusammentreffen bzw. auf eine angemessene Anwendung der Regeln des Kausalschließens zurückgehen. Wenn man Ursache-Wirkungs-Behauptungen in Bezug auf solche Gegenstände formuliert, macht man also letztlich eine inferentielle Beziehung zwischen zwei Gegenständen explizit, die unabhängig davon schon besteht. Dadurch wird diese zuvor implizite Festlegung rational kontrollierbar und evaluierbar: Man kann dann z. B. prüfen, ob die Grundlage, das regelmäßige Zusammentreffen, tatsächlich gegeben ist.

Ein so ausbuchstabierbares Verständnis des Begriffs der Ursache wäre nicht nur sachlich interessant. Die Interpretation weist auch mehrere Vorteile dahingehend auf, dass sie mit bestimmten anderen Aspekten von Humes Überlegungen zu Induktion und Kausalität besonders gut zusammenpasst bzw. diese zufriedenstellend erklärt.

#### ***6.3.4 Der Anspruch der Interpretation***

In meiner Deutung ergibt sich in mehreren Hinsichten ein kohärentes Gesamtbild der Beschreibungsteils des 7. Kapitels: Einerseits können beide „Definitionen“ von „Ursache“ als Erläuterungen der Bedeutung von „Ursache“ verstanden werden, ja sogar als Charakterisierungen derselben Sache aus verschiedenen Perspektiven – einmal geht es um die Umstände, dann um die

---

<sup>120</sup> Diese hatte ich angegeben als: „(P) Jedes beobachtete A war ein B. / (C) Das nächste A wird ein B sein.“ Vgl. den Anfang von Abschnitt 6.1.

Folgen der Anwendung desselben Begriffs. Andererseits wird verschiedenen Aspekten dessen Rechnung getragen, worum es Hume bei den Überlegungen zum Eindruck der notwendigen Verknüpfung zu gehen scheint: Eine Inferenzbereitschaft ist in gewissem Sinne etwas Inneres, Geistiges; wir haben sie nicht aus äußerer Wahrnehmung abgeleitet. Wenn wir unsere eigene Neigung, die betreffenden Schlussfolgerungen von Ursachen auf Wirkungen zu ziehen, auf die äußeren Gegenstände projizieren, sitzen wir einem philosophischen Irrtum auf. Gleichzeitig spielt die Inferenzbereitschaft eine Rolle für die Bedeutung von Begriffen, mit denen wir über äußere Gegenstände reden: Wenn wir Dinge als „Ursache“ bezeichnen, sind wir bereit, die als „Wirkung“ bezeichneten Dinge aus ihnen abzuleiten. In der zweiten Definition wird dieser Zusammenhang als Regel zur Anwendung des Wortes „Ursache“ herausgestellt; Humes Überlegungen zum Eindruck der notwendigen Verknüpfung werden also in den „Definitionen“ aufgenommen, obwohl darin nicht von einem solchen Eindruck die Rede ist. Somit lassen sich die beiden Beschreibungselemente miteinander in Einklang bringen.

Nun lässt sich nicht verhehlen, dass diese Kohärenz der verschiedenen Teile von Kapitel 7 mit der vorgeschlagenen Interpretation insofern teuer bezahlt ist, als die Interpretation sich ein gutes Stück vom Text entfernt und insbesondere die perzeptionstheoretischen Aspekte des Textes systematisch herunterspielt bzw. umdeutet. Das zeigt sich noch einmal in besonderer Deutlichkeit, wenn man sich daran erinnert, dass Hume die zweite Definition als eine Charakterisierung der *natürlichen* Beziehung von Ursache und Wirkung ansieht. Diese Unterscheidung und ihren Bezug auf die beiden Definitionen habe ich zuvor als wichtig für die Interpretation derselben ausgewiesen. Eine natürliche Beziehung ist Hume zufolge „die Eigenschaft, vermöge deren zwei Ideen in der Einbildungskraft als miteinander verknüpft erscheinen, so dass in der oben dargelegten Weise die eine die andere natürlicherweise nach sich zieht“<sup>121</sup>. Mit „in der oben dargelegten Weise“ verweist Hume auf den vorangehenden Abschnitt, in dem die verschiedenen Assoziationsprinzipien geschildert werden – quasi-mechanische Gesetze analog zum Gravitationsgesetz in der Naturwissenschaft. Hume denkt dort offensichtlich an eine Assoziationsbeziehung, eine „natürliche“ Kopplung zweier Ideen, nicht an Regeln, Festlegungen oder Berechtigungen. Er will die Mechanik des Geistes darstellen.

Die Verteidigung meiner Interpretation kann nur in einer erneuten klaren Beschränkung des Interpretationsanspruchs bestehen. Ich kann nicht behaupten, dass Hume die von mir geschilderte Position in seinem Text vertreten hat oder vertreten wollte. Es ist nicht nur so, dass

---

<sup>121</sup> T 1.1.5.1; Original: „that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, after the manner above-explain’d“ (Übs. angep.).

viele seiner Aussagen uneindeutig sind in Bezug auf die Frage, ob er über Assoziationen oder über Inferenzbereitschaften spricht. Es ist vielmehr ein zentrales Merkmal seiner Herangehensweise, dass er nicht zwischen diesen beiden Dingen unterscheidet.<sup>122</sup> Noch stärker gefasst könnte man sagen, dass es gerade Humes Ziel ist, alles Regelfolgeverhalten auf bloße geistige Mechanik zurückzuführen: Das ist ja genau der Anspruch der Perzeptionstheorie. Die Perzeptionstheorie ist damit nicht nur ein Teilaspekt des Textes, den man ausblenden kann, ohne die anderen Teile zu verändern. Meines Erachtens muss man sich entscheiden: Entweder man nimmt ihren Anspruch ernst und versucht so weit wie möglich, eine Interpretation zu geben, die damit kohärent ist.<sup>123</sup> Oder aber man geht von der Einsicht aus, dass der Anspruch scheitern muss. Dann ist es meines Erachtens auch legitim, die perzeptionstheoretischen Vorgaben der humeschen Überlegungen so weit zurückzudrängen, dass Gedanken zum Vorschein kommen, die dem Wortlaut des Textes zunächst nicht zu entnehmen waren. Meine Vorstellung ist, dass Humes Text das Resultat zweier widerstreitender Projekte ist: eines perzeptionstheoretischen und eines therapeutischen. Ich versuche, das therapeutische Projekt herauszuarbeiten, das sich aber im Text nur in bestimmten Ansätzen zeigt und immer wieder vom perzeptionstheoretischen überdeckt wird.

Um es noch einmal in Bezug auf die vorangehende Interpretation zu sagen: Hume war freilich kein Brandomianer in Bezug auf den Ursachebegriff. Irgendwie hat er daran geglaubt, dass das Entscheidende an der Ursache-Wirkungs-Beziehungen Assoziationen von Ideen sind. Aber gleichzeitig gesteht er Inferenzbereitschaften, Berechtigungen und Regeln – wenn auch selten explizit und absichtlich – zentrale Rollen zu. Dieser innere Widerspruch im Text lässt sich innerhalb einer rein textgetreuen Interpretation nicht auflösen. Meine Interpretation ist daher in bestimmter Hinsicht nicht textgetreu, nimmt aber im Text deutlich angelegte Gedanken auf und entwickelt sie so weiter, dass sich eine kohärente Position ergibt, die immer so weit mit dem Text übereinstimmt, wie es eben möglich ist, wenn der ganze perzeptionstheoretische Ansatz gewissermaßen herausgelöst wird.

Für Hume ist die zweite „Definition“ eine Charakterisierung der Beziehung von Ursache und Wirkung als natürliche Beziehung. Unter einer natürlichen Beziehung versteht er an anderen Stellen Assoziationen von Ideen. Darin äußert sich sein Anspruch, Begriffe und Ideen auf Perzeptionen und deren Wechselwirkungen zurückzuführen. Mein Vorschlag, die zweite

---

<sup>122</sup> So formuliert Sellars: „Hume was on the right track, but since he failed to distinguish between rule-regulated mental activity and the association of ideas (an earlier form of the contemporary failure to distinguish between rule-regulated and tied symbol behavior) his account was necessarily inadequate, a fact which comes out clearly as soon as one realizes that he was unable to give even the germ of an account of *logical* necessity.“ (Sellars 1949)

<sup>123</sup> Das ist Garretts Interpretationsprogramm in Garrett 1997.

Definition entgegen dieser Tatsachen als Regelangabe für die Verwendung des Begriffs der Ursache im geschilderten Sinn zu verstehen, unterläuft diesen Anspruch. Stattdessen werden bestimmte Erfordernisse, die sich aus sachlichen Überlegungen ebenso wie aus einer Betrachtung von anderen Stellen des humeschen Textes ergeben, in der Vordergrund gerückt. Im Folgenden werde ich darstellen, welche Vorteile es birgt, wenn man diesem Vorschlag folgt: Versteht man die „Definitionen“ und die Überlegungen zum „Eindruck von notwendiger Verknüpfung“ in der geschilderten Weise, lässt sich auch eine interessante Konzeption der Notwendigkeit kausaler Verknüpfungen entwickeln, die zu den humeschen Aussagen zum Thema passt.

### ***6.3.5 Notwendigkeit als Aspekt der Praxis***

Hume glaubt, dass Notwendigkeit ein wesentliches Element unseres Ursachebegriffs ist und dass es dabei um eine Notwendigkeit in der Verknüpfung von äußeren Gegenständen geht, die wir als Ursache und Wirkung bezeichnen. Gleichzeitig meint er, dass wir nichts von geistunabhängigen notwendigen Verknüpfungen zwischen äußeren Gegenständen wissen können und dass unsere Idee von Notwendigkeit aus dem Inneren stammt. Wenn der Ursachebegriff nicht defekt ist, d. h. berechtigtermaßen angewandt werden kann, dann dürfen wir das Element der Notwendigkeit nicht als Repräsentation auffassen: Repräsentieren könnte es nur Inneres. Meine Interpretation stellt hier eine elegante Lösung bereit: Notwendigkeit ist ein Element des Ursachebegriffs insofern, als wir uns in Aussagen, in denen wir Gegenstände als Ursachen bezeichnen, auf bestimmte Inferenzen festlegen – und zwar so festlegen, dass wir keine Ausnahmen zulassen. Die Notwendigkeit der Verknüpfung dieser Gegenstände ist damit ein Aspekt unserer Praxis: Wir *behandeln* sie als notwendig verknüpft, indem wir ausnahmslos davon ausgehen, dass (unter den richtigen Umständen) auf den einen der andere folgen *muss*. Wenn wir bisweilen auch sagen, die Gegenstände seien notwendig miteinander verknüpft, so meinen wir damit letztlich nur, dass wir sie so behandeln, indem wir eben aus dem einen den anderen zuverlässig ableiten. Es wird nun auch deutlich, worin der philosophische Irrtum besteht: Er ergibt sich, wenn wir diese Redeweisen doch als repräsentational verstehen und glauben, dass die Gegenstände selbst irgendwie notwendig verbunden seien – wobei allerdings unklar ist, was das überhaupt heißen sollte.

Hier besteht eine deutliche Parallele zwischen der Erläuterung der kausalen Notwendigkeit und der Erläuterung dessen, was im Rahmen der wittgensteinschen Regelfolgeüberlegungen als „logischer Zwang“ bezeichnet wurde. Wir sagen von Regeln, dass sie Handlungsweisen festlegen oder dass sie bestimmte Antworten erzwingen. Dieser „Zwang“ ist nun allerdings nichts, was

tatsächlich irgendwie außerhalb von uns existierte, was z. B. von Regeln, konzipiert als abstrakte Gegenstände, ausgeübt werden könnte – es ist auch hier unklar, was das überhaupt heißen sollte, bzw. wie man sich einen solchen Zwang vorstellen sollte. Stattdessen handelt es sich um einen Aspekt unserer Praxis, mit Regeln umzugehen und über Regeln und Regelfolgeverhalten zu sprechen: Wir gehen mit (manchen) Regeln so um, dass wir immer nur eine Handlungsweise als richtig anerkennen, und diese Tatsache beschreiben wir, indem wir sagen, eine Regel lege eine Handlungsweise fest.

Es gibt mehrere Aussagen in Humes Text, die sehr gut zu dieser Interpretation passen, d. h. die so gelesen werden können, dass sie genau diesen Gedanken zum Ausdruck bringen: Notwendigkeit ist ein Aspekt unserer Praxis, Kausalschlüsse zu ziehen und über diese zu sprechen. In der *Enquiry* finden sich die einschlägigen Stellen im 8. Kapitel über Freiheit und Notwendigkeit. Hume versucht darin erstens zu zeigen, dass dieselbe Notwendigkeit, die in der materiellen Welt herrscht, auch in den Handlungen der Menschen vorzufinden ist, und zweitens, dass es damit nicht im Widerspruch steht, die Handlungen von Menschen frei zu nennen. Die Frage, ob wir in Anbetracht allgemeiner kausaler Determination frei sein können, will er als Resultat von Missverständnissen entlarven – hier lässt sich ein weiteres kritisches Projekt ausmachen, d. h. Hume will hier in bester wittgensteinscher Manier ein philosophisches Scheinproblem auflösen.<sup>124</sup> An dieser Stelle geht es mir aber nur um seine Aussagen über die Notwendigkeit in dem Kapitel: Diese liegt nämlich demnach letztlich in unseren Inferenzbereitschaften. An einigen Stellen rechnet Hume die *constant conjunction* – als Voraussetzung für die Inferenzbereitschaften – dazu; so schreibt er:

So entsteht unsere Idee von Notwendigkeit und Verursachung denn ganz und gar aus der Einförmigkeit, die sich im Verhalten der Natur beobachten lässt; wo gleichartige Gegenstände beständig zusammen auftreten und der Geist durch Gewohnheit veranlasst wird, den einen aus dem Erscheinen des anderen abzuleiten. Diese beiden Umstände machen das Ganze jener Notwendigkeit aus, die wir dem Reich der Materie zuschreiben. Über das *ständige Zusammentreffen* gleichartiger Gegenstände und die daraus folgende *Ableitung* (*inference*) des einen aus dem andern hinaus haben wir keine Vorstellung (*notion*) irgendeiner Notwendigkeit oder Verknüpfung.<sup>125</sup>

Und etwas später heißt es:

Sind wir aber einmal überzeugt, dass wir von jeder Art Ursächlichkeit ausschließlich das *beständige Zusammentreffen* von Gegenständen erkennen und die sich im Geist anschließende *Ableitung* des einen aus dem anderen, so entdecken wir, dass diese beiden

---

<sup>124</sup> Mehr dazu in Abschnitt 8.1.

<sup>125</sup> EHU 8,5; Original: „Our idea, therefore, of necessity and causation arises entirely from the uniformity observable in the operations of nature, where similar objects are constantly conjoined together, and the mind is determined by custom to infer the one from the appearance of the other. These two circumstances form the whole of that necessity, which we ascribe to matter. Beyond *the constant conjunction* of similar objects, and the consequent *inference* from one to the other, we have no notion of any necessity or connexion.“ (Übs. angep.)

Umstände anerkanntermaßen in den freiwilligen Handlungen sich vorfinden, dann wird es uns leichter fallen, die gleiche Notwendigkeit für alle Ursachen zuzugeben.<sup>126</sup>

In einer Fußnote gesteht Hume dann zu, dass es vor allem auf die Ableitung ankäme:

Die Notwendigkeit einer Handlung in der Körper- oder Geisteswelt ist strenggenommen keine Eigenschaft in dem wirkenden Element, sondern in irgendeinem denkenden oder vernünftigen Wesen, das etwa die Handlung betrachtet; und sie besteht hauptsächlich in der gedanklichen Nötigung dieses Wesens (*in the determination of his thoughts*), den Eintritt jener Handlung aus vorhergehenden Tatsachen abzuleiten.<sup>127</sup>

Ebenfalls in dem Kapitel macht Hume auch klar, dass es ihm nicht nur um die faktischen Assoziationen gehen kann. Er behauptet ja, für die menschlichen Handlungen gelte ebenso wie für die Ereignisse der materiellen Welt, dass sie auf Ursachen beruhten, mit denen sie notwendig verknüpft seien – im richtigen Sinn von Notwendigkeit. Aber natürlich sind weder alle Ereignisse der materiellen Welt noch alle Handlungen mit bestimmten Ursachen assoziativ verknüpft. Vielmehr gehen wir in beiden Bereichen davon aus, dass es Ursachen gibt, auch wenn wir sie nicht kennen. Darin zeigt sich ein weiterer Aspekt der Notwendigkeit, die in unserer Praxis steckt. Nicht nur glauben wir, dass unter den richtigen Bedingungen auf eine Ursache die zugehörige Wirkung folgen *muss*. Wir gehen außerdem davon aus, dass jedes Ereignis eine Ursache haben *muss*. Dabei handelt es sich um eine Regel; es könnte nicht als ein Resultat von bloßem Assoziationsgeschehens erklärt werden. Hume schreibt:

Ich gebe die Möglichkeit zu, dass sich Handlungen aufzeigen lassen, welche keine regelmäßige Verknüpfung mit irgendwelchen bekannten Beweggründen zu haben scheinen und sich keinem Maßstab des Benehmens fügen, der je zur Beherrschung der Menschen aufgestellt worden ist. Aber wollen wir uns klarmachen, wie diese unregelmäßigen und außerordentlichen Handlungen wohl zu beurteilen wären, so mögen wir bedenken, welche Meinungen gewöhnlich über solche unregelmäßigen Ereignisse gehegt werden, die im Naturlauf [...] auftreten. [...] Aus der Beobachtung mehrerer gleichlaufender Fälle bilden die Philosophen den Grundsatz, dass die Verknüpfung zwischen allen Ursachen und Wirkungen gleicherweise notwendig ist und ihre scheinbare Ungewissheit in einigen Fällen von dem geheimen Gegensatz widerstreitender Ursachen herrührt.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> EHU 8,21; Original: „But being once convinced that we know nothing farther of causation of any kind than merely the *constant conjunction* of objects, and the consequent *inference* of the mind from one to another, and finding that these two circumstances are universally allowed to have place in voluntary actions; we may be more easily led to own the same necessity common to all causes.“ (Übs. angep.)

<sup>127</sup> EHU 8,22, Fußnote; Original: „The necessity of any action, whether of matter or of mind, is not, properly speaking, a quality in the agent, but in any thinking or intelligent being, who may consider the action; and it consists chiefly in the determination of his thoughts to infer the existence of that action from some preceding objects; as liberty, when opposed to necessity, is nothing but the want of that determination, and a certain looseness or indifference, which we feel, in passing, or not passing, from the idea of one object to that of any succeeding one“.

<sup>128</sup> EHU 8,12-13; Original: „I grant it possible to find some actions, which seem to have no regular connexion with any known motives, and are exceptions to all the measures of conduct which have ever been established for the government of men. But if we would willingly know what judgment should be formed of such irregular and extraordinary actions, we may consider the sentiments commonly entertained with regard to those irregular

Im *Treatise* finden sich ebenfalls mehrere Aussagen, die mit der vorgeschlagenen Interpretation gut in Einklang zu bringen sind: Die Notwendigkeit liegt diesen zufolge in der Inferenzbereitschaft, die in unserer Praxis durch Ursache-Wirkungs-Aussagen ausgedrückt wird. Sie ist damit zwar in gewisser Weise etwas Geistiges; gleichzeitig können wir legitimerweise äußere Gegenstände als notwendig verknüpft bezeichnen, sofern wir diese Aussagen nicht missverstehen als Aussagen über äußere notwendige Verknüpfungen. Hume schreibt im *Treatise*:

Die notwendige Verknüpfung zwischen Ursachen ist die Grundlage (*foundation*) für unsere Ableitungen (*inferences*) von den einen auf die anderen. Die Grundlage für diese Ableitungen ist der Übergang (*transition*), der aus der gewohnten Verbindung sich ergibt. Jene notwendige Verknüpfung und dieser Übergang sind also ein und dasselbe.<sup>129</sup>

Hume analogisiert kurz darauf die kausale Notwendigkeit mit der Notwendigkeit mathematischer Urteile.

Wie also die Notwendigkeit, dass zwei mal zwei vier ist, oder dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, nur an dem Akte unsres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Ideen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung des Geistes (*determination of the mind*), von der einen auf die andere überzugehen, ihr Dasein. Die Wirksamkeit der Ursachen und die ihnen inwohnende Kraft liegt weder in den Ursachen selbst, noch in der Gottheit, noch in dem Zusammenwirken dieser beiden Faktoren, sondern ist einzig und allein dem Geist zu eigen, welcher die Verbindung von zwei oder mehr Gegenständen in allen früheren Fällen sich vergegenwärtigt. Hier hat die den Ursachen inwohnende Kraft samt der Verknüpfung und Notwendigkeit ihren wahren Ort.<sup>130</sup>

Die Annahme, dass die notwendige Verknüpfung dagegen den äußeren Gegenständen als Eigenschaft zukommt, charakterisiert Hume nicht nur als falsch, sondern als unverständlich.

Wenn wir von einer Kraft oder Wirksamkeit (*efficacy*), die in den Gegenständen ihren Sitz hätte oder von einer realen Verknüpfung, die zwischen Ursachen und Wirkungen bestände, gar keine Idee haben, so hat es doch wohl wenig Sinn, beweisen zu wollen, dass eine solche Wirksamkeit (*efficacy*) in allem Geschehen notwendig gegeben ist. Wir verstehen ja nicht einmal, was wir meinen, wenn wir so reden, sondern verwechseln unwissentlich völlig verschiedene Ideen. Ich bin sehr gerne bereit, zuzugeben, dass es sowohl in körperlichen wie in unkörperlichen Gegenständen allerlei Eigenschaften geben mag, mit denen wir vollkommen unbekannt sind, und wenn es uns gefällt, diese ‚Kraft‘ oder ‚Wirksamkeit‘ zu nennen, so ist dies eine ziemlich gleichgültige Sache.

---

events which appear in the course of nature [...].From the observation of several parallel instances, philosophers form a maxim that the connexion between all causes and effects is equally necessary, and that its seeming uncertainty in some instances proceeds from the secret opposition of contrary causes.“

<sup>129</sup> T 1.3.14.21; Original: „The necessary connexion betwixt causes and effects is the foundation of our inference from one to the other. The foundation of our inference is the transition arising from the accustomed union. These are, therefore, the same.“ (Übs. angep.)

<sup>130</sup> T 1.3.14.23; Original: „Thus as the necessity, which makes two times two equal to four, or three angles of a triangle equal to two right ones, lies only in the act of the understanding, by which we consider and compare these ideas; in like manner the necessity or power, which unites causes and effects, lies in the determination of the mind to pass from the one to the other. The efficacy or energy of causes is neither placed in the causes themselves, nor in the deity, nor in the concurrence of these two principles; but belongs entirely to the soul, which considers the union of two or more objects in all past instances. ‘Tis here that the real power of causes is placed along with their connexion and necessity.“ (Übs. angep.)

Wenn wir aber, statt mit solchen Worten diese unbekanntenen Eigenschaften zu bezeichnen, die Ausdrücke Kraft und Wirksamkeit etwas bedeuten lassen, wovon wir eine klare Idee haben, während doch der Inhalt dieser Vorstellung den Gegenständen, auf die wir die Ausdrücke anwenden, gänzlich fremd ist, so fangen Unklarheit und Irrtum an Platz zu greifen; wir lassen uns dann durch eine falsche Philosophie irre führen. Jenes ist aber der Fall, wenn wir die Nötigung unseres Denkens auf äußere Gegenstände projizieren oder eine vorstellbare reale Verknüpfung zwischen ihnen annehmen; da jene Nötigung nun einmal ein Moment ist, das nur dem Geist, der die Gegenstände betrachtet, zukommen kann.<sup>131</sup>

Das Problem ist also nicht etwa, dass wir, wenn wir ‚falsch philosophieren‘, über etwas zu reden versuchen, wovon wir kein Wissen haben, oder unbegründete oder falsche Behauptungen aufstellen. Stattdessen besteht das Problem darin, dass wir Wörter, die eine klare Bedeutung haben, falsch anzuwenden versuchen bzw. mit ihnen formulierte wahre Behauptungen falsch interpretieren. Daraus entstehen Unklarheiten und Irrtümer – und wir verstehen nicht mehr, „was wir meinen, wenn wir so reden“. Diese Überlegungen Humes lassen sich also meines Erachtens innerhalb meiner Interpretation besonders gut einfangen.

## ***6.4 Therapeutische und projektivistische Interpretation***

Interessanterweise weist die von mir vorgeschlagene Interpretation deutliche Ähnlichkeiten zu der projektivistischen Interpretation von Humes Kausalitätskonzeption auf, die von Simon Blackburn vorgeschlagen und von Helen Beebeearbeitet wurde. Ich möchte im Folgenden aufzeigen, wie weit die Gemeinsamkeiten gehen, wobei noch weitere Gründe für die jeweiligen Interpretationsthesen deutlich werden sollen. Außerdem möchte ich darstellen, worin meine Interpretation von der projektivistischen abweicht, und dafür argumentieren, dass die Abweichungen Vorteile sind.

### ***6.4.1 Gemeinsamkeiten***

Beebeearbeitet die projektivistische Interpretation als Antwort auf ein Problem, das in etwa dem entspricht, das ich in Abschnitt 6.3.2 herausgearbeitet habe. Sie nennt es Strouds Problem: Stroud hat Hume die folgende Überzeugung zugeschrieben: Wenn wir glauben, dass zwei

---

<sup>131</sup> T 1.3.14.27; Original: „If we have really no idea of a power or efficacy in any object, or of any real connexion betwixt causes and effects, it will be to little purpose to prove, that an efficacy is necessary in all operations. We do not understand our own meaning in talking so, but ignorantly confound ideas, which are entirely distinct from each other. I am, indeed, ready to allow, that there may be several qualities both in material and immaterial objects, with which we are utterly unacquainted; and if we please to call these *power* or *efficacy*, it will be of little consequence to the world. But when, instead of meaning these unknown qualities, we make the terms of power and efficacy signify something, of which we have a clear idea, and which is incompatible with those objects, to which we apply it, obscurity and error begin then to take place, and we are led astray by a false philosophy. This is the case, when we transfer the determination of the thought to external objects, and suppose any real intelligible connexion betwixt them; that being a quality, which can only belong to the mind that considers them.“ (Übs. angep.)

Gegenstände kausal verknüpft sind, dann glauben wir damit etwas über diese beiden Gegenstände im repräsentationalen Sinne. Wir glauben von diesen Gegenständen, dass zwischen ihnen eine kausale Verknüpfung besteht. Gleichzeitig vertritt Hume offensichtlich die These, dass die Quelle unserer Idee dieser Verknüpfung in unserem eigenen Geist ist. Eine solche Idee könnte aber keine Eigenschaft äußerer Gegenstände repräsentieren<sup>132</sup> – also ergibt sich die Konsequenz, dass Hume behaupten muss, dass alle unsere Kausalüberzeugungen falsch sind. Das wiederum ist in Anbetracht von Humes Begeisterung für die naturwissenschaftliche Methode und auch in Anbetracht seiner eigenen Bewertungen von Kausalschlüssen nach Regeln nicht plausibel.<sup>133</sup>

Die Kernidee der projektivistischen Lösung des Problems besteht darin, unsere Rede von Ursachen nicht repräsentational zu verstehen. Stattdessen sollten wir sie als expressiv auffassen: Wenn wir über Kausalität nachdenken und sprechen, brächten wir unsere eigenen Ableitungsgewohnheiten zum Ausdruck. Beebee schreibt:

Roughly, the idea is that our (necessary connection-involving) causal talk does not purport to represent the world as a world of necessary connections. Nor does it purport to represent our own mental responses – the transition of the mind. Rather, that talk is non-representational or non-descriptive: in speaking and thinking causally, we express our habits of inference and project them on to the world.<sup>134</sup>

Dass wir unsere Ableitungsgewohnheiten auf die Welt projizieren, heißt, dass wir so sprechen, *als ob* die Beziehung zwischen zwei Ereignissen unabhängig vom Geist in der Welt bestünde, obwohl es sich letztlich nur um eine Beziehung in unserem Geist handelt. Und dass wir so sprechen, *als ob* die Beziehung unabhängig vom Geist wäre, heißt,

that the habit or commitment in question takes on what Blackburn calls ‘propositional behaviour’.<sup>135</sup>

Beebee erläutert das mit Rückgriff auf Blackburn in Analogie zu einer projektivistischen Interpretation von moralischen Behauptungen.

‘Murder: Boo!’ and ‘Murder is wrong’ express the same ethical attitude, but the second, and not the first, has propositional form. Similarly, the attitude expressed by ‘Manslaughter: Boo! Murder: BOO!’ takes on propositional form when one says

---

<sup>132</sup> Siehe Stroud 1993; Beebee 2007, S. 227: „Stroud’s problem [...] is a problem about meaning. To hold that ‘we really do think of objects’ as causally connected, [...] is (prima facie at least) to hold that those thoughts are capable of representing how those things really are. But Hume seems to think that once we trace the impression-source of the idea of necessary connection, we will see that our causal thought and talk cannot represent how things really are, because the relevant impression itself is not an impression of any feature that objects as they really are could possibly possess: it is simply an impression that arises when we infer that one thing will happen on having observed another thing to have happened.“

<sup>133</sup> Vgl. Beebee 2006, S. 124 f.

<sup>134</sup> Beebee 2006, S. 143.

<sup>135</sup> Beebee 2006, S. 144; die Blackburn-Zitate sind aus Blackburn 1993, S. 55.

instead, ‚Manslaughter is bad, but murder is worse‘. Such propositions, Blackburn says, ‚stand at a needed point in our cognitive lives – they are objects to be discussed, rejected, or improved upon when the habits, dispositions, or attitudes need discussion, rejection or improvement. Their truth corresponds to correctness in these mental states, by whichever standards they have to meet‘.<sup>136</sup>

Dass die Gewohnheiten oder Einstellungen propositionale Form annehmen, bedeutet also auch, dass sie damit diskutierbar und überprüfbar werden. Die betreffenden Aussagen sind solche, in denen wir uns eine ‚objektive Weise zu sprechen‘ zu eigen machen, wie Beebee im Anschluss an Überlegungen von Huw Price ausführt. In dessen Beispiel geht es um das Lernen von Farb-Vokabular. Wenn wir jemandem dessen Verwendung beibringen wollen, müssten wir ihm oder ihr zwei ‚Gewohnheiten‘ vermitteln.

The first is simply the habit of using the word ‚red‘ (say) in *prima facie* appropriate circumstances, namely circumstances in which the novice speaker has red-experiences. The second is – as Price puts it – ‚the habit of taking redness to be something that falls under the objective mode of speech‘.<sup>137</sup>

Farbwörter richtig verwenden zu können, besteht nicht nur darin, sie in den richtigen Umständen zu benutzen, sondern auch darin, die eigenen Farberfahrungen mithilfe der Begriffe von Wahrnehmung und Überzeugung zu beschreiben und in der Lage zu sein, die eigenen Farburteile kritisch zu überprüfen. Price schreibt:

In treating the distinctive redness response as defeasible perceptual grounds for a corresponding belief, we open the way to such comments as ‚You believe that it is red, but is it really red?‘ This in turn may call into play the standard methods of rational reassessment. In virtue of their acquaintance with the objective mode in general, speakers will be led into the practice of subjecting their colour judgements to reflective scrutiny by themselves and others. The objective mode brings with it the methods and motives for rational enquiry.<sup>138</sup>

In unseren Kausalurteilen nehmen demnach unsere Ableitungsgewohnheiten propositionale Form an und werden auf diese Weise diskutier- und überprüfbar. Die relevanten Standards, vor deren Hintergrund die Urteile geprüft werden, sind Beebee zufolge die ‚Regeln, nach denen Ursache und Wirkung beurteilt werden‘ aus dem *Treatise*. Das Entscheidende an der projektivistischen Interpretation ist, dass sie zulässt, dass unsere normalen Kausalurteile nicht die These involvieren, dass äußere Gegenstände notwendig verknüpft sind, gleichwohl aber davon ausgeht, dass es sich um Urteile über äußere Gegenstände handelt und dass eine Idee notwendiger Verknüpfung darin eine Rolle spielt – nur so wird Strouds Problem gelöst. Beebee schreibt:

---

<sup>136</sup> Beebee 2006, S. 144.

<sup>137</sup> Beebee 2006, S. 144; das Price-Zitate ist aus Price 1998.

<sup>138</sup> Price 1998, S. 125 f.; zitiert aus Beebee 2006, S. 144.

On the projectivist view, the propositional behaviour of our causal talk and thought does not amount to our genuinely representing the world as being a world of mind-independent causal relations, but it *does* amount to our really thinking of events as causally related.<sup>139</sup>

Beebe erläutert dann, an welchen humeschen Aussagen sie diese Interpretation festmachen möchte. Sie befasst sich ebenfalls ausführlich mit dem Eindruck der notwendigen Verknüpfung und behauptet, Hume wollte mithilfe dieses Begriffs u. a. eine phänomenologische These formulieren: Wenn wir eine Ereignisfolge oft wahrgenommen haben, dann erscheinen die Ereignisse uns verbunden, d. h. unsere Wahrnehmung der Ereignisse verändert sich aufgrund des geistigen assoziativen Übergangs, der sich automatisch einstellt. Nun meint Beebe, dass Hume aufgrund seiner (perzeptionstheoretischen) Konzeption von Eindrücken sagen muss, dass der Unterschied zwischen den beiden Fällen (Wahrnehmung einer Ereignisfolge ohne geistigen Übergang und Wahrnehmung derselben Ereignisfolge mit geistigem Übergang) darin besteht, dass im zweiten Fall ein Eindruck *von* Verknüpfung hinzukommt.<sup>140</sup> Das ist allerdings Beebe zufolge irreführend: Das Hinzukommende sei einfach nur der geistige Übergang als solcher – eine Art innere Wahrnehmung und damit einen Eindruck von diesem Übergang gebe es nicht.<sup>141</sup> Diese Überlegung ist für Beebe aus folgendem Grund wichtig: Wenn Hume von der Neigung des Geistes spricht, Inneres auf die Außenwelt zu übertragen, dann scheint er zu glauben, dass es der *Eindruck* der notwendigen Verknüpfung ist, den wir auf die äußeren Gegenstände projizieren.<sup>142</sup> Wenn er nun mit diesem Eindruck eigentlich den geistigen Übergang meint, ergibt sich die projektivistischen These, dass dieser Übergang auf die Welt projiziert wird.

Beebe räumt ein, dass sich ihre Interpretation nicht leicht anhand von Humes Text belegen lässt – meint aber, das gelte für die alternativen Thesen auch, da Hume insgesamt wenig darüber sagt, was er für die Bedeutung von „Ursache“ hält.<sup>143</sup> Das kann sie allerdings nur deshalb sagen, weil sie mehrere Aussagen Humes, die *prima facie* die Bedeutung von „Ursache“ betreffen, insbesondere die „Definitionen“ von Ursache, so interpretiert, als ob es darin eigentlich um etwas anderes ginge.<sup>144</sup> Die Hauptstütze für Beebes Interpretation liefern Überlegungen bezüglich der

---

<sup>139</sup> Beebe 2007, S. 145.

<sup>140</sup> „Our experience undergoes a change once the associative mechanism kicks in: events used to seem loose and separate, and now they seem necessarily connected. Now, Hume has no option here but to hold that there is an *impression* ‘of necessary connection, for he has no other way to articulate the thought that events seem, and so we judge them to be, necessarily connected.“ (Beebe 2006, S. 147)

<sup>141</sup> Beebe 2006, S. 147.

<sup>142</sup> „’Tis a common observation, that the mind has a great propensity to spread itself on external objects, and to conjoin with them any internal impressions, which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses.“ (T 1.3.14.25); Beebe schreibt: „Discussion of projection in the context of Hume’s talk of the mind’s propensity to spread itself is typically conducted in terms of the projection of the impression of necessary connection.“ (Beebe 2006, S. 146)

<sup>143</sup> Vgl. Beebe 2006, S. 150.

<sup>144</sup> Vgl. Beebe 2006, Kap.4.5 und 5.4 und Abschnitt 6.3.1 dieser Arbeit.

Kohärenz und Plausibilität der humeschen Position: Wie lassen sich verschiedene seiner Festlegungen miteinander zu einem plausiblen Gesamtbild fügen?, ist die Frage, die sie beantworten will. Darüber hinaus versucht sie ihre Interpretation dadurch zu untermauern, dass sie Humes Konzeption von ethischen und ästhetischen Urteilen betrachtet, diese als projektivistisch einstuft, um so per Analogie auch die projektivistische Interpretation beim Kausalitätsthema attraktiver zu machen.<sup>145</sup>

Bis hierher lassen sich Beebees Überlegungen und meine Interpretation gut miteinander in Einklang bringen: Der entscheidende Kniff, die Rede von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen und notwendiger Verknüpfung nicht traditionell repräsentational zu verstehen, ist unseren beiden Konzeptionen gemeinsam. Ebenso stimmen wir darin überein, in Humes Rede vom Eindruck der notwendigen Verknüpfung eine unglückliche Konsequenz seiner Verhaftung in der Perzeptionstheorie zu sehen und seine Ausführungen dazu sachlich plausibler als Aussagen über die geistige Verknüpfung zu verstehen. Beebee stellt von dieser Interpretation ausgehend einige erhellende Überlegungen zum Kausalschließen an, die ich hier noch anführen möchte, da damit dies und das Verhältnis zum Thema Induktion noch klarer werden soll .

#### **6.4.2 Das Kausalschließen**

Beebee behauptet, dass es sowohl im Einsichtsideal wie auch in Humes eigener Konzeption eine enge Verbindung gibt zwischen der Kausalität (*causation*) und dem Kausalschließen (*causal inference*).<sup>146</sup> Im Einsichtsideal wird davon ausgegangen, dass die Kausalität metaphysische Notwendigkeit involviert, weil die Kausalschlüsse (dem Einsichtsideal zufolge) a priori sind. In gewisser Weise ergibt sich die Metaphysik von Kausalität demnach aus den epistemologischen Annahmen über Kausalschlüsse. Dieses Verhältnis bleibt nun Beebee zufolge in Humes Konzeption erhalten: Worin Kausalität eigentlich besteht, ergibt sich aus dem Wesen unseres Kausalschließens, denn zwei Ereignisse gelten genau dann als Ursache und Wirkung, wenn wir geneigt sind, das eine aus dem anderen abzuleiten. Das ist die Projektion, um die es Beebee geht. Das passt zu Humes Konzeption von Kausalschlüssen, die Beebee zuvor erläutert hatte: Hume meint, dass wir beim Kausalschließen *direkt* von Ursache auf die Wirkung schließen – und das unterscheidet diese Schlüsse von induktiven Schlüssen.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Beebee 2006, Kap. 6.2.

<sup>146</sup> Beebee 2006, S. 157 ff.

<sup>147</sup> In induktiven Schlüssen fungiert das vergangene regelmäßige Zusammentreffen von zwei Ereignissen als Prämisse. Bei Kausalschlüssen ist das Hume zufolge nicht der Fall. So schreibt er im Treatise: „[W]e may exert our reason without employing more than two ideas, and without having recourse to a third to serve as a medium

I argued [before] that Hume conceives of causal reasoning as reasoning from the cause, just by itself, to the effect, and pointed out that his own account of causal reasoning is in a sense very similar to the account according to which it proceeds by penetrating into the essence of the cause (c) and deducing the effect (e) from what is revealed by that penetration.<sup>148</sup>

In beiden Konzeptionen sähen kausale Schlüsse so aus:

(P1) c ist aufgetreten.

(K) e wird auftreten.

Im Einsichtsideal handelt es sich hier um einen Kausalschluss, insofern eine Einsicht in das Wesen uns ermöglicht, die Wirkung abzuleiten. In Humes Konzeption dagegen handelt es sich um einen Kausalschluss, insofern wir, sobald wir – aufgrund des assoziativen Mechanismus – e aus c ableiten, c als Ursache und e als Wirkung ansehen.

On the projectivist interpretation, our so thinking of them is not a matter of our performing any further cognitive feat – our ascertaining that the truth conditions for ‘Cs cause Es’ are met, say; rather, it is simply a matter of our projecting the inference itself on to the events.<sup>149</sup>

Der Witz ist, dass die Überzeugung, dass Es von Cs verursacht werden, hier nicht als eine zusätzliche Prämisse fungiert:

My thinking of *c* and *e* as cause and effect is not an additional premise, *belief* in which legitimizes the inference. Instead, my thinking of *c* and *e* as cause and effect just is, in a sense, my thinking of the inference from ‘*c* occurs’ to ‘*e* will occur’ as a legitimate inference: my thinking of *c* as a *reason* to believe *e*.<sup>150</sup>

Dieselbe Idee wird in meiner Interpretation dadurch ausgedrückt, dass die Inferenzberechtigung zur *Folge* der Verwendung des Begriffs der Ursache erklärt wird: Zwei Ereignisse *c* und *e* als Ursache und Wirkung zu bezeichnen – bzw. sie als Ursache und Wirkung zu *denken* – ist in gewissem Sinne nichts anderes, als die Ableitung von *c* zu *e* für legitim zu halten.

Auch die andere Seite des Begriffs, die *Umstände* seiner Verwendung, wird von Beebe berücksichtigt: In meiner Konzeption ist der Umstand der Verwendung, d. h. die Voraussetzung für die legitime Verwendung des Begriffs, das Vorliegen eines regelmäßigen Zusammentreffen – bzw., komplexer betrachtet, das Vorliegen verschiedener Bedingungen, die von den Regeln des Kausalschließens formuliert werden. Beebe scheint etwas ähnliches zu sagen: Für sie bildet

---

betwixt them. We infer a cause immediately from its effect; and this inference is not only a true species of reasoning, but the strongest of all others, and more convincing than when we interpose another idea to connect the two extremes.“ (T 1.3.7.5 Anm.); vgl. Beebe 2006, S. 64 ff.

<sup>148</sup> Beebe 2006, S. 158.

<sup>149</sup> Beebe 2006, S. 158.

<sup>150</sup> Beebe 2006, S. 159.

nämlich das Vorliegen eines regelmäßigen Zusammentreffens ein „*normative constraint*“, mit dem die Rede von Ursachen und Wirkungen „eingeschränkt“ wird: Ist das regelmäßige Zusammentreffen *nicht* gegeben, ist die Anwendung dieser Begriffe nicht legitim.

[T]he answerability of causal claims to universal constant conjunction [is located] in the normative constraints that govern our causal talk, that is, in the appropriateness of projecting our inferential practices on to the world. To think of *c* as a cause of *e* is to express one's commitment to taking *c* to be a *reason* to believe in *e*: it is to conceive of the inference from *c* to *e* as a *legitimate* inference. And the source of the fact that belief in *c* is a reason to believe in *e* is the reliability of the inference from the former to the latter; that is, in the constant conjunction of Cs and Es.<sup>151</sup>

Während dieses Zitat noch mit meiner Interpretation zusammenpasst, zeigt sich im direkten Kontext allerdings ein deutlicher Unterschied zu meiner Konzeption. Diesen und weitere möchte ich nun erläutern.

### 6.4.3 Unterschiede

Auffällig ist an Beebees Darstellung, dass sie nicht klar zwischen einem assoziativen Mechanismus (bzw. dem, was ich „assoziative Verknüpfung“ und „bloß gewohnheitsmäßigen Übergang“ genannt habe) einerseits und einer Inferenzbereitschaft bzw. Inferenzberechtigung andererseits unterscheidet. Tatsächlich beschreibt sie dasjenige, was der projektivistischen Interpretation zufolge auf äußere Gegenstände projiziert wird, mal in einer, mal in der anderen Weise. So schreibt sie einerseits:

[I]nferences from one matter of fact to another are due to the operation of an associative mechanism: they are a result of habit rather than the operation of the faculty of reason. The associative mechanism itself is, by definition, a *mental* mechanism: a mechanism by which one idea 'attracts' another as a result of custom or habit. [...] [A]ccording to Hume qua projectivist, we impose our inferential habits on to the world.<sup>152</sup>

Andererseits sagt sie aber, wie bereits zitiert wurde:

To think of *c* as a cause of *e* is to express one's commitment to taking *c* to be a *reason* to believe in *e*: it is to conceive of the inference from *c* to *e* as a *legitimate* inference.<sup>153</sup>

An manchen Stellen scheint Beebee davon auszugehen, dass die beiden Dinge, assoziative Verknüpfung und Inferenzbereitschaft, immer automatisch miteinander einhergehen bzw. die assoziative Verknüpfung die Inferenzbereitschaft zur Folge hat:

---

<sup>151</sup> Beebee 2006, S. 160.

<sup>152</sup> Beebee 2006, S. 158.

<sup>153</sup> Beebee 2006, S. 160.

When we come to think of two events,  $c$  and  $e$ , as causally related, we take ourselves to be justified in inferring  $e$  from  $c$ , and we do so in virtue of our taking them to be so related. But this is only because it is that very inferential habit that we projected on to them in the first place, in coming to think of them as causally related.<sup>154</sup>

An anderen Stellen gesteht sie aber zu, dass Gewohnheit und Kausalurteil – und damit die Inferenzbereitschaft auseinandergehen können:

Hume clearly hold [...] that our judgments ‚concerning causes and effects‘ can come apart from what is delivered by the brute operation of the associative mechanism of causation; and this is what happens when we realize that an observed correlation is accidental rather than causal.<sup>155</sup>

Es wäre natürlich möglich, die Unterscheidung zwischen gewohnheitsmäßigem Übergang und Inferenzbereitschaft – die Hume selbst, wie gesagt, nicht explizit trifft, die aber aus systematischer Sicht entscheidend ist – in Beebees Konzeption einzubauen. Sie geht auf diese Problematik aber gar nicht ein und sagt nichts zum Verhältnis der beiden Dinge, obwohl es ja innerhalb der projektivistischen Perspektive gesagt werden müsste, was da genau projiziert wird. In der von mir vorgeschlagenen Konzeption gehört allein die Inferenzbereitschaft zum Ursachebegriff. Der assoziative Mechanismus bildet dagegen einerseits eine Voraussetzung zum Erlernen dieses Vokabulars bzw. der entsprechenden Praktiken, gibt andererseits aber auch Anlass zu problematischen Denktendenzen.

Der zweite Unterschied zu Beebees Interpretation hat ebenfalls mit dem Verständnis des Ursachebegriffs zu tun. Oben wurde bereits erläutert, dass Beebee die Definitionen der Ursache als rein kognitionspsychologische Thesen darüber, wie wir zu Kausalurteilen gelangen, auffasst. Sie betont an mehreren Stellen, dass das regelmäßige Zusammentreffen von Ereignissen ihrer Interpretation nach nicht zur Bedeutung von „Ursache“ gehört; das hält sie für entscheidend dafür, Hume nicht eine naive Regularitätstheorie zuschreiben zu müssen.<sup>156</sup> Außerdem meint sie, das regelmäßige Zusammentreffen von Ereignissen ebenso wie ihre Kontiguität seien empirische Befunde; diese Beziehungen könnten daher nicht von Kausalurteilen impliziert werden, da ihr Zusammenhang mit Kausalität dann ja eine apriorische, weil begriffliche Wahrheit darstellen würde.<sup>157</sup>

Dass es für die Verwendung des Ursachebegriffs gleichwohl wichtig ist, ob die betreffenden Ereignisse regelmäßig zusammentreffen, will Beebee mit dem Begriff des „*normative constraint*“ einfangen. Die Stelle, an der sie das erläutert, wurde bereits zitiert; hier ist allerdings nun auch der

---

<sup>154</sup> Beebee 2006, S. 158.

<sup>155</sup> Beebee 2006, S. 166.

<sup>156</sup> Siehe Beebee 2006, S. 99 ff., 129 ff.

<sup>157</sup> Beebee 2006, S. 132 ff.

Kontext wichtig: Beebee hebt an der Stelle deutlich hervor, dass diese „normative Randbedingung“ nicht zur *Bedeutung* von „Ursache“ gehören soll:

I argued [before] that there is no direct evidence that Hume takes universal constant conjunction to be part of the meaning of ‘cause’. A projectivist interpretation allows him to resist – as he seems to resist – taking universal constant conjunction to be part of the meaning of ‘cause’ by locating the answerability of causal claims to universal constant conjunction in the normative constraints that govern our causal talk, that is, in the appropriateness of projecting our inferential practices on to the world. To think of *c* as a cause of *e* is to express one’s commitment to taking *c* to be a *reason* to believe in *e*: it is to conceive of the inference from *c* to *e* as a *legitimate* inference. And the source of the fact that belief in *c* is a reason to believe in *e* is the reliability of the inference from the former to the latter; that is, in the constant conjunction of *Cs* and *Es*. But this is not to say that thinking of *c* as a cause of *e* is a matter of believing *that Cs and Es are universally constantly conjoined*.<sup>158</sup>

Der Unterschied, den Beebee hier so hervorheben will, ist meines Erachtens alles andere als klar. Was meint sie genau damit, dass das regelmäßige Zusammentreffen nicht „Teil der Bedeutung ist“ – wenn es doch offensichtlich für die Verwendung des Ausdrucks relevant ist? Es zeigt sich hier, dass Beebee eine sehr spezielle Konzeption von Bedeutung hat: Sie versteht Bedeutung ausschließlich repräsentational. Etwas (das regelmäßige Zusammentreffen) kann demnach nur dadurch ein Teil der Bedeutung eines Ausdrucks sein, dass wir mit Urteilen, die den Ausdruck enthalten, die Welt als auf eine bestimmte Weise seiend (regelmäßiges Zusammentreffen beinhaltend) repräsentieren. Im Anschluss an das eben Zitierte greift sie selbst das Thema Repräsentation auf und schreibt:

In the case of representational language, roughly, the meaning of a sentence determines its truth conditions, by determining how the sentence represents the world as being.

Der repräsentationalen Sprache stellt sie die projektive Sprache gegenüber:

For projective language, things go rather differently. We start out with a sentiment or habit or attitude – some sort of active mental response to the world – on the one hand and the world itself on the other. Projective language arises from adopting what Price calls the ‘objective mode of speech’; and the adoption of that mode of speech arises because we want to think of the relationship between the sentiment or habit or attitude and the world to which that sentiment or habit or attitude is projected as being one that is susceptible to normative constraints. Truth comes in right at the end: the truth or falsity of a sentence depends on whether or not the sentiment or habit or attitude is appropriate to how things mind-independently are, where appropriateness is a matter of meeting whatever normative constraints are in play.<sup>159</sup>

Die „*normative constraints*“ sollen also eine Rolle dafür spielen, ob der betreffende Satz wahr ist – allerdings nicht auf repräsentationale Weise.<sup>160</sup> Letztlich scheint es Beebee auf Folgendes

---

<sup>158</sup> Beebee 2006, S. 160.

<sup>159</sup> Beebee 2006, S. 160 f.

<sup>160</sup> Das sagt Beebee auch noch einmal explizit so: „In the case of causation, then, the meeting of the constant conjunction requirement can be seen as playing a role in the truth of causal claims not via the representational

anzukommen: Wenn wir zwei Ereignisse als Ursache und Wirkung ansehen, dann heißt das nicht, dass wir damit die Welt so *repräsentieren*, dass sie ein regelmäßiges Zusammentreffen dieser beiden Ereignisse enthält. Das meint sie, wenn sie sagt, dass das regelmäßige Zusammentreffen kein „Teil der Bedeutung von Ursache“ sei. Es gilt aber nur, wenn man Bedeutung ausschließlich repräsentational versteht. Entsprechend formuliert sie kurz darauf explizit:

The upshot of all this is that Hume can hold that the truth of causal claims requires constant conjunction, while at the same time denying that constant conjunction is *part of the representational meaning of 'cause'*. The truth of causal claims is to be derived from the normative constraints on our causal talk rather than on their representational content.<sup>161</sup>

Verwunderlich ist an Beebees Darstellung, dass sie zwar die (von denen der repräsentationalen Sprache abweichenden) Wahrheitsbedingungen von Sätzen in projektiver Sprache erläutert, dabei aber nicht über Bedeutung spricht – und „Bedeutung“ offenbar durchweg ausschließlich repräsentational versteht. Es liegt dagegen doch auf der Hand, dass mit der Einsicht, dass nicht alle *Sprache* repräsentational ist, auch die Einsicht einhergehen müsste, dass nicht alle *Bedeutung* repräsentational ist – und dass daher der Projektivismus ein anderes Verständnis von Bedeutung entwickeln müsste, in dem dann die „normative constraints“ von Ausdrücken – eben wie andere Arten von Verwendungsregeln – selbstverständlich eine Rolle spielen könnten. Dafür scheint Beebee keinen Bedarf zu sehen. Hier wäre eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Projektivismus – auch in Bezug auf Ethik, Ästhetik, usw. erforderlich, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

Ich möchte an dieser Stelle nur noch zwei Anmerkungen machen. **Erstens** spielt meines Erachtens dieses Festhalten am repräsentationalistischen Paradigma eine wesentliche Rolle dabei, wie die ProjektivistInnen ihre Position charakterisieren: Blackburn schreibt:

[W]e *project* an attitude or habit or other commitment which is not descriptive onto the world, when we speak and think as though there were a property of things which our sayings describe, which we can reason about, be wrong about, and so on<sup>162</sup>

Dieses „als ob“ ist charakteristisch für die projektivistische Position. Dabei wird davon ausgegangen, dass Sprache gleichsam natürlicherweise dazu dienen müsste, etwas – innere oder äußere Gegenstände – zu beschreiben. Wenn sie das nicht tut – was eine wichtige Einsicht des Projektivismus ist – dann müsste sie trotzdem immer noch so verstanden werden, *als ob* sie diesen Zweck erfüllte: Aus der Beschreibung wird die quasi- oder als-ob-Beschreibung. Dagegen könnte

---

route, so that to say that *c* caused *e* is (in part) to say that Cs are constantly conjoined with Es, but via the normative-constraint route.“ (Beebee 2006, S. 161)

<sup>161</sup> Beebee 2006, S. 162.

<sup>162</sup> Blackburn 1984, S. 170 f., zitiert aus Beebee 2006, S. 143.

man viel grundsätzlicher mit dem repräsentationalen Paradigma brechen und statt von als-ob-Beschreibungen eben von komplexen Verwendungsregeln sprechen, die auf unterschiedliche Weise die Sprache an die Welt koppeln. Das Verständnis von sprachlicher *Bedeutung* wird in Zuge dessen ebenfalls ein anderes – das habe ich in der Darstellung von Wittgensteins Methode erläutert.

**Zweitens** glaube ich, dass es einige Ähnlichkeiten zwischen Beebees Interpretation von Hume und Kripkes Interpretation von Wittgenstein gibt: Beide stellen offiziell die repräsentationale Sprachauffassung in Frage und schreiben dem jeweiligen Autor zu (und halten es ihm zudem zugute), dass er eine alternative Konzeption der jeweiligen Ausdrücke und Redeweisen zur Verfügung stellt. Gleichzeitig lösen sich aber beide nicht konsequent von der repräsentationalen Sprachauffassung und tun immer weiter so, als sei die „normale“ Sprache und die „normale Bedeutung“ doch repräsentational und als bildeten die jeweiligen, vom betrachteten Autor untersuchten Ausdrücke und Redeweisen eine Art Ausnahme oder Insel innerhalb der ansonsten repräsentationalen Sprache. Dieses Bild ist aber meines Erachtens grundfalsch; sowohl Kripkes als auch Beebees Interpretationen von Wittgenstein bzw. Hume werden davon negativ affiziert.

## ***6.5 Zusammenfassung***

In diesem Kapitel wurde der positive, konstruktive Teil von Humes Auseinandersetzung mit den Themen Induktion und Kausalität untersucht. Eine wesentliche Bedingung dafür, dass wir induktiv aus vergangener Erfahrung sowie direkt von Ursachen auf Wirkungen schließen, bildet Hume zufolge eine natürliche Anlage der menschlichen Einbildungskraft. Gleichzeitig lassen sich aber nicht alle unsere Schlüsse als bloße Wirkungen eines solchen Gewohnheitsprinzips auffassen. Stattdessen handelt es sich um eine komplexe Praxis, die Hume mithilfe von Regelangaben beschreibt: Das Gleichförmigkeitsprinzip formuliert die Grundform der induktiven Schlüsse; mehrere „allgemeine Regeln“ geben Auskunft darüber, wie man mit dem Verstand bzw. der Urteilskraft die natürlichen Wirkungen der Einbildungskraft ergänzen, kontrollieren und korrigieren soll. Hume setzt sich außerdem ausführlich mit dem Begriff der Ursache auseinander. Wenn wir etwas als Ursache bezeichnen, gehen wir davon aus, dass eine notwendige Verknüpfung zur Wirkung besteht, und Hume will u. a. klären, worin diese notwendige Verknüpfung besteht. Seine Lösung besteht meiner Interpretation nach darin, die betreffende Notwendigkeit als einen Aspekt unserer Schlusspraxis zu identifizieren. Den Begriff der Ursache erläutert Hume mithilfe von zwei Verwendungsregeln: Erstens weist er darauf hin, dass wir es

immer dann als legitim betrachten, ein Ereignis als Ursache eines anderen zu bezeichnen, wenn die beiden regelmäßig zusammentreffen; zweitens hebt er hervor, dass wir mit der Bezeichnung eines Ereignisses als Ursache eines anderen unsere Bereitschaft ausdrücken, aus dem einen das andere abzuleiten. Das kausale Vokabular spielt damit eine bestimmte Rolle innerhalb der Praxis des induktiven Schließens: Der Ursachebegriff *verkörpert* gleichsam den induktiven Schluss.

Es stellt sich nun die Frage: Inwiefern wird mit alledem nun wirklich eine Auflösung des Induktionsproblems geleistet?

## ***7 Die Entschärfung der Rechtfertigungsfrage***

Am Ende des zweiten Kapitel habe ich die Auflösung der Regelfolgenproblematik anhand von fünf Schritten zusammengefasst. Ich möchte nun zunächst zeigen, wie sich analog die Auflösung der Induktionsproblematik darstellen lässt, wobei ich vor allem auf die Überlegungen aus dem dritten und sechsten Kapitel zurückgreife. Dabei möchte ich – entsprechend dem Anspruch der Interpretation – nicht behaupten, dass Hume selbst so eine Auflösung erreichen wollte; allerdings denke ich, dass sich viele wichtige Elemente dazu bei Hume finden lassen.

Im Anschluss werde ich auf ein mögliches Bedenken gegenüber dieser Darstellung eingehen: Man könnte vermuten, dass die Rechtfertigungsfrage nicht auf die gleiche Weise zu entschärfen sei und dass daher die Induktionsproblematik nicht analog zur Regelfolgenproblematik aufgelöst werden könne. Um dieses Bedenken zu entkräften, werde ich u. a. Wittgensteins Bemerkungen in *Über Gewissheit* heranziehen, die eine Auseinandersetzung mit skeptischen Zweifeln verschiedener Art darstellen und auch die Verlässlichkeit der Induktionsschlüsse thematisieren. Ich möchte erst zeigen, wie mithilfe der dort formulierten Einsichten die noch fehlende Entschärfung geleistet werden kann, und dann darstellen, inwieweit sich entsprechende Elemente auch in Humes Philosophie wiederfinden.

### ***7.1 Die Auflösung der Induktionsproblematik analog zur Regelfolgenproblematik***

**Der erste Schritt** bestand in der Entkräftung falscher Bilder, die wir uns aufgrund von Missverständnissen und anderen problematischen Denktendenzen vom Regelfolgen machen. Hume greift meiner Interpretation zufolge falsche Bilder von Kausalität und Induktion an. Er kritisiert verschiedene Aspekte eines bestimmten philosophischen Paradigmas, das von Edward Craig das „Einsichtsideal“ genannt wurde: Wir sind zunächst geneigt, unser Wissen von Ursache-Wirkungs-Beziehungen als apriorisches Wissen anzusehen; Hume zeigt aber, dass wir kein apriorisches und auch kein direktes Beobachtungswissen von Ursache-Wirkungs-Beziehungen haben, sondern erst Erfahrungen von Ereignisfolgen machen müssen, bevor wir aus einem Ereignis auf ein anderes schließen und das eine als „Ursache“, das andere als „Wirkung“ bezeichnen können. Auch wenn die Erfahrungsbasis dieses Wissens zugegeben ist, kann die Natur der Schlüsse aus der Erfahrung verkannt werden: Per Induktion schließen wir von Beobachtetem auf Unbeobachtetes; eine bestimmte Konzeption des Verstandes legt dabei nahe,

dass es sich um zwingende und gleichsam völlig transparente Schlüsse handelt. Dagegen zeigt Hume, dass die Schlüsse eine Lücke aufweisen, d. h., dass der Übergang von Prämissen zu Konklusion nicht mithilfe eines Arguments – sei es demonstrativ oder selbst ein Schluss aus der Erfahrung – abgestützt werden kann. Wenn der Verstand wie im Einsichtsideal als eines von mehreren psychologischen Vermögen des Menschen aufgefasst wird, das allerdings die besondere Eigenschaft hat, garantiert fehlerfrei zu funktionieren, kann er somit für einen Großteil unserer Überzeugungen nicht verantwortlich sein. Schließlich weist Hume außerdem die Idee zurück, dass wir Erfahrungen von notwendigen Verknüpfungen zwischen Ursachen und Wirkungen machen, und schwächt damit die durch das Einsichtsideal motivierte Position, wonach Ursache-Wirkungs-Beziehungen gerade solche notwendigen Verknüpfungen zwischen Gegenständen involvieren.

Hume greift also auf verschiedene Weise ein Bild von Kausalität, Induktion und unserer Erkenntnis davon an, das sich so beschreiben lässt: Gegenstände bzw. Ereignisse sind in der Welt notwendig miteinander verknüpft. Diese Verknüpfungen können wir – entweder a priori oder per Ableitung aus der Erfahrung – erkennen; Induktion könnte dabei eine Art Hilfsmittel sein, mit dessen Hilfe wir die unabhängig von unseren Schlüssen bestehenden Tatsachen in der Welt erschließen können. Mit unseren Kausalurteilen stellen wir entsprechend Behauptungen über die Zusammenhänge äußerer (und innerer) Gegenstände auf. Hume zeigt, dass wir unsere Kausalurteile so nicht auffassen dürfen: Eine derartige Erkenntnis von Beziehungen, gar von notwendigen Verknüpfungen in der Welt, haben wir schlicht nicht. Wenn unsere Behauptungen nicht falsch oder sinnlos sein sollen, müssen wir sie auf andere Weise verstehen.

**Der zweite Schritt** besteht dann entsprechend darin, die Verwendung der zentralen Begriffe innerhalb der Praxis des induktiven Schließens zu *beschreiben* und so zu zeigen, wie sie tatsächlich funktionieren: Wir bezeichnen für gewöhnlich zwei Ereignisse oder Gegenstände als Ursache und Wirkung, wenn sie in der Vergangenheit regelmäßig zusammentrafen (und andere Bedingungen erfüllt sind). Wir legen uns damit außerdem darauf fest, dass aus dem als Ursache bezeichneten Ereignis das als Wirkung bezeichnete Ereignis (unter den richtigen Umständen) abgeleitet werden darf. Der Begriff der Ursache und damit unsere Kausalurteile sind damit nicht ausschließlich repräsentational zu verstehen, sondern spielen eine komplexere Rolle in unserem Leben: Wir drücken damit unsere Inferenzbereitschaften aus und machen diese so bewert- und diskutierbar. Das Verhältnis von Induktion und Kausalurteilen wird nun auch etwas anders konzipiert: Induktion ist nicht etwa ein Mittel zur Erkenntnis unabhängig bestehender kausaler Verhältnisse, die dann mit Kausalurteilen ausgedrückt werden. Stattdessen sind Kausalurteile in gewisser

Hinsicht nichts anderes als versteckte, unexplizierte Induktionsschlüsse. Laut den Regeln für die Kausalschlüsse sind sie nur legitim, wenn die Bedingungen für die Induktion erfüllt sind und somit beim nächsten Auftreten eines Ereignisses auf seinen regelmäßigen Begleiter geschlossen werden darf. Diese Bedingungen werden von Hume mithilfe mehrerer Regelangaben spezifiziert. Seine Aussagen lassen sich insgesamt als grammatische Sätze und somit als Beschreibungen unserer induktiven Praxis interpretieren, mit deren Hilfe ein richtigeres Verständnis der betreffenden Phänomene erreicht werden kann.

**Der dritte Schritt** muss nun die Entschärfung der Rechtfertigungsfrage sein. Dabei fragt sich zunächst: Um was für eine Rechtfertigung welcher Aussagen oder Schlüsse geht es eigentlich? Mit Humes Regelangaben wird beschrieben, auf welche Weise praktisch und im Alltag *einzelne Kausalurteile* bzw. induktive Schlüsse begründet und gerechtfertigt werden können: Indem z. B. darauf verwiesen wird, dass die betreffenden Ereignisse in der Vergangenheit regelmäßig zusammentrafen bzw. indem dargelegt wird, dass die anderen „Regeln, nach denen Ursache und Wirkung beurteilt werden“ erfüllt sind. Hume führt zudem selbst vor, wie einzelne Urteile gegenüber anderen verteidigt werden können: So nimmt er auf Regeln des (guten) Schlussfolgerns Bezug, um zu begründen, warum man Berichten von Wundern keinen Glauben schenken sollte.<sup>1</sup> Innerhalb der Praxis gilt also, dass eine Schlussfolgerung und damit ihre Konklusion genau dann gerechtfertigt ist, wenn sie diesen Regeln entspricht. Hier zeigt sich, wie wichtig die vorherige Zurückweisung der falschen Konzeptionen von Kausalurteilen ist: Wenn damit Behauptungen über notwendige Zusammenhänge in der Welt aufgestellt würden, wäre der Rechtfertigungsdruck viel höher. Man müsste ja begründen, wie man zur Erkenntnis solcher Zusammenhänge gelangt sei. Im nun präsentierten alternativen Bild sieht es anders aus: Unsere Kausalurteile gehen gar nicht mit dem Anspruch einher, dass damit etwas über solche dubiosen Beziehungen in der Welt ausgesagt wird. Stattdessen haben sie bestimmte Verwendungsregeln in der Praxis, von denen sich im gegebenen Fall vergleichsweise leicht zeigen lässt, dass sie erfüllt sind.

Nun lässt aber Humes Untersuchung in „Skeptische Zweifel an den Tätigkeiten des Verstandes“ vermuten, dass Hume durchaus nach weiterer Rechtfertigung fragt: Er will ja auch die *Grundlage* von gleichsam idealen Schlüssen aus der Erfahrung wissen – Regelkonformität scheint da nicht ausreichend zur Rechtfertigung zu sein. Hume meint, wir würden uns bei induktiven Schlüssen auf die Gleichförmigkeit der Natur verlassen, und zieht diese in Zweifel: Es könnte sich alles plötzlich ändern. Mit dieser Überlegung verlässt er offensichtlich die alltägliche

---

<sup>1</sup> Siehe EHU 10.

Rechtfertigungspraxis und formuliert einen spezifisch philosophischen Zweifel, wie er auch selbst einräumt:

Welche Logik, welches Verfahren der Begründung sichert uns gegen diese Annahme [dass die Gleichförmigkeit der Natur aufhört]? Mein Handeln (*my practice*), sagt man, widerlegt meine Zweifel. Aber dies heißt die Absicht meiner Frage verkennen. Als Handelnder bin ich über den Punkt vollständig im reinen; aber als Philosoph, der einige Wissbegierde, um nicht zu sagen Skeptizismus sein eigen nennt, wünsche ich die Grundlage dieser Ableitung kennenzulernen.<sup>2</sup>

Die philosophische Frage entspricht dann etwa der von Wittgenstein diskutierten Frage nach einer letztgültigen Rechtfertigung einer Regelanwendung – die ist dadurch dringlich, dass sich die Möglichkeit eines Missverständnisses nicht ausräumen lässt; eine ähnliche Rolle spielt hier die Möglichkeit eines Endes der Gleichförmigkeit der Natur. Wie Wittgenstein zeigt Hume aber dann, dass es eine Rechtfertigung auf *dieser* Ebene, eine intellektuelle Einsicht oder rationale Entscheidung nicht gibt: Unsere Schlüsse beruhen nicht auf dem Verstand, sondern letztlich auf Gewohnheit. Hier kommen als **vierter Schritt** die natürlichen Veranlagungen ins Spiel, die die kontingente Bedingung für das Zustandekommen der Praxis bilden: Die einfachsten induktiven Schlüsse ziehen wir ganz instinktiv; ohne dass es dafür des Verstandes oder irgendwelcher Überlegungen bedürfte. Wir können gar nicht anders, als auf die Erfahrung von regelmäßigem Zusammentreffen von Ereignissen mit der Ausbildung von bestimmten Erwartungen zu reagieren. Mithilfe des Ursache-Wirkungs-Vokabular und der Regeln werden unsere natürlichen Schlüsse dann bewert- und korrigierbar; das ist aber wie beim Regelfolgen gewissermaßen erst ein späterer Schritt: Auch beim induktiven Schließens gibt es eine Art Primat der Tat, d. h. dass das unwillkürliche, gewohnheitsmäßige Reagieren auf gleichförmige Erfahrung eine Voraussetzung bildet für die komplexere Praxis des bewussten Schließens mithilfe von Regeln und vielfältigen Begriffen.

Im **fünften Schritt** können die verschiedenen Teile zu einem neuen Bild von Induktion und Kausalität analog zum neuen Bild vom Regelfolgen zusammengesetzt werden: Auf natürlichen Veranlagungen von Menschen aufbauend, entstehen komplexe Praktiken, in denen mithilfe bestimmter Begriffe und Regeln normative Festlegungen ausgedrückt, beurteilt und angepasst werden; Gründe und Rechtfertigungen sind ein Element innerhalb bereits auf andere Weise etablierter Praktiken.

---

<sup>2</sup> EHU 4,21; Original: „What logic, what process or argument secures you against this supposition? My practice, you say, refutes my doubts. But you mistake the purport of my question. As an agent, I am quite satisfied in the point; but as a philosopher, who has some share of curiosity, I will not say scepticism, I want to learn the foundation of this inference.“ (Übs. angep.)

Auch in diesem Bild bleiben bestimmte Aspekte einer skeptischen Perspektive aufrechterhalten. Während es externe Ermöglichungsbedingungen der Praxis gibt, fehlt auch hier so etwas wie eine externe Fundierung: Es gibt keine notwendigen Beziehungen zwischen Gegenständen in der Welt, die die Anwendung der entsprechenden Begriffe quasi extern legitimieren könnten; wir wissen nichts von einer universalen Gleichförmigkeit der Natur, die garantieren könnte, dass unsere induktiven Schlüsse korrekte Ergebnisse liefern. Wer solche Sicherheiten einfordert, hat das Wesen der Praxis nicht verstanden. *Solange* sie funktioniert, funktioniert sie ohne derartige Bezüge auf eine externe Ebene.

An dieser Stelle scheint es nun allerdings einen Unterschied zum Regelfolgen zu geben: Wenn das Regelfolgen auch ohne externe Fundierung auskommen mag, so gilt das doch möglicherweise für das induktive Schließen und die Kausalurteile nicht, so könnte man behaupten. Es handelt sich um die Rechtfertigungsfrage, von der man hier befürchten könnte, dass sie sich nicht in entsprechender Weise entschärfen lässt.

## ***7.2 Rechtfertigungsfrage und Skeptizismus***

Beim Regelfolgen ist es weniger problematisch, dass es für die basalen Züge keine Rechtfertigung gibt, denn sie könnten tatsächlich ein bloßes Handeln sein, auf dessen Grundlage dann erst eine Praxis entsteht, in der es „richtig“ und „falsch“ gibt: Es ist plausibel zu sagen, dass *sie selbst nicht* in derselben Weise richtig und falsch sind. Dass sich einfache Induktionsschlüsse nicht rechtfertigen lassen, ist dagegen anscheinend eine andere Sache: Die Konklusion besteht ja dabei in einer Behauptung über die Welt – ob sie richtig ist, hängt dabei eben nicht nur von der Praxis, sondern auch von Welt ab! Entsprechend könnte die Verwendung des Ursachebegriffs als ungerechtfertigt und problematisch erscheinen: Insofern er eine materiale Inferenz enthält, darf er nur solange eingesetzt werden darf, wie auch diese Inferenz für legitim befunden wird – genau dafür hätten wir aber in diesem Szenario keine Rechtfertigung.

Das Problem lässt sich auch so formulieren: Wenn einzelne induktive Schlüsse und Kausalurteile anhand der Regeln des induktiven Schließens gerechtfertigt werden, erfordern diese Regeln selbst eine Rechtfertigung. Das ist der Fall, weil diese Regeln nicht willkürlich sein können, sondern den Anspruch haben, einen epistemischen Wert im Hinblick auf die Erkenntnis der Welt, die unabhängig von diesen Regeln ist, zu haben. Das unterscheidet sie von den Regeln, die im Rahmen der Regelfolgenproblematik diskutiert wurden: Da diese letztlich willkürlich sind, ist es unproblematisch, dass es keine externe, sondern nur interne Rechtfertigung für sie gibt.

Was ist von der Rechtfertigungsfrage zu halten, wenn sie sich auf die Regeln des induktiven Schließens anstatt auf einzelne Schlüsse bzw. Kausalurteile richtet? Ich möchte mehrere Überlegungen anführen, um die therapeutische Auflösung zu verteidigen.

### ***7.2.1 Die Verlässlichkeit der Welt als Bedingung allen Regelfolgens***

Zunächst denke ich, dass die Unterschiede zwischen dem Kausalschließen und dem Regelfolgen im Hinblick auf den Zusammenhang von Welt und Praxis kleiner sind, als sie jetzt erscheinen. Das Regelfolgen wurde anhand des Beispiels der Plusregel erläutert und deren Befolgung scheint tatsächlich kaum von bestimmten Gegebenheiten in der Welt außerhalb von uns abzuhängen – nicht umsonst gelten mathematische Wahrheiten wie  $2+2=4$  als apriorische Erkenntnisse. Viele andere Regelfolgepraktiken hängen dagegen viel stärker davon ab, dass die Welt auf eine bestimmte Weise verlässlich ist. Das habe ich bereits im ersten Kapitel beleuchtet und Wittgenstein u. a. mit folgender Erläuterung zitiert:

Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Waage zu legen und nach dem Ausschlag der Waage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, daß solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwüchsen, oder einschrumpften.<sup>3</sup>

Bei vielen Regelfolgepraktiken müssen wir uns darauf verlassen, dass die Welt sich in gewohnter Weise verhält, und wir tun das auch ohne nachzudenken – es ist daher schon seltsam zu sagen, dass wir uns „darauf verlassen“, weil wir die gegenteilige Möglichkeit gar nicht erwägen. Und letztlich gilt das auch für die scheinbar so Welt-unabhängigen Praktiken wie das Rechnen: Wenn z. B. Dinge ständig verschwänden und wieder auftauchten, wäre es viel schwieriger und vielleicht unmöglich, das Zählen und Plusrechnen als geteilte Praxis zu entwickeln, und wenn die Menschen nicht kontingenterweise ähnlich auf bestimmte Impulse reagierten, könnte sich keinerlei Rechenpraxis etablieren. Es ist dabei wichtig zu sehen, dass solcherlei „Weltbedingungen“ zu den notwendigen Bedingungen der Praxis gehören, dass man aber deshalb nicht sagen kann, dass sie in irgendeiner Weise innerhalb der Praxis Thema oder Gegenstand von Behauptungen wären: Es ist z. B. nicht so, dass jemand, der behauptet, dass ein Stück Käse 100 Gramm wiegt, damit *gleichzeitig auch* behauptet, dass der Käse sein Gewicht nicht fortwährend ändert.

Im Hinblick auf die induktive Praxis könnte man es genauso sehen: Sie unterliegt gewissen Weltbedingungen, ohne die sie nicht funktionieren würde – wäre die Natur nicht gleichförmig, könnten wir den Begriff der Ursache eben nicht anwenden. Das heißt aber auch hier nicht, dass

---

<sup>3</sup> PU 142.

wir die Gleichförmigkeit der Natur gleichsam mitbehaupten, sobald wir den Begriff anwenden, oder dass sie in unseren induktiven Schlüssen als zusätzliche, ungestützte Prämisse fungierte.

### 7.2.2 Skeptizismus bezüglich der Induktion

Wenn man nun weiter auf der Rechtfertigungsfrage insistieren will, kann man allerdings wieder an die vorhergehenden Überlegungen anschließen und sagen: Die Verlässlichkeit der Welt ist zwar Bedingung *allen* Regelfolgens, das Kausalschließen ist aber besonders problematisch, da es dabei nicht nur darum geht, richtige von falschen Anwendungen einer Regel zu unterscheiden, sondern insbesondere darum, zu *wahren Aussagen über die Welt* zu gelangen: Wenn beispielsweise aus einem gegebenen Ereignis auf seine „Wirkung“ geschlossen wird, dann ist die Schlussfolgerung nur korrekt, wenn die Wirkung *tatsächlich* eintritt. Dessen kann man aber nie sicher sein, denn hier kommt der skeptische Zweifel zum Tragen: Es könnte sein, dass sich plötzlich alles ändert. Das ist genau die Möglichkeit, die Hume nutzt, um zu zeigen, dass der Schluss aus der Vergangenheit auf die Zukunft nicht zwingend ist:

[E]s liegt kein Widerspruch darin, daß der Naturlauf wechsele und daß ein Gegenstand, der anscheinend Dingen gleicht, die wir durch Erfahrung kennengelernt haben, von andersartigen und widerstreitenden Wirkungen begleitet sei. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, daß ein Körper, der aus den Wolken fällt und in jeder anderen Hinsicht dem Schnee ähnlich ist, doch wie Salz schmeckt oder sich wie Feuer anfühlt?<sup>4</sup>

Hume schließt daraus, dass es keine demonstrative Rechtfertigung geben kann, und eine Rechtfertigung mithilfe von *probable reasoning* wäre zirkulär. Die Konsequenz ist, dass uns keine „Logik“ und kein „Verfahren der Begründung“ und gegen diese Möglichkeit einer Änderung des Naturlaufes „sichert“. Tatsächlich hätten wir aus der Vergangenheit *gar nichts gelernt*.<sup>5</sup> Aus diesen Überlegungen ergibt sich schnell die radikal-skeptizistische Position, die besagt, dass unsere Schlüsse aus der Erfahrung, weil sie ungerechtfertigt sind, auch wertlos sind: Eine Ableitung ist so gut wie jede andere und ebensogut wie ein bloßes Raten. Eine Erwartung bezüglich der Zukunft zu haben, wäre dann immer ein „Sprung im Dunkeln“ – das war Kripkes Ausdruck zur Beschreibung seiner skeptischen Konklusion.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> EHU 4, 18.

<sup>5</sup> EHU 4, 21: „In vain do you pretend to have learned the nature of bodies from your past experience. Their secret nature, and consequently all their effects and influence, may change, without any change in their sensible qualities. This happens sometimes, and with regard to some objects: Why may it not happen always, and with regard to all objects? What logic, what process or argument secures you against this supposition?“

<sup>6</sup> Kripke schreibt: „The sceptical argument, then, remains unanswered. There can be no such thing as meaning anything by any word. Each new application we make is a leap in the dark; any present intentions could be interpreted so as to accord with anything we may choose to do.“ (Kripke 1982, S. 55)

### 7.2.2 *Der therapeutische Anspruch*

Das Hume einen solchen radikalen Skeptizismus nicht vertreten will, ist ziemlich offensichtlich. Die Frage ist nun aber: *Wie* schafft er es, ihn zu umgehen?

In der *Enquiry* greift er, wie gesagt, an der betreffenden Stelle auf das Gewohnheitsprinzip als natürlichen Instinkt zurück. Damit soll klarerweise die Rechtfertigungsfrage nicht beantwortet werden, indem nun doch eine Rechtfertigung unserer Schlüsse gegeben würde. Worin besteht aber dann die Antwort auf den Skeptiker?

Hier ist es meines Erachtens nicht ausreichend, nur die Erläuterung des Gewohnheitsprinzips zu betrachten. Dies legt nämlich folgende Deutung nahe, die von vielen Hume-InterpretInnen vertreten wurde: Hume sei davon ausgegangen, dass die skeptische Frage unbeantwortbar sei, sich aber gleichsam erübrige, weil sie *praktisch* auf unsere Überzeugungen und unser Erfahrungsschließens keinen Einfluss habe: Wir kommen ohnehin nicht umhin, per Gewohnheitsprinzip unsere Überzeugungen zu bilden. Damit würde die skeptische Frage gleichsam *blockiert*: Obwohl der Skeptiker eigentlich recht hat, setzt sich das Prinzip der Einbildungskraft mit der Macht eines irrationalen Instinkts einfach durch.<sup>7</sup>

Das erste Problem mit dieser Deutung besteht darin, dass eine solche Antwort auf den Skeptiker überhaupt nicht neu, sondern altbekannt und recht langweilig wäre. Darauf machen Bell und McGinn aufmerksam: Sie meinen, die geschilderte Position könnte „not possibly be regarded as an interesting or significant response to the sceptic“:

The necessities of living dictate that we have some beliefs; the sceptic's conclusion is simply quite unliveable. This objection is [...] a commonplace in the sceptical tradition with which Hume was familiar.<sup>8</sup>

Das zweite Problem ist, dass sich im Rahmen einer solchen Konzeption die Rolle von Humes allgemeinen Regeln schwer erklären lässt: Wie ich in Abschnitt 6.1 dargestellt habe, beschreibt Hume unser induktives Schließen nicht als ein bloß automatisch ablaufendes Verhalten, sondern als regelgeleitete Praxis. Wir können darin durchaus einzelne Wirkungen der Einbildungskraft mithilfe des Verstandes ergänzen und korrigieren. Die induktive Praxis, die Hume selbst anerkennt und bewirbt, ist eine reflektierte und kritische; es ist schwer einzusehen, wie sie

---

<sup>7</sup> Eine solche Interpretation wird u. a. von Strawson vertreten. Strawson schreibt: „Hume [...] is ready to accept and to tolerate a distinction between two levels of thought: the level of philosophically critical thinking which can offer us no assurances against scepticism; and the level of everyday empirical thinking, at which the pretensions of critical thinking are completely overridden and suppressed by Nature, by an inescapable natural commitment to belief: to belief in the existence of body and in inductively based expectations.“ (P. F. Strawson 2008, S. 10) Zur Kritik davon siehe u. a. Bell & McGinn 1990.

<sup>8</sup> Bell & McGinn 1990, S. 400 f.

gleichzeitig auf fundamentaler Ebene als irrational angesehen werden könnte.<sup>9</sup> Hier wird auch deutlich, worin eigentlich das skeptische Problem besteht: Wenn wir zugestehen, dass sich aus der Unbeantwortbarkeit der Rechtfertigungsfrage bzw. aus dem skeptischen Zweifel keine skeptizistische Position ergibt, die jemand wirklich glauben und vertreten könnte, dann laufen wir ja nicht Gefahr, alle unsere Überzeugungen über die Welt aufgeben zu müssen. Was ist also das Problem? Es scheint doch wesentlich in einer *Beunruhigung* zu bestehen: Wir *müssen* zwar an die Verlässlichkeit der Induktionsschlüsse glauben, weil wir nicht anders können, denken aber gleichzeitig, dass wir eigentlich gar nicht daran glauben *sollten*. Wieso sollten wir dann aber überhaupt kritisch nachdenken und Schlüsse überprüfen? Und selbst wenn wir auch das, vom Instinkt getrieben, täten – was nicht Humes Beschreibung entspräche – müssten wir doch auch dabei eigentlich uns selbst misstrauen. Das ist offensichtlich ein therapiebedürftiger Zustand.<sup>10</sup>

Würde Hume es schaffen, den skeptischen Zweifel an der Gleichförmigkeit der Natur bzw. die Rechtfertigungsfrage therapeutisch aufzulösen, wäre das erstens interessanter als die bloße Blockadestrategie. Zweitens würde ihm das auch ermöglichen, die induktive Praxis so zu beschreiben, wie er es tut, und als eine kritische, reflektierte und damit letztlich rationale Methode zu verteidigen und anzuwenden. Es lohnt also zu untersuchen, ob sich in seinem Text weitere Ansätze zu einer solchen Auflösung finden lassen bzw. wie sich die bereits erläuterten Elemente so einsetzen lassen könnten, dass sie diese spezielle skeptische Frage entschärfen helfen.

---

<sup>9</sup> Livingston macht einen ähnlichen Punkt; vgl. Livingston 1984, S. 27. Strawson geht auf das Problem zwar ein und behauptet, dass diese Diskrepanz kein Problem darstelle; überzeugende Gründe gibt er allerdings nicht. Er schreibt: „According to Hume the naturalist, sceptical doubts are not to be met by argument. They are simply to be neglected [...] They are to be neglected because they are *idle*; powerless against the force of nature, of our naturally implanted disposition to belief. This does not mean that Reason has no part to play in relation to our beliefs concerning matters of fact and existence. It has a part to play, though a subordinate one: as Nature’s lieutenant rather than Nature’s commander. Our inescapable natural commitment is to a general frame of belief and to a general style (the inductive) of belief-formation. But within that frame and style, the requirement of Reason, that our beliefs should form a consistent and coherent whole, may be given full play. Thus, for example, though Hume did not think that a rational justification of induction in general was either necessary or possible, he could quite consistently proceed to frame ‘rules for judging of cause and effect.’ Though it is Nature which commits us to inductive belief-formation in general, it is Reason which leads us to refine and elaborate our inductive canons and procedures and, in their light, to criticize, and sometimes to reject, what in detail we find ourselves naturally inclined to believe.“ (P. F. Strawson 2008, S. 11)

<sup>10</sup> Insbesondere im *Treatise* scheint Hume selbst aus diesem Zustand nicht herauszufinden, weshalb die skeptische Interpretation auch im Hinblick auf das Buch deutlich plausibler ist als im Hinblick auf die *Enquiry*. Die entscheidende Stelle ist am Ende von „Of Scepticism with regard to the senses“ : „This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cured, but must return upon us every moment, however we may chase it away, and sometimes may seem entirely free from it. It is impossible upon any system to defend either our understanding or senses; and we but expose them farther when we endeavour to justify them in that manner. As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and in-attention alone can afford us any remedy.“ (T 1.4.2.57) Robert Fogelin verteidigt daher das Bild des radikalen Szeptikers im Bezug auf den *Treatise*, nicht aber in Bezug auf die *Enquiry*. Vgl. Fogelin 1985; eine entsprechende Unterscheidung macht Spiertz 2001.

Wie im ersten Kapitel dargestellt wurde, geht es bei der therapeutischen Methode darum, Probleme aufzulösen, indem sie als Resultate von Täuschungen, Missverständnissen oder, allgemeiner gesprochen, problematischen Denktendenzen und somit als bloße Scheinprobleme entlarvt werden. Therapeutisch ist eine solche Auflösung darüber hinaus insofern, als philosophische Scheinprobleme emotionale Beunruhigungen verursachen, die durch die Behandlung behoben werden sollen. Das von Wittgenstein eingesetzte Mittel zur Auflösung sind Praxisbeschreibungen bzw. grammatische Anmerkungen, die Übersicht und ein besseres Verständnis unserer Begriffe und Praktiken erreichen sollen. Dabei ist entscheidend, dass die Person, die dem als Scheinproblem zu entlarvenden Problem aufsitzt, der Auflösung selbst folgt bzw. die Scheinhaftigkeit selbst einsieht.

Es müsste also hier gelten, den skeptischen Zweifel selbst als Resultat von problematischen Denktendenzen zu erweisen und dafür zu sorgen, dass die Forderung nach Rechtfertigung der basalen induktiven Schlüsse nicht bloß als praktisch folgenlos abgewiesen, sondern als irrig *eingesehen werden kann*. In der Darstellung der Auflösung der Regelfolgenproblematik hat sich gezeigt, wie das konkret aussehen kann: Bestimmte unwillkürlich sich aufdrängende Vorstellungen werden von Wittgenstein kritisch untersucht, indem er verschiedene Weisen diskutiert, wie sie mit Inhalt gefüllt und so verständlich und überprüfbar gemacht werden könnten. Dabei zeigt sich, dass diese Vorstellungen viel weniger klar sind, als sie erst erschienen, und dass sie sich durch grammatische Überlegungen entschärfen lassen. Bei der skeptischen Sorge, dass die Natur ihre Gleichförmigkeit verlieren könnte und der daraus abgeleiteten Idee, dass wir beim induktiven Schließen einen zwar unvermeidlichen, aber eigentlich irrationalen „Sprung im Dunkeln“ machen, handelt es sich meines Erachtens um eine solche Vorstellung, die sich nicht einfach widerlegen und auch nicht einfach blockieren lässt, die sich aber auf eine Weise untersuchen lässt, die letztlich ihre Attraktivität untergräbt.

### ***7.2.3 Wittgensteins Gewissheiten***

An dieser Stelle ist ein weiterer Vergleich mit Überlegungen von Wittgenstein hilfreich. Passender als die Bemerkungen zum Regelfolgen sind hier allerdings Wittgensteins Gedanken in *Über Gewissheit*. Die unter diesem Titel versammelten Bemerkungen schrieb Wittgenstein in den letzten eineinhalb Jahren vor seinem Tod; sie waren von ihm nicht zur Veröffentlichung vorgesehen oder gar entsprechend zusammengestellt wie die PU.<sup>11</sup> Sie entstanden in Auseinandersetzung mit

---

<sup>11</sup> Vgl. Malcolm 1986, S. 201.

G. E. Moores Aufsätzen „A defense of common sense“ und „Proof of an external world“<sup>12</sup>, in welchen dieser eine Antwort auf die skeptische Infragestellung insbesondere der Außenwelt geben will, indem er eine Reihe von Dingen anführt, die er weiß – das meistzitierte Beispiel dessen ist: „Ich weiß, dass hier eine Hand ist“. Wittgenstein will zwar ebenfalls dem Skeptiker entgegentreten, hält Humes Strategie aber nicht für zielführend, da sie u. a. einen Missbrauch des Wissensbegriffs involviere.<sup>13</sup> Im Zuge seiner Auseinandersetzung betrachtet Wittgenstein mehrere Sätze, die wir für unbezweifelbar gewiss erachten, und dabei werden auch die Regeln und Konklusionen von induktiven Schlüssen thematisiert. Ich kann im Rahmen dieser Arbeit keine der Komplexität dieses Werks angemessene Interpretation geben;<sup>14</sup> ich möchte im Folgenden daher nur einige Aspekte hervorheben, die für die Behandlung der Induktionsproblematik bei Hume nützlich sind.

### **7.2.3.1 Die Rolle und die Bedingungen des Zweifels**

Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel.<sup>15</sup>

In vielen Bemerkungen versucht Wittgenstein herauszuarbeiten, was für eine Bedeutung ein radikales skeptisches Zweifeln – z. B. daran, dass ich zwei Hände habe – haben könnte. Er zeigt zunächst, dass bestimmte Arten von Zweifeln in *normalen* Situationen nicht verstanden würden; bereits in den PU findet sich eine solche Bemerkung in Bezug auf das Schließen aus der Erfahrung:

Wer sagte, er sei durch Angaben über Vergangenes nicht davon zu überzeugen, daß irgend etwas in Zukunft geschehen werde, – den würde ich nicht verstehen. Man könnte ihn fragen: was willst du denn hören? Was für Angaben nennst du Gründe dafür, das zu glauben? Was nennst du denn „überzeugen“? Welche Art des Überzeugens erwartest du dir? – Wenn *das* keine Gründe sind, was sind denn Gründe? – Wenn du sagst, das seien keine Gründe, so mußt du doch angeben können, was der Fall sein müßte, damit wir mit Recht sagen könnten, es seien Gründe für unsre Annahme vorhanden.<sup>16</sup>

Es geht dabei nicht nur darum, dass wir bestimmte Annahmen praktisch, d. h. im täglichen Leben, nicht bezweifeln können. Der skeptische Zweifel ist ein Zweifel *hinter* diesen praktischen Zweifeln.<sup>17</sup> In vielen Bemerkungen will Wittgenstein zeigen, dass auch ein *unpraktischer*, d. h.

---

<sup>12</sup> Erstmals publiziert in 1925 und 1939, wiederabgedruckt als G. E. Moore 1959a und G. E. Moore 1959b.

<sup>13</sup> Vgl. ÜG 6.

<sup>14</sup> Seit einigen Jahren wird dieser Text kontrovers diskutiert; es gibt mehrere Monographien zum Thema, siehe z. B. Stroll 1994; Conway 1989; McGinn 1989; Kober 1993; Moyal-Sharrock 2007; in einem Sammelband von 2005 werden sog. Bezugssystem-Lesarten (*framework readings*) von transzendentalen, epistemischen und therapeutischen Lesarten unterschieden, siehe Moyal-Sharrock & Brenner 2005.

<sup>15</sup> ÜG 450.

<sup>16</sup> PU 481.

<sup>17</sup> In ÜG 19 schreibt Wittgenstein mit Bezug auf den Außenweltskeptizismus: „Die Aussage ‚Ich weiß, daß hier eine Hand ist‘ kann man also so fortsetzen, ‚es ist nämlich meine Hand, auf die ich schaue‘. Dann wird ein

philosophischer Zweifel einen bestimmten Kontext, eine bestimmte Umgebung braucht, um verständlich zu sein.<sup>18</sup> Der Weg, den radikalen Zweifel als fehlgeleitet zu entlarven, besteht darin aufzuzeigen, wie sehr die Bedeutung unserer Wörter und die Möglichkeit unserer Sprachspiele davon abhängen, dass wir manche Sätze als sicher akzeptieren. Wittgenstein verweist u. a. auf Lehrsituationen: Wenn Schüler an allem zweifelten, könnten sie gar keine Praktiken erlernen.

Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben.<sup>19</sup>

Wir lehren das Kind „Das ist deine Hand“, nicht „Das ist vielleicht (oder ‚wahrscheinlich‘) deine Hand.“ So lernt das Kind die unzähligen Sprachspiele, die sich mit seiner Hand beschäftigen. Eine Untersuchung der Frage, ‚ob dies wirklich eine Hand sei‘ kommt ihm gar nicht unter.<sup>20</sup>

Sprache und Verständigung funktionieren nur, wenn manche basalen Dinge – letztlich handelt es sich dabei um Anwendungen von Wörtern auf die Welt nach Regeln, die mit Sätzen beschrieben werden können – innerhalb des Sprachspiels feststehen.

Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen.

D. h.: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe.<sup>21</sup>

Die Wahrheit gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserem Bezugssystem.<sup>22</sup>

Wer keiner Tatsache gewiß ist, der kann auch des Sinnes seiner Worte nicht gewiß sein.<sup>23</sup>

Das wirkt sich auch auf die Möglichkeiten sinnvollen Zweifelns aus:

Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns setzt schon die Gewißheit voraus.<sup>24</sup>

Zweifelndes und nichtzweifelndes Benehmen. Es gibt das erste nur, wenn es das zweite gibt.<sup>25</sup>

---

vernünftiger Mensch nicht zweifeln, daß ich's weiß. – Auch der Idealist nicht; sondern er wird sagen, um den praktischen Zweifel, der beseitigt ist, habe es sich ihm nicht gehandelt, es gebe aber noch einen Zweifel *hinter* diesem. – Daß dies eine *Täuschung* ist, muß auf andre Weise gezeigt werden.“

<sup>18</sup> Das meint auch Michael Williams in Bezug auf ÜG 19 (siehe vorige Fußnote): „The first phase of the argument ended with the sceptic or idealist denying any concern with ‚practical‘ doubt. We now see that talk of non-practical doubt is dangerously equivocal. Of course, philosophical questions may be ‚impractical‘ in that, to consider them, we must set aside pursuits like making a living or cooking dinner. That is, a philosophical question may be purely theoretical. But no question is ‚impractical‘ in the sense of ‚intelligible in abstraction from all particular practices of enquiry.‘“ (M. Williams 2004)

<sup>19</sup> ÜG 160.

<sup>20</sup> ÜG 374; siehe auch ÜG 472, 476.

<sup>21</sup> ÜG 80-81.

<sup>22</sup> ÜG 83.

<sup>23</sup> ÜG 114.

<sup>24</sup> ÜG 115.

<sup>25</sup> ÜG 354., siehe auch 154.

Eine genauere Untersuchung der Möglichkeit des Zweifels macht außerdem klar, dass es eine besondere und auch komplexe Tätigkeit ist: Einfach zu behaupten, dass man etwas bezweifelt, erscheint leer, sofern man nicht bereit ist, Gründe vorzutragen und sich in eine kritische Auseinandersetzung zu begeben<sup>26</sup>; genau eine solche findet aber immer innerhalb eines Systems von Überzeugungen statt. Wittgenstein schreibt:

Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dieses System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente.<sup>27</sup>

Prüft jemand je, ob dieser Tisch hier stehenbleibt, wenn niemand auf ihn achtgibt?  
Wir prüfen die Geschichte Napoleons, aber nicht, ob alle Berichte über ihn auf Sinnestrug, Schwindel u. dergl. beruhen. Ja, wenn wir überhaupt prüfen, setzen wir damit schon etwas voraus, was nicht geprüft wird.<sup>28</sup>

Das System, das akzeptiert werden muss, bevor sinnvolle Urteile über die Welt möglich sind, lässt sich mithilfe von Sätzen beschreiben, und Wittgenstein identifiziert die Aussagen, von denen Moore sagt, er wisse sie, als solche Sätze.<sup>29</sup> Das „Gesetz der Induktion“ und das Verlassen auf die Gleichförmigkeit der Natur gehören dazu.<sup>30</sup>

Es ist allerdings wichtig zu sehen, dass Wittgenstein nicht glaubt, es ließe sich eine fixe Liste solcher Sätze aufstellen, die dann für immer und in jeder Situation dem Zweifel enthoben wären.<sup>31</sup> Stattdessen geht es auch hier um die Verwendung: Gewiss sind diejenigen Sätze, die wir in einem bestimmten Spiel als solche behandeln.

### **7.2.3.2 Regeln**

An anderen Stellen beschreibt Wittgenstein die Sätze, die solcherlei in einem Sprachspiel feststehende Gewissheiten ausdrücken, als *Regeln*: Entsprechend dem in Kapitel 1 und 2 entwickelten Verständnis von Regeln handelt es sich also um Sätze, die Handlungen von Personen in einer bestimmten Weise beschreiben, nämlich als Teil einer Praxis, innerhalb deren

---

<sup>26</sup> „Braucht man zum Zweifeln nicht Gründe?“ (ÜG 122)

<sup>27</sup> ÜG 105.

<sup>28</sup> ÜG 163.

<sup>29</sup> Siehe ÜG 95, 96, 137, 138.

<sup>30</sup> Vgl. ÜG 167: „Denk an chemische Untersuchungen. Laviosier macht Experiment mit Stoffen in seinem Laboratorium und schließt nun, daß bei der Verbrennung dies und jenes geschehe. Er sagt nicht, daß es ja ein andermal anders zugehen könne. Er ergreift ein bestimmtes Weltbild, ja, er hat es natürlich nicht erfunden, sondern als Kind gelernt. Ich sage Weltbild und nicht Hypothese, weil es die selbstverständliche Grundlage seiner Forschung ist und als solche auch nicht ausgesprochen wird.“

<sup>31</sup> Eine solche ‚fundamentalistischen‘ Interpretation wurde z. B. von Stroll ausgearbeitet und u. a. von Michael Williams und von Minar kritisiert, siehe Stroll 1994; M. Williams 2005; Minar 2005; vgl. ÜG 519.

sie bewertet und mit anderen in Beziehung gesetzt werden können. Sie werden dadurch im Raum der Gründe verortet. Die Regeln kommen in der Praxis oft nicht explizit vor.

Die Sätze, die das Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.<sup>32</sup>

Wittgenstein kontrastiert solche Sätze, die wir – wenn sie ausgesprochen werden, was im normalen Verlauf der Praxis gar nicht der Fall ist – für unbezweifelbar halten, mit „Erfahrungssätzen“, die innerhalb der Praxis geprüft und ggf. verworfen werden können. Dabei verwendet er auch die bekannt gewordene Metapher des „Flussbetts“ und macht damit deutlich, dass es sich ändern kann, welche Sätze als Erfahrungssätze, welche als Regeln fungieren.

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.

[D]er gleiche Satz [kann] einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden [...].<sup>33</sup>

### **7.2.3.3 Unbegründete Handlungen**

Bei der Diskussion des Regelfolgens in den PU hatte Wittgenstein darauf hingewiesen, dass sich zwar für einzelne Regelanwendungen Begründungen und Rechtfertigungen geben lassen, dass diese aber nur in weiteren Aussagen bestehen, für die man wiederum Rechtfertigung verlangen könnte, die dann aber nicht mehr gegeben werden kann. Am Ende stehen *Handlungen*, die wir vollziehen, ohne sie begründen zu können.<sup>34</sup>

„Wie kann ich einer Regel folgen?“ – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich so nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: „So handle ich eben.“<sup>35</sup>

In *Über Gewissheit* macht Wittgenstein ganz ähnliche Bemerkungen auch in Bezug auf Erfahrungsurteile: Sie lassen sich nicht letztgültig rechtfertigen, und zwar weil sie in ganz ähnlicher Weise letztlich auf koordinierten Handlungen beruhen, die nicht weiter begründet werden können.

„Ein Erfahrungssatz läßt sich *prüfen*“ (sagen wir). Aber wie? und wodurch?

---

<sup>32</sup> ÜG 95, siehe auch 96 ff., 308 f., 318 ff.

<sup>33</sup> ÜG 96, 98.

<sup>34</sup> Zu sagen, sie stünden „am Ende“, ist eigentlich komisch: sie stehen am Ende der Rechtfertigungskette, gleichzeitig aber gewissermaßen am Anfang des Sprachspiels.

<sup>35</sup> PU 217.

Was *gilt* als seine Prüfung? – „Aber ist dies eine ausreichende Prüfung? Und, wenn ja, muß sie nicht in der Logik als solche erkannt werden?“ – Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise.<sup>36</sup>

Das ganze System von Überzeugungen und Rechtfertigungsstandards beruht damit nicht auf irgendwie als sicher geglaubten oder gewussten Sätzen, sondern auf bestimmten basalen *Handlungen*.

Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.<sup>37</sup>

Wittgenstein meint außerdem, dass das für das „physische Spiel“, in dem also empirische Urteile über die Welt getroffen werden, ebenso gilt wie für das „arithmetische Spiel“.<sup>38</sup> Dass wir aus der Erfahrung auf zukünftige Ereignisse schließen und dementsprechend handeln, scheint in ähnlicher Weise „am Grunde eines Sprachspiels“ zu liegen: Wittgenstein macht darauf aufmerksam, dass es sich nicht um ein absichtliches Schließen nach einem Prinzip handelt.<sup>39</sup> Wie Hume zieht er eine Parallele zu dem Erfahrungslernen von Tieren:

Das Eichhörnchen schließt nicht durch Induktion, daß es im nächsten Winter Vorräte brauchen wird. Und ebensowenig brauchen wir ein Gesetz der Induktion, um unsere Handlungen und Vorhersagen zu rechtfertigen.<sup>40</sup>

#### **7.2.3.4 Natürliche Gewissheiten**

Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut.<sup>41</sup>

In mehreren Bemerkungen hebt Wittgenstein eine gewisse Natürlichkeit, Instinkthaftigkeit und Animalität von Handlungen und auch wieder von bestimmten Überzeugungen bzw. „Sicherheiten“ hervor:

Ich möchte nun diese Sicherheit [bezüglich der Existenz von Gegenständen in der direkten Umgebung] nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht.)

Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> ÜG 109-110.

<sup>37</sup> ÜG 204; siehe auch 192.

<sup>38</sup> Vgl. ÜG 446-449.

<sup>39</sup> Siehe ÜG 135.

<sup>40</sup> ÜG 287.

<sup>41</sup> ÜG 475.

Diese Sicherheiten sind einem typischerweise nicht als Überzeugungen bewusst und sie werden nicht als solche thematisiert, sondern sie *zeigen* sich im Handeln: Die sie ausdrückenden Sätze sind damit letztlich Beschreibungen der unbegründeten Handlungsweisen im Sinne von Praxisbeschreibungen. Es ist also nicht so, dass die Handlungen die betreffenden Sicherheiten in irgendeinem substantiellen Sinne *voraussetzen*. Wittgenstein schreibt.

Warum überzeuge ich mich nicht davon, daß ich noch zwei Füße habe, wenn ich mich von dem Sessel erheben will? Es gibt kein warum. Ich tue es einfach nicht. So handle ich.<sup>43</sup>

Mein Leben zeigt, daß ich weiß oder sicher bin, daß dort ein Sessel steht, eine Tür ist usw. Ich sage meinem Freunde z. B. „Nimm den Sessel dort“, „Mach die Tür zu“, etc., etc.<sup>44</sup>

In den PU beschreibt Wittgenstein auch die Ähnlichkeit dieser basalen Sicherheiten mit natürlichen Gefühlsreaktionen. Das Thema ist dabei interessanterweise der „Glaube an die Gleichförmigkeit des Geschehens“:

Die Natur des Glaubens an die Gleichförmigkeit des Geschehens wird vielleicht am klarsten im Falle, in dem wir Furcht vor dem Erwarteten empfinden. Nichts könnte mich dazu bewegen, meine Hand in die Flamme zu stecken, – obwohl ich mich doch *nur in der Vergangenheit* verbrannt habe.<sup>45</sup>

Der Glaube, daß mich das Feuer brennen wird, ist von der Art der Furcht, daß es mich brennen wird.<sup>46</sup>

Daß mich das Feuer brennen wird, wenn ich die Hand hineinstecke: das ist Sicherheit. D.h., da sehen wir, was Sicherheit bedeutet. (Nicht nur, was das Wort „Sicherheit“ bedeutet, sondern auch, was es mit ihr auf sich hat.)<sup>47</sup>

### **7.2.3.5 Ursachen statt Gründe**

Dass solche Sicherheiten auf Instinkte und natürliche Reaktionen zurückgehen, heißt auch, dass sie besser mithilfe der Angabe von Ursachen denn mithilfe der Angabe von Gründen erklärt bzw. beschrieben werden sollten. In *Über Gewissheit* setzt Wittgenstein in mehreren Bemerkungen diese Begriffe einander entgegen.

So habe ich urteilen gelernt; *das* als Urteil kennengelernt.

Aber ist es nicht die Erfahrung, die uns lehrt, so zu urteilen, d. h., daß es richtig ist, so zu urteilen? Aber wie *lehrt's* uns die Erfahrung? *Wir* mögen es aus ihr entnehmen, aber die Erfahrung rät uns nicht, etwas aus ihr zu entnehmen. Ist sie der *Grund*, daß wir so

---

<sup>42</sup> ÜG 358-359.

<sup>43</sup> ÜG 148.

<sup>44</sup> ÜG 7.

<sup>45</sup> PU 472.

<sup>46</sup> PU 473.

<sup>47</sup> PU 474.

urteilen (und nicht bloß die Ursache), so haben wir nicht wieder einen Grund dafür, dies als Grund anzusehen.

Nein, die Erfahrung ist nicht der Grund für unser Urteilsspiel. Und auch nicht sein ausgezeichneter Erfolg.<sup>48</sup>

Welchen Grund habe ich jetzt, da ich meine Zehen nicht sehe, anzunehmen, daß ich fünf Zehen an jedem Fuß habe?

Ist es richtig zu sagen, der Grund sei der, daß frühere Erfahrung mich immer das gelehrt hat? Bin ich früherer Erfahrung sicherer als dessen, daß ich zehn Zehen habe?

Jene frühere Erfahrung mag wohl die *Ursache* meiner gegenwärtigen Sicherheit sein; aber ist sie ihr Grund?<sup>49</sup>

In den PU erläutert Wittgenstein einen ähnlichen Punkt, indem er zwei Erklärungsebenen unterscheidet: *innerhalb* des Sprachspiels gelten manche Dinge als Gründe; aber dass das so ist und welche Dinge das jeweils sind, das sind selbst Tatsachen, die anhand von Ursachen erklärt werden. Wittgenstein schreibt:

Was für einen Grund habe ich, anzunehmen, daß mein Finger, wenn er den Tisch berührt, einen Widerstand spüren wird? Was für einen Grund, zu glauben, daß dieser Bleistift sich nicht schmerzlos durch meine Hand wird stecken lassen? - Wenn ich dies frage, melden sich hundert Gründe, die einander kaum zu Wort kommen lassen wollen. „Ich habe es doch selbst unzählige Male erfahren; und ebenso oft von ähnlichen Erfahrungen gehört; wenn es nicht wäre, würde ....; etc.“

Die Frage „Aus welchen Gründen glaubst du das?“ könnte bedeuten; „Aus welchen Gründen leitest du das jetzt ab (hast du es jetzt abgeleitet)?“ Aber auch: „Welche Gründe kannst du mir nachträglich für diese Annahme angeben?“

Man könnte also unter „Gründen“ zu einer Meinung tatsächlich nur das verstehen, was Einer sich vorgesagt hat, ehe er zu der Meinung kam. Die Rechnung, die er tatsächlich ausgeführt hat. Wenn man nun fragte: Wie *kann* aber frühere Erfahrung ein Grund zur Annahme sein, es werde später das und das eintreffen? – so ist die Antwort: Welchen allgemeinen Begriff vom Grund zu solch einer Annahme haben wir denn? Diese Art Angabe über die Vergangenheit nennen wir eben Grund zur Annahme, es werde das in Zukunft geschehen. – Und wenn man sich wundert, daß wir ein solches Spiel spielen, dann berufe ich mich auf die *Wirkung* einer vergangenen Erfahrung (darauf, daß ein gebranntes Kind das Feuer fürchtet).<sup>50</sup>

An dieser Stelle ist es hilfreich, sich an die Überlegungen zum Konstruktivismusvorwurf im ersten Kapitel zurückzuerinnern: Auch hier geht es um den Hinweis Wittgensteins, dass sich unsere Sprachspiele nicht gleichsam an die Welt ankoppeln lassen, nicht anhand von Tatsachen in der Welt zu rechtfertigen sind, gleichzeitig aber natürlich von der Welt in bestimmten Hinsichten abhängen.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> ÜG 129-131.

<sup>49</sup> ÜG 429.

<sup>50</sup> PU 478-480.

<sup>51</sup> Vgl. ÜG 215, 614 ff.

### 7.2.3.6 Die Witz- und Folgenlosigkeit des skeptischen Zweifels.

Wittgenstein versucht auch, sich die Möglichkeit einer Änderung aller als sicher geglaubten Dinge vorzustellen – so ähnlich ließe sich auch das skeptizistische Szenario ausmalen, wonach die Gleichförmigkeit der Natur plötzlich abbricht:

Wie, wenn etwas wirklich Unerhörtes geschähe? Wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten. Hatte ich nun recht, als ich vor all diesen Geschehnissen sagte „Ich weiß, daß das ein Haus ist“ etc., oder einfach „Das ist ein Haus“, etc.?

Diese Aussage erschien mir als fundamental; wenn das falsch ist, was ist noch ‚wahr‘ und ‚falsch‘?<sup>52</sup>

Meines Erachtens soll hier veranschaulicht werden, dass die Möglichkeit einer radikalen Änderung der Welt auf unsere tatsächliche Praxis gar keinen Einfluss haben kann: Wenn „etwas wirklich Unerhörtes“ geschähe, würden alle unsere Weisen, mit der Welt umzugehen, sich ändern bzw. sinnlos werden; es gibt aber kein Mittel, dieser Möglichkeit praktisch Rechnung zu tragen. Mehr noch: Die Bedeutung unserer Wörter und der Sinn unserer Urteile hängt davon ab, was für Sprachspiele wir *jetzt* spielen – und in diesen gelten manche Dinge als sicher; wenn diese sich ändern würden, hätte das (möglicherweise<sup>53</sup>) zur Folge, dass die Sprachspiele nicht mehr gespielt werden könnten, aber nicht, dass unsere jetzigen Überzeugungen „falsch“ würden oder wir sie im Nachhinein als „Irrtümer“ bezeichnen würden – diese Begriffe sind ja ebenfalls Teil der gegenwärtigen Praxis.<sup>54</sup>

Auf die praktische Irrelevanz der skeptischen Zweifel weist Wittgenstein noch in folgenden Bemerkungen hin:

Warum ist es mir nicht möglich, daran zu zweifeln, daß ich nie auf dem Mond war?  
Und wie könnte ich versuchen, es zu tun?  
Vor allem schiene mir die Annahme, vielleicht sei ich doch dort gewesen, *mißig*. Nichts würde daraus folgen, daraus erklärt werden. Sie hinge mit nichts in meinem Leben zusammen.<sup>55</sup>

Ein Schüler und ein Lehrer. Der Schüler läßt sich nichts erklären, denn er unterbricht (den Lehrer) fortwährend mit Zweifeln, z. B. an der Existenz der Dinge, der Bedeutung

---

<sup>52</sup> ÜG 513-514.

<sup>53</sup> Wittgenstein überlegt auch, ob nicht manche Sprachspiele weitergeführt werden könnten, „auch wenn die Tatsachen noch so sehr bocken“: siehe ÜG 616-619.

<sup>54</sup> Siehe z. B. ÜG 138: Wenn man ernsthaft erwägt, ob sich vielleicht alle Menschen bezüglich allgemein geglaubter Tatsachen (wie der, dass die Erde in den letzten 100 Jahren existiert hat) irren, „so ändert das die Rolle, die ‚Irrtum‘ und ‚Wahrheit‘ in unserm Leben spielen.“

<sup>55</sup> ÜG 117.

der Wörter, etc. Der Lehrer sagt: „Unterbrich nicht mehr und tu, was ich dir sage; deine Zweifel haben jetzt noch gar keinen Sinn.“

Oder denk dir, der Schüler bezweifelte die Geschichte (und alles, was mit ihr zusammenhängt), ja auch, ob die Erde vor 100 Jahren überhaupt existiert habe.

Da ist mir, als wäre dieser Zweifel hohl. Aber ist es dann nicht auch der *Glaube* an die Geschichte? Nein; dieser hängt mit so vielem zusammen.<sup>56</sup>

Der Zweifel kann gleichsam innerhalb unserer Praxis, innerhalb unseres Lebens nirgendwo wirklich angreifen: Er erscheint wie „der Knopf, der aussah, als könnte man mit ihm etwas an der Maschine einstellen“, der sich aber als „bloßes Zierat“ erweist, „mit dem Mechanismus garnicht verbunden“ – dieses Bild benutzt Wittgenstein in den PU, um darauf hinzuweisen, dass die Annahme eines Irrtums im Privatsprachen-Gedankenexperiment „nur ein Schein war“.<sup>57</sup> Weil der Zweifel in diesem Sinne ‚leer läuft‘, erscheint er „hohl“. Dasselbe gilt für den Zweifel an der Berechtigung von Induktionsschlüssen:

Denk dir, der Schüler fragte wirklich: „Und ist ein Tisch auch da, wenn ich mich umdrehe; und auch, wenn ihn *niemand* sieht?“ Soll da der Lehrer ihn beruhigen und sagen „Freilich ist er da“ –  
Vielleicht wird der Lehrer ein bißchen ungeduldig werden, sich aber denken, der Schüler werde sich solche Fragen schon abgewöhnen.

D. h. der Lehrer wird empfinden, dies sei eigentlich keine berechtigte Frage.  
Und gleichermaßen, wenn der Schüler die Gesetzlichkeit der Natur, also die Berechtigung zu Induktionsschlüssen, anzweifelte. – Der Lehrer würde empfinden, daß das ihn und den Schüler nur aufhält, daß er dadurch im Lernen nur steckenbliebe und nicht weiterkäme. – Und er hätte recht. Es wäre, als sollte jemand nach einem Gegenstand im Zimmer suchen; er öffnet eine Lade und sieht ihn nicht darin; da schließt er sie wieder, wartet und öffnet sie wieder, um zu sehen, ob er jetzt nicht etwa darin sei, und so fährt er fort. Er hat noch nicht suchen gelernt. Und so hat jener Schüler noch nicht fragen gelernt. Nicht das Spiel gelernt, *das* wir ihn lehren wollen.<sup>58</sup>

### 7.2.3.7 Die Entschärfung der skeptischen Frage in *Über Gewissheit*

Wittgenstein liefert in *Über Gewissheit* keine konstruktive Antwort auf die skeptische Frage: Er zeigt nicht, dass das, was wir im Alltag als sicher akzeptieren, gegen jeden Zweifel gerechtfertigt

---

<sup>56</sup> ÜG 310-312. Wittgenstein stellt direkt im Anschluss klar, dass mit der letzten Bemerkung keine kohärentistische These ausgedrückt werden soll: dass das Geglaubte mit so vielem zusammenhängt, innerhalb eines Systems von Überzeugungen auftritt, ist nicht Grund oder Ursache der Tatsache, sondern es ist eben dasselbe System, innerhalb dessen das Geglaubte seinen Sinn erhält und auch die Aussage, dass wir etwas glauben.

<sup>57</sup> PU 270 lautet: „Denken wir uns nun eine Verwendung des Eintragens des Zeichens ‚E‘ in mein Tagebuch. Ich mache folgende Erfahrung: Wenn immer ich eine bestimmte Empfindung habe, zeigt mir ein Manometer, daß mein Blutdruck steigt. So werde ich in den Stand gesetzt, ein Steigen meines Blutdrucks ohne Zuhilfenahme eines Apparats anzusagen. Dies ist ein nützliches Ergebnis. Und nun scheint es hier ganz gleichgültig zu sein, ob ich die Empfindung *richtig* wiedererkannt habe oder nicht. Nehmen wir an, ich irre mich beständig bei ihrer Identifizierung, so macht es garnichts. Und das zeigt schon, daß die Annahme dieses Irrtums nur ein Schein war. (Wir drehten, gleichsam, an einem Knopf, der aussah, als könnte man mit ihm etwas an der Maschine einstellen; aber er war ein bloßes Zierat, mit dem Mechanismus garnicht verbunden.)“

<sup>58</sup> ÜG 314-315. Siehe außerdem ÜG 450.

werden kann. Wittgensteins Strategie besteht aber auch nicht darin, die skeptische Frage als sinnlos zu *erweisen*. Wenn man davon ausgeht, dass solche Beweise Wittgensteins Ziel sind, fordert man gerade dadurch den Skeptiker heraus: Um zu zeigen, dass der skeptische Zweifel sinnlos ist, müsste man auf fixe Sprachregeln Bezug nehmen, die Sinn und Unsinn festlegen. Auch benötigte man eine Art Außenblick auf die Gesamtheit unserer Praktiken, von dem aus ersichtlich wäre, dass die skeptische Position darin keinen Platz hat. Diese Dialektik hat Edward Minar aufgezeigt:

[W]e expect to find something along the lines of an account of certainty that will accurately capture the ‚grammar‘ of our practices of inquiry. This account will, we anticipate, demonstrate the nonsense of the sceptic’s global demand for justification of such practices by explaining what makes them possible and then showing that as a condition of their possibility, they do not stand in need of the kind of grounding the skeptic seeks.

Here, in Wittgenstein’s eyes, we have *begun* by looking for the wrong thing. We have sought to unearth the hidden structure of justification which would reveal where the grounds and limits of knowledge really lie. [...]

When we suspect that the sceptic has simply mistaken the *real* structure of empirical propositions – when we read *On Certainty* with the insistence that this kind of refutation of the sceptic must be available – we prematurely concede the possibility and availability of a point of view from which our practices can be surveyed with detachment. From this position, the sceptic’s questions cannot help but seem natural.<sup>59</sup>

Viele Bemerkungen Wittgensteins können leicht so verstanden werden, als sollten sie so dazu dienen, den Skeptiker des Missbrauchs von Wörtern zu überführen. Aber das gelingt nicht: wenn man bestimmte Sätze als unbezweifelbar heraushebt, können sie natürlich bezweifelt werden; und wenn man bestimmte Handlungen als unbegründet darstellt, kann genau das die skeptische Sorge befeuern. Wenn man behauptet, man müsse erst ein System von Überzeugungen haben, bevor man überhaupt prüfen und zweifeln könne, kann der Skeptiker antworten, dass das ganze System willkürlich und dogmatisch sei. Wenn man eine Praxis beschreibt als eine, bei der erst auf höherer Stufe Rechtfertigung ins Spiel kommt, kann der Skeptiker das bewerten als eine bloße Affirmation, dass wir eben tun, was wir tun.<sup>60</sup> Dass skeptische Zweifel praktisch folgenlos sind, wurde bereits weiter oben als unzureichende Antwort charakterisiert, da damit die Beunruhigung nicht aufgehoben wird.

Was ist aber dann das Ziel von Wittgensteins Bemerkungen? Meines Erachtens geht es darum, uns durch sorgfältige Beschreibung unserer Sprachspiele deutlich zu machen, wie abwegig, wie

---

<sup>59</sup> Minar 2005, S. 254 f.

<sup>60</sup> Solche Einwände werden auch von Minar gegen Stroll und McGinn vorgebracht; er schreibt z. B.: “[According to McGinn’s account, the] special role of hinge propositions guarantees that for them questions of justification do not arise; we are supposed to see this on the basis of ‚naturalistic‘ descriptions of their actual workings. But once particular propositional items have been brought into focus, the sceptic will find that their not being held up for questioning is a mere fact about what we do, and diagnose an appeal to this fact as a sign of dogmatism.” (Minar 2005, S. 258); ebenfalls ähnlich argumentiert Michael Williams in M. Williams 2004, S. 83 f..

seltsam, wie fern von unseren alltäglichen Praktiken des Urteilens und Handelns die skeptische Perspektive ist. Alle unsere Überzeugungen in Frage zu stellen, ist nicht etwas, das als *unmöglich* erwiesen würde – etwa mit der Begründung, dass wir aus natürlichen Anlagen heraus nicht umhin können, bestimmte Dinge zu glauben, oder mit der Begründung, dass alles Zweifeln einen Hintergrund von Überzeugungen voraussetzt – sondern es wird im Gegensatz dazu gezeigt, dass wir gar kein klares Verständnis davon haben, was es überhaupt *hieß*, alle unsere Überzeugungen in Frage zu stellen. Wir wissen gar nicht, wie so etwas aussähe – bilden uns aber ein, dass wir eine klare Vorstellung davon hätten; und genau darin manifestiert sich eine problematische Denktendenz.<sup>61</sup>

Innerhalb unseres Lebens hängen das Aufstellen und Prüfen von empirischen Behauptungen so mit den Begriffe von Wahrheit, Falschheit und Irrtum ebenso wie mit den Aktivitäten des Wahrnehmens und Handelns in der empirischen Welt zusammen, dass sich keiner der betreffenden Begriffe und Behauptungen isoliert von den anderen oder isoliert vom ständigen Kontakt mit einer Welt, auf die man sich verlässt, lernen und anwenden lässt. Will man solche Praktiken wie die, aus gleichförmiger Erfahrung per Induktion auf die Zukunft zu schließen, angreifen, so läuft das letztlich darauf hinaus, die *ganze Lebensform* anzugreifen – ein Gewebe aus Tätigkeiten, Sprachspielen und Überzeugungen. Ein solcher Angriff erscheint einerseits hohl, weil er nichts leistet, als ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit zu erzeugen, aber keine weiteren Folgen hat. Er erscheint zweitens selbst unbegründet: Eine Lebensform im Ganzen gesehen ist keine einzelne Überzeugung, für die man innerhalb eines Systems gewöhnlichermaßen eine Rechtfertigung fordern würde. Warum sollte die ganze Weise, wie wir denken, urteilen, sprechen und leben, eine Rechtfertigung erfordern? Die skeptische Infragestellung erfordert letztlich eine Art Außenperspektive, von der aus man behaupten könnte, dass die Gesamtheit unserer Praktiken irgendwie nicht in der richtigen Weise mit der Welt in Verbindung steht und daher problematisch sei. Wittgenstein versucht in *Über Gewissheit* mühevoll einsichtig zu machen, dass die Vorstellung einer solchen Außenperspektive eine Täuschung ist.<sup>62</sup> Wir sind immer innerhalb unserer Praktiken, und seine Bemerkungen erinnern uns daran.

---

<sup>61</sup> Michael Williams sagt etwas Ähnliches: „Wittgenstein conspicuously declines to offer a quick-and-dirty refutation. He does not argue (as we might have expected) that, since the possibility of resolving doubts belongs to our language-game as one of its essential features, sceptical or philosophical doubt is an obvious non-starter. Instead, he suggests that we ask what a sceptical doubt would amount to, warning us not to assume that we already know. His intent is clear: the peculiar character of philosophical doubt is not a refutation of scepticism, but it is an invitation to pursue a diagnostic enquiry.“ (M. Williams 2004, S. 84)

<sup>62</sup> Diese Idee ist ein wesentliches Element der therapeutischen Interpretationen der wittgensteinschen Spätphilosophie, die u. a. im Band „The New Wittgenstein“ versammelt wurden. Vgl. Crary 2000, S. 3 f.

Wittgenstein zeigt so meines Erachtens, wie weitreichend und gleichzeitig wie unklar und unbegründet der skeptische Zweifel eigentlich ist, der erst so einfach, naheliegend und unwiderlegbar erschien. Der Zweifel wird damit nicht in einem klassischen Sinne zurückgewiesen oder als sinnlos erwiesen, sondern vielmehr therapeutisch entschärft.<sup>63</sup> Die Auseinandersetzung mit ihm und die Beschreibung der verschiedenen Aspekte unserer Praktiken hat allerdings auch einen Einfluss auf unser Verständnis dieser Praktiken.

Wie bei der Untersuchung des Regelfolgens bleiben bestimmte Aspekte einer skeptischen Perspektive erhalten: Wenn es keine Außenperspektive gibt, gibt es auch keinen Standpunkt, von dem aus wir die Gesamtheit unsere Praktiken als *richtig* beurteilen könnten. Der Realismus ist ebenso schlecht dran wie der Skeptizismus oder der Idealismus. Wir müssen einsehen, dass es keine letztgültige Rechtfertigung unserer Aussagen gibt; dass wir keine Garantie dafür haben, dass unsere Praktiken immer weiter so funktionieren werden; dass unser Leben wesentlich davon geprägt ist, dass wir bestimmte natürliche Reaktionen zeigen, die wir mit nichtmenschlichen Tieren teilen; dass wir oft handeln, ohne dafür Gründe zu haben; usw. An dieser Stelle entsteht wieder die Tendenz zu glauben, dass nun letztlich eine Art Konstruktivismus oder Sprachidealismus vertreten würde, aber das wäre ein weiteres Missverständnis. Die Welt ist kein Gegenstand, den wir irgendwie der Gesamtheit unserer Praktiken entgegenhalten könnten, um Übereinstimmung, Nichtübereinstimmung oder Unabhängigkeit zu behaupten. Die Welt ist immer das, was wir innerhalb unserer Praktiken darunter verstehen: die Gegenstände, die wir benennen, die Eigenschaften, die wir zuschreiben, die Tatsachen, die wir behaupten, usw.

Ebenso verschwindet der vermeintliche Gegensatz zwischen natürlichen, instinkthaften Einstellungen und Handlungen einerseits und einer kritischen, reflektierenden Vernunft andererseits. Aus Wittgensteins Untersuchung wird klar, dass die Vernunft selbst ein Stück weit das Funktionieren der natürlichen Instinkte voraussetzt: D. h. dass dieser Begriff bzw. die Eigenschaft der „Vernünftigkeit“ wie alles andere auch innerhalb unserer Praktiken erst ihren Sinn erhalten.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Minar meint: „The anticipated result is that the sceptic will no longer find his questions natural or mandatory.“ (Minar 2005, S. 254)

<sup>64</sup> Vgl. ÜG 218-220: „Kann ich für einen Augenblick glauben, ich sei je in der Stratosphäre gewesen? Nein. So weiß ich das Gegenteil, – wie Moore? // Es kann für mich, als vernünftigen Menschen, kein Zweifel darüber bestehen. – Das ist es eben. – // Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*.“

### 7.3 Die Auflösung der Induktionsproblematik bei Hume

Offensichtlich kann Hume nicht zugeschrieben werden, dass er in seinen Überlegungen zu Kausalität und Induktion eine dem entsprechende Entschärfung der Rechtfertigungsfrage durchführt. Gleichwohl lassen sich zu mehreren der Elemente, die ich in *Über Gewißheit* ausgemacht habe, Parallelen in Humes *Treatise* und *Enquiry* finden, auf die ich nun noch kurz hinweisen möchte.

Im Abschnitt 6.1 habe ich dargestellt, inwiefern das Gleichförmigkeitsprinzip zur Beschreibung unserer Schlusspraxis eingesetzt werden kann. Es entspräche demnach den Sätzen, die Wittgenstein als Regeln der Sprachspiele betrachtet: Es wird damit ein Verhalten beschrieben, das einerseits ganz automatisch und instinkthaft abläuft, gleichzeitig aber anhand der Beschreibung im Raum der Gründe verortet wird. Hume weist ebenfalls darauf hin, dass die einfachen Ableitungen von uns ebenso wie von Kindern und nichtmenschlichen Tieren ohne Nachdenken vollzogen werden und für sie keine Rechtfertigung gegeben werden kann.<sup>65</sup> Er interessiert sich zudem an vielen Stellen für die Ursachen anstatt für die Gründe unserer Praxis.<sup>66</sup> Ebenfalls deutliche Parallelen bestehen mit Wittgensteins Darlegung, dass die in Frage stehenden Überzeugungen und Praktiken in die Gesamtheit einer Lebensform eingebunden sind, die vom Skeptiker gleichsam komplett und von außen angegriffen würde: Das induktive Schließen bildet nicht einfach eine Praxis zwischen anderen, die wir isoliert zum Gegenstand kritischer Überprüfung machen könnten, sondern ist allen unseren Begründungsverfahren im Hinblick auf Erfahrungsurteile wesentlich.<sup>67</sup> Besonders stark ist daher bei Hume der Aspekt der Witz- und Folgenlosigkeit des skeptischen Zweifels; so schreibt er in Bezug auf die Zweifel am induktiven Schließen:

[D]a wir im täglichen Leben jederzeit Schlussfolgerungen über Tatsachen (*fact*) und Dasein (*existence*) anstellen und unmöglich überleben könnten, ohne diese Art der Begründung dauernd anzuwenden, so können alle populären Einwände, die aus ihr geschöpft sind, nicht genügen, jene Belege zu zerstören. Der große Gegner, der den Pyrrhonismus oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, heißt

---

<sup>65</sup> Diese Parallele hebt auch Hanfling hervor; Hanfling 1975, S. 54; er weist außerdem darauf hin, dass sich auch bei Hume die Idee findet, dass ‚Begründungen zu einem Ende kommen‘: „Speaking about our belief that Caesar was killed in the senate-house on the ides of March, he claims that this belief is connected by a ‚chain of argument‘ (which he traces) to certain impressions of the senses or memory. This is the stopping point, ‚beyond which there is no room for doubt or enquiry‘ (T 83)“ (Hanfling 1975, S. 56).

<sup>66</sup> Siehe ebenfalls Hanfling 1975, S. 54 ff.

<sup>67</sup> Darin besteht der entscheidende Unterschied zu anderen (scheinbar) epistemischen Praktiken, deren Regeln durchaus hinterfragt und verworfen werden können: Wer z. B. den Regeln der Astrologie folgt, kann kritisiert werden, dabei wird man sich aber auf Regeln des induktiven Schließens beziehen; ohne letztere geht es – zumindest innerhalb unserer Kultur und Gesellschaft – nicht.

Tätigkeit, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens. In den Schulen mögen diese Prinzipien obsiegen; dort ist es freilich schwer, wenn nicht unmöglich, sie zu widerlegen. Sobald sie aber aus dem Schatten heraustreten und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsere Affekte und Gefühle in Bewegung setzen, zu den mächtigsten Prinzipien unserer Natur in Gegensatz geraten, so vergehen sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in derselben Lage zurück wie andere Sterbliche.<sup>68</sup>

Und etwas später heißt es – hier allerdings mit Bezug auf verschiedene Arten von Skeptizismus inklusive des Außenweltskeptizismus:

[D]arin besteht der hauptsächlichste und niederschlagendste Einwand gegen den *übertriebenen* Skeptizismus, dass kein dauerhafter Nutzen aus ihm jemals hervorgehen kann, solange er in seiner vollen Kraft und Stärke verharrt. Wir brauchen einen solchen Skeptiker bloß zu fragen: was er eigentlich wolle und mit all diesen interessanten Forschungen bezwecke? Er gerät dann sofort in Verlegenheit und weiß keine Antwort. Ein Anhänger des Kopernikus oder Ptolemäus, der sein besonderes astronomisches System verteidigt, mag hoffen, bei seinen Zuhörern eine Überzeugung hervorzurufen, die beständig und dauerhaft bestehen bleibt. Ein Stoiker oder Epikuräer entwickelt Prinzipien, die nicht nur dauerhaft bestehen mögen, sondern auch auf unser Benehmen und Verhalten einwirken. Aber ein Pyrrhoneer kann nicht erwarten, dass seine Philosophie irgendeinen beständigen Einfluss auf unseren Geist ausüben [...] werde. [...] Wenn auch ein Pyrrhoneer sich oder andere durch seine tiefsinnigen Schlussfolgerungen in eine momentane Verblüffung und Verwirrung stürzen mag, so wird doch das erste alltägliche Ereignis seine sämtlichen Zweifel und Bedenken verjagen und ihn, was Handeln und Forschen (*speculation*) angeht, mit den Philosophen jeder anderen Couleur oder mit Leuten, die sich niemals um philosophische Forschung im geringsten gekümmert haben, vollkommen gleichstellen.<sup>69</sup>

Gleichzeitig bleibt auch für Hume die skeptische Einsicht bestehen, dass wir unsere basalen Schlüsse nicht rechtfertigen können – nur erscheint sie zum Ende der *Enquiry* nicht mehr beunruhigend, sondern kann der Unterhaltung dienen:

Erwacht [der Skeptiker] aus seinem Träume, so wird er der erste sein, der in das Gelächter über sich selbst mit einstimmt und gesteht, dass alle seine Einwände bloß zur Unterhaltung taugen und nur die wunderliche Lage (*whimsical condition*) des Menschen zu zeigen dienen, der handeln, denken und glauben muss, wenn er auch nicht imstande ist, durch die sorgsamste Untersuchung über die Grundlagen dieser Tätigkeiten befriedigende Aufklärung zu erlangen oder die gegen sie erhobenen Einwände zurückzuweisen.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> EHU 12,21.

<sup>69</sup> EHU 12,23; Original: „For here is the chief and most confounding objection to *excessive* scepticism, that no durable good can ever result from it; while it remains in its full force and vigour. We need only ask such a sceptic, *What his meaning is? And what he proposes by all these curious researches?* He is immediately at a loss, and knows not what to answer. A Copernican or Ptolemaic, who supports each his different system of astronomy, may hope to produce a conviction, which will remain constant and durable, with his audience. A Stoic or Epicurean displays principles, which may not be durable, but which have an effect on conduct and behaviour. But a Pyrrhonian cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: [...] And though a Pyrrhonian may throw himself or others into a momentary amazement and confusion by his profound reasonings; the first and most trivial event in life will put to flight all his doubts and scruples, and leave him the same, in every point of action and speculation, with the philosophers of every other sect, or with those who never concerned themselves in any philosophical researches.“

<sup>70</sup> EHU 12,21; Original: „When [the sceptic] awakes from his dream, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have no other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by

Es ist klar, dass manche Elemente der therapeutischen Auflösung fehlen: Hume setzt sich nicht in der gleichen Weise wie Wittgenstein sorgfältig mit der skeptizistischen Position auseinander, um ihre Abseitigkeit einsichtig zu machen; seine hier zitierten Überlegungen sind mindestens ebenso kompatibel mit einer Interpretation wie der von Strawson, der zufolge Hume nur sagt, dass die skeptischen Zweifel aufgrund der Übermacht der natürlichen Instinkte praktisch irrelevant sind. Die therapeutische Interpretation wird erst plausibel vor dem Hintergrund der in den früheren Kapiteln dargestellten anderen Aspekte der humeschen Überlegungen zu Kausalität und Induktion: Hume möchte offenbar den skeptischen Zweifel mit seiner Hochschätzung der induktiven Praxis versöhnen; eine therapeutische Entschärfung des Zweifels würde ihm das erlauben. Er liefert diese zwar nicht in vollständiger Weise, präsentiert aber durchaus Ansätze dazu, die sich im Rahmen einer wohlwollenden Interpretation, z. B. mithilfe der Bemerkungen Wittgensteins aus *Über Gewissheit*, ergänzen ließen.

Damit könnte man nicht nur hoffen, der Beunruhigung abzuhelfen, die der skeptische Zweifel mit sich bringt, sondern auch, ein neues und besseres Verständnis unserer Praktiken zu erreichen: Wie bei Wittgenstein verschwände der Gegensatz von Vernunft einerseits und instinkthaften Einstellungen und Handlungen andererseits und es würde klar, dass die typischen Aktivitäten der Vernunft, d. h. das Bewerten, Reflektieren und Kritisieren von Meinungen und Handlungsweisen, erst auf dem Boden solcher natürlicher Einstellungen und Handlungen erwachsen kann.

Diese Idee findet sich nun bei Hume insofern tatsächlich wieder, als er ja unsere induktiven Schlüsse durchgehend als „*reasonings*“ bezeichnet – obwohl er doch zuvor gezeigt hat, dass sie nicht auf der Vernunft (*reason*) beruhen. Er arbeitet offensichtlich mit einem neuen Vernunft- bzw. Verstandesbegriff, der demjenigen des Einsichtsideals entgegengesetzt ist.<sup>71</sup>

Außerdem zieht er aus der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus u. a. die Konsequenz, dass das Nachdenken auf die Gegenstände des gewöhnlichen Lebens (*common life*) begrenzt werden sollte. Diese Einstellung bezeichnet Hume als „gemäßigten“ (*mitigated*) Skeptizismus; er schreibt:

Eine andere Art des *gemäßigten* Skeptizismus, die der Menschheit von Vorteil sein könnte und vielleicht das natürliche Ergebnis der pyrrhonischen Zweifel und Bedenken ist, geht auf die Einschränkung unserer Untersuchungen auf solche Gegenstände, die sich für die engen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes am besten eignen. [...] Wer eine Neigung zur Philosophie hat, wird seine Forschungen fortsetzen, denn er bedenkt, dass neben dem unmittelbaren Vergnügen, das solche Beschäftigung begleitet, philosophische Entscheidungen weiter nichts sind als die in Regeln gebrachten und berichtigten Überlegungen des täglichen Lebens. Aber sie werden sich nie versucht

---

their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them.“

<sup>71</sup> Und der, wie schon erwähnt, auch auf nichtmenschliche Tiere angewandt wird.

fühlen, über das gewöhnliche Leben hinauszugehen, solange sie die Unvollkommenheit jener Fähigkeiten im Auge behalten, mit denen sie arbeiten [...]. Solange wir nicht einen befriedigenden Grund angeben können, warum wir nach tausend Erfahrungen (*experiments*) glauben, dass ein Stein fallen oder das Feuer brennen wird – können wir uns da mit irgendeiner Bestimmung zufriedengeben, die wir über den Ursprung der Welten und den Zustand der Natur von Anfang und in alle Ewigkeit bilden mögen?<sup>72</sup>

Hier zeigt sich also, wie Hume Einstellung zum Skeptizismus mit seiner Kritik an der spekulativen Metaphysik zusammenhängt, die ich bereits im Abschnitt 4.1 erläutert habe. Dieser Zusammenhang ebenso wie die von Hume verwendete neue Konzeption der Vernunft würden eine weitergehende Untersuchung verdienen, die allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr geleistet werden kann.

---

<sup>72</sup> EHU 12,25; „Another species of *mitigated* scepticism which may be of advantage to mankind, and which may be the natural result of the Pyrrhonian doubts and scruples, is the limitation of our enquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding. [...] Those who have a propensity to philosophy, will still continue their researches; because they reflect, that, besides the immediate pleasure attending such an occupation, philosophical decisions are nothing but the reflections of common life, methodized and corrected. But they will never be tempted to go beyond common life, so long as they consider the imperfection of those faculties which they employ [...] While we cannot give a satisfactory reason, why we believe, after a thousand experiments, that a stone will fall, or fire burn; can we ever satisfy ourselves concerning any determination, which we may form, with regard to the origin of worlds, and the situation of nature, from, and to eternity?“ (Übs. angep.)

## *8 David Hume als therapeutischer Philosoph*

In dieser Arbeit wurde zunächst anhand einer Interpretation von Wittgensteins philosophischen Bemerkungen eine bestimmte Konzeption von Philosophie vorgestellt und verteidigt. Dieser Konzeption zufolge handelt es sich bei philosophischen Problemen typischerweise um Scheinprobleme, die keiner Lösung, sondern einer Therapie bedürfen. Eine Betrachtung der wittgensteinschen Bemerkungen zum Regelfolgen hat gezeigt, wie eine solche therapeutische Behandlung konkret aussehen kann.

Die ausführliche Auseinandersetzung mit der wittgensteinschen Philosophie diente primär der Vorbereitung der Interpretation von Hume. Dass diesem ebenfalls, wenn auch mit Einschränkungen, Elemente einer therapeutischen *Methode* im Umgang mit philosophischen Problemen zugeschrieben werden kann, sollte anhand einer ausführlichen Interpretation seiner Überlegungen zu Kausalität und Induktion plausibel gemacht werden. Eine Untersuchung von Humes methodologischen und metaphilosophischen Aussagen sollte zudem die Einschätzung untermauern, dass auch seine *Konzeption* der Philosophie in mehreren Hinsichten der wittgensteinschen Auffassung gleicht. Außerdem sollte aufgezeigt werden, dass die von Hume ebenfalls vertretene gegensätzliche These, nach der die Philosophie sich an einer newtonschen Naturwissenschaft orientieren soll, in sachliche Probleme führt und von Hume selbst nicht konsequent verfolgt wird. Die vorgeschlagene therapeutische Interpretation beansprucht also nicht, *allen* Äußerungen Humes gleichermaßen gerecht zu werden, sondern erkennt an, dass es in Humes Werk Spannungen gibt, die nicht im Rahmen *einer* Interpretation ausgeräumt werden können.

Ein Ziel meiner Unternehmung war es, auf diese Weise *Aspekte* des humeschen Werks sichtbar zu machen, die bisher in der Hume-Forschung noch wenig Aufmerksamkeit bekommen haben. Im Zuge dessen wurden neue Antworten auf mehrere in der Forschung kontrovers diskutierte Fragen vorgeschlagen und verteidigt. Nicht zuletzt sollte dargelegt werden, dass sich die Induktionsproblematik tatsächlich therapeutisch auflösen lässt. Humes Überlegungen, gelesen aus wittgensteinianischer Perspektive, stellen damit Anregungen zum Umgang mit dieser auch heute noch philosophisch wichtigen Thematik bereit.

Es bietet sich nun an, weitere Teile von Humes Werk daraufhin zu untersuchen, ob sich darin therapeutische Ansätze aufweisen lassen. Ich möchte zum Abschluss dieser Arbeit in Bezug auf

zwei Texte von Hume skizzieren, dass eine solche Untersuchung auch dort interessante Ergebnisse verspricht: Das Kapitel „Über Freiheit und Notwendigkeit“ in der *Enquiry* und das *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Beide Texte tragen in der Tat deutlich therapeutische Züge.

## **8.1 Freiheit und Notwendigkeit**

Der Abschnitt „Über Freiheit und Notwendigkeit“ in der *Enquiry* schließt sich an die Klärung der Begriffe der Notwendigkeit und der Ursache an und steht in direktem Zusammenhang mit ihnen.<sup>1</sup> Das zuvor entwickelte angemessenere Verständnis dieser Begriffe wird nun zur Behandlung eines altbekannten philosophischen Problems eingesetzt. Die Frage, um die es geht, ist die nach der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit, moralischer Verantwortlichkeit und Determinismus. Hume wird allgemein als einer der einflussreichsten Vertreter einer kompatibilistischen Position angesehen. Auffällig ist aber, dass er seine Position nicht als eine These präsentiert, von der er dann andere überzeugen will, sondern meint, „die ganze gelehrte wie ungelehrte Menschheit habe von jeher die gleiche Meinung in betreff dieses Gegenstandes geteilt“.<sup>2</sup> Die Kontroverse, die es seit langer Zeit in der Philosophie gebe, sei daher das Resultat eines Missverständnisses, dem „ein paar verständliche Definitionen sofort ein Ende gemacht“ hätten.<sup>3</sup> Hume sieht also das Problem als ein auf Missverständnissen beruhendes Scheinproblem an und glaubt, dass wir uns nur klarmachen müssten, was die betreffenden Begriffe – „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ – bedeuten, um einzusehen, dass Handlungen ohne Schwierigkeiten sowohl als frei als auch als notwendig aus einer Ursachen folgend angesehen werden könnten – ja er meint sogar, dass freie Handlungen *nur* so angemessen zu konzipieren seien.

Zunächst wendet Hume sich dem Begriff der Notwendigkeit zu<sup>4</sup> und wiederholt seine „Definitionen“ aus dem vorhergehenden Kapitel, die meiner Interpretation nach zwei Regeln der Anwendung des Ursachebegriffs angeben; nun charakterisieren sie für Hume auch die Bedeutung

---

<sup>1</sup> Im *Treatise* gibt es im zweiten Buch einen Abschnitt mit dem gleichen Titel, der in wichtigen Kernaussagen mit dem in der *Enquiry* übereinstimmt, allerdings gibt es auch ein paar Unterschiede (vgl. Russell 2008). Ich beziehe mich hier nur auf die Version der *Enquiry*.

<sup>2</sup> EHU 8,2; Original: „[A]ll mankind, both learned and ignorant, have always been of the same opinion with regard to this subject“.

<sup>3</sup> EHU 8,2; Original: „[A] few intelligible definitions would immediately have put an end to the whole controversy.“

<sup>4</sup> Stephen Buckle weist darauf hin, dass die Neuerung von Humes Konzeption gegenüber Vorgängern gerade in seiner Analyse des Notwendigkeitsbegriffs und der Anwendung dieser Analyse zur Lösung des Freiheitsproblems bestand: Die Aussagen über den Freiheitsbegriff fänden sich in ähnlicher Form bei mehreren empiristischen Denkern der Zeit. Vgl. Buckle 2001, S. 215.

von „Notwendigkeit“ – was meiner Interpretation entspricht, der zufolge die kausale Notwendigkeit als ein Aspekt der Verwendung des Ursachebegriffs angesehen werden kann.<sup>5</sup>

Diese beiden Umstände machen das Ganze jener Notwendigkeit aus, die wir dem Reich der Materie zuschreiben. Über das ständige *Zusammentreffen* (*constant conjunction*) gleichartiger Gegenstände und die daraus folgende Ableitung (*inference*) des einen aus dem anderen hinaus haben wir keinen Begriff (*notion*) irgendeiner Notwendigkeit oder Verknüpfung.<sup>6</sup>

Im Anschluss will Hume zeigen, dass der Begriff der Notwendigkeit auf die Handlungen von Menschen ebenso angewandt werden kann wie auf Naturvorgänge, weil erstens „in den Handlungen der Menschen“ ebenfalls eine „große Gleichförmigkeit“ bestünde und weil wir zweitens aufgrund dieser Gleichförmigkeit auch Annahmen über die Zukunft herleiteten.<sup>7</sup> Hume will uns damit daran erinnern, dass wir im Hinblick auf menschliche Handlungen ebenso induktiv schließen wie im Hinblick auf Naturvorgänge; man könnte dann sagen, dass wir durch den Begriff der Notwendigkeit daher bloß die im Alltag selbstverständlichen Festlegungen und Inferenzbereitschaften explizit machen. Interessant ist an Humes Ausführungen noch sein Hinweis darauf, dass „unregelmäßige und unerwartete“ Ereignisse die Anwendung der induktiven Methode nicht gefährden: Wir sehen dadurch nicht die Gleichförmigkeit der Natur bzw. der menschlichen Handlungen widerlegt, sondern meinen nur, dass wir noch nicht genug Wissen über die betreffenden Umstände gesammelt haben und die wirkenden Ursachen uns noch nicht bekannt sind.<sup>8</sup> Er erkennt auch an, dass eine Vorhersage oder Erklärung im Einzelfall oft schwierig oder unmöglich ist, schreibt das aber der „Mannigfaltigkeit von Quellen und Prinzipien“ zu, die die Handlungen von Menschen ebenso wie die Naturvorgänge beeinflussten. Gleichzeitig gebe es aber in beiden Bereichen auch klare Fälle – die allerdings auch keine hundertprozentige Sicherheit generierten.

Käme ein Mann, den ich als ehrlich und sehr wohlhabend kenne und mit dem ich nah befreundet bin, in mein Haus, wo ich von meinen Leuten umgeben bin, so fühle ich mich sicher, dass er nicht, ehe er es verlässt, mich erstechen wird, um mein silbernes Schreibzeug zu stehlen; und ich mutmaße dieses Ereignis ebenso wenig wie den Einsturz meines neuen, fest gebauten und gegründeten Hauses. – *Aber er kann von*

---

<sup>5</sup> Vgl. Abschnitt 6.3.5.

<sup>6</sup> EHU 8,5; Original: „These two circumstances form the whole of that necessity, which we ascribe to matter. Beyond the constant conjunction of similar objects, and the consequent inference from one to the other, we have no notion of any necessity or connexion.“ (Übs. angep.)

<sup>7</sup> Siehe z. B. EHU 8,16. Hume meint, sobald die Gleichförmigkeit gezeigt sei, sei es eigentlich überflüssig, auch noch zu zeigen, dass wir die betreffenden Ableitungen ziehen, da wir ja aus früheren Kapiteln schon wüssten, dass das immer der Fall ist; die Ableitungen in Bezug auf Handlungen wären dann also nur ein Spezialfall unserer allgemeinen induktiven Praxis. Interessanterweise argumentiert Hume aber für die Gleichförmigkeit bereits schon mit Hinweisen auf unsere Schlusspraktiken: Er meint, dass wir im Alltag und in verschiedenen Wissenschaften nur so schließen, wie wir schließen, weil wir von einer Gleichförmigkeit ausgehen (vgl. EHU 8,6-15).

<sup>8</sup> Vgl. EHU 8,12-15.

*plötzlichem bisher unerkanntem Wahnsinn befallen sein.* – Nun ebenso kann ein plötzliches Erdbeben entstehen und mir mein Haus über dem Kopf zusammenstürzen lassen.<sup>9</sup>

Interessanterweise behauptet Hume nicht explizit, dass wir alle Handlungen von Menschen exakt voraussagen könnten, wenn wir allwissend wären: Er scheint das eher als ein methodisches Prinzip anzunehmen, das unsere Schlusspraxis beschreibt: Wir gehen eben davon aus, dass wir immer noch mehr Informationen erlangen und dadurch unsere Vorhersagen und Erklärungen verbessern könnten und dass alle Fehler einem Mangel an solchem Wissen zuzuschreiben sind.

[E]in Zuschauer kann gewöhnlich unsere Handlungen aus unsern Beweggründen und Charakterzügen ableiten; und selbst wo er das nicht kann, schließt er im Allgemeinen, er würde es können, wäre er vollständig vertraut mit jedem Umstand unserer Lage und Gemütsart und mit den geheimsten Quellen unserer Natur und Veranlagung. Und hierin besteht gerade das eigentliche Wesen der Notwendigkeit nach der obigen Lehre.<sup>10</sup>

Hume hält es also für völlig unproblematisch zu sagen, dass unsere Handlungen sich notwendig aus unseren Veranlagungen und den Umständen ergeben, sofern wir damit eben nur meinen, dass es eine gewisse Gleichförmigkeit im Zusammentreffen von Handlungen, Veranlagungen und Umständen gibt und dass wir bereit sind, anhand dessen Überzeugungen über nicht beobachtete Handlungen – und natürlich umgekehrt über Veranlagungen und Umstände – abzuleiten. Wir würden „im Leben bei jeder Erwägung und in jedem Teil unseres Benehmens und Verhaltens“ die Notwendigkeit anerkennen, die wir jetzt nur noch auch „mit Worten“ zugestehen müssten.<sup>11</sup>

Hume bietet zwei Diagnosen dafür an, warum wir geneigt sind, unsere Handlungen für nicht-notwendig zu halten: In der ersten verweist er auf die bereits zuvor dargestellte Neigung, an eine notwendige Verknüpfung zwischen Gegenständen in der Welt zu glauben, die durch Gewohnheitsprinzip und Schlusspraxis bedingt ist. Bei der Introspektion empfinden wir dagegen *keine* Verknüpfung zwischen Beweggrund und Handlung und gingen daher davon aus, es gäbe einen entsprechenden Unterscheid zwischen den beiden Fällen.<sup>12</sup> Die zweite Diagnose ist nur in einer Anmerkung angefügt und geht ebenfalls auf die innere Wahrnehmung bei Entscheidungssituationen ein: Wir glauben, Hume zufolge, in solchen Situationen eine

---

<sup>9</sup> EHU 8,20; Original: „Were a man, whom I know to be honest and opulent, and with whom I live in intimate friendship, to come into my house, where I am surrounded with my servants, I rest assured that he is not to stab me before he leaves it in order to rob me of my silver standish; and I no more suspect this event than the falling of the house itself, which is new, and solidly built and founded. —*But he may have been seized with a sudden and unknown frenzy.* —So may a sudden earthquake arise, and shake and tumble my house about my ears.“

<sup>10</sup> EHU 8,22, Anmerkung 18; Original: „[A] spectator can commonly infer our actions from our motives and character; and even where he cannot, he concludes in general, that he might, were he perfectly acquainted with every circumstance of our situation and temper, and the most secret springs of our complexion and disposition. Now this is the very essence of necessity, according to the foregoing doctrine.“

<sup>11</sup> EHU 8,22; Original: „[W]e must be obliged to acknowledge in words, that necessity, which we have already avowed, in every deliberation of our lives, and in every step of our conduct and behaviour.“

<sup>12</sup> EHU 8,21.

„Ungebundenheit oder Gleichgültigkeit“ zu empfinden<sup>13</sup> – Hume scheint auf die Tatsache zu verweisen, dass wir uns als frei erleben, d. h. als in der Lage, verschiedene Handlungen zu vollziehen. Das hält Hume allerdings für eine Art Einbildung:

Wir empfinden, dass in den meisten Fällen unsere Handlungen unserem Willen untertan sind, und bilden uns ein, zu empfinden, dass der Wille niemandem untertan ist. Reizt uns nämlich eine Verneinung dieser Freiheit zu einer Probe, so erleben wir, dass der Wille mit Leichtigkeit sich überall hinwendet, und ein Bild (*image*) seiner selbst [...] sogar auf der Seite entstehen lässt, auf der er schließlich nicht verbleibt. Dieses Bild oder diese schwache Regung hätte nun, wie wir uns weismachen möchten, in diesem Zeitpunkt zum eigentlichen Willen sich vollenden können; weil wir, wenn dies verneint wird, bei einer zweiten Probe finden, dass es jetzt gelingt. Wir beachten nicht, dass hier der eitle Wunsch, unsere Freiheit zu bezeigen, der Beweggrund unserer Handlungen ist.<sup>14</sup>

Wenn wir den Eindruck haben, dass wir uns auch anders entscheiden könnten, und das sogar vorführen können – um damit zu zeigen, dass unsere Handlungen nicht der Notwendigkeit unterstehen – unterliegen wir also Hume zufolge insofern einer Illusion, als wir uns im Rahmen des Nachdenkens über unsere Freiheit diesen Eindruck selbst erzeugen bzw. die Handlung aus dem „eitlen Wunsch, unsere Freiheit zu bezeigen“ heraus ausführen, womit wir quasi eine zusätzliche Ursache hinzufügen, so dass das Experiment über „normale“ Situationen gar nichts aussagt.<sup>15</sup>

Im zweiten Teil seiner Behandlung des Problems nimmt Hume sich den Freiheitsbegriff vor um zu zeigen, dass dieser nicht mit dem Notwendigkeitsbegriff in Konflikt geraten muss. Seiner Ansicht nach ist sogar das Gegenteil der Fall: Wenn mit „Freiheit“ die *Abwesenheit* einer notwendigen Verknüpfung von Handlungen mit Gründen, Motiven und Anlagen gemeint wäre, dann würde sie Hume zufolge dem Zufall gleichkommen. Wer in so einem Sinne frei wäre, der könnte gar nicht für seine Handlungen verantwortlich sein, was aber doch ein wesentlicher Zug von freien Handlungen ist. Wer aber glaubt, dass Handlungen verursacht sein könnten, d. h. mit den Gründen und Veranlagungen im geforderten, nicht-zufälligen Zusammenhang stehen

---

<sup>13</sup> EHU 8,22, Anmerkung 18; Original: „...a certain looseness or indifference, which we feel, in passing or not passing, from the idea of one object to that of any succeeding one. Now we may observe, that, though, in reflecting on human actions, we seldom feel such a looseness, or indifference, but are commonly able to infer them with considerable certainty from their motives, and from the dispositions of the agent; yet it frequently happens, that, in performing the actions themselves, we are sensible of something like it: And as all resembling objects are readily taken for each other, this has been employed as a demonstrative and even intuitive proof of human liberty.“

<sup>14</sup> EHU 8,22, Anmerkung 18; Original: We feel, that our actions are subject to our will, on most occasions; and imagine we feel, that the will itself is subject to nothing, because, when by a denial of it we are provoked to try, we feel, that it moves easily every way, and produces an image of itself [...] even on that side, on which it did not settle. This image, or faint motion, we persuade ourselves, could, at that time, have been compleated into the thing itself; because, should that be denied, we find, upon a second trial, that, at present, it can. We consider not, that the fantastical desire of shewing liberty, is here the motive of our actions.“

<sup>15</sup> Hierin könnte man u. U. auch eine Parallele zu Wittgensteins Kritik der Introspektion als philosophischem Erkenntnismittel erkennen, gegenüber dem die 3.-Person-Perspektive betont wird.

könnten, *ohne* aber notwendig aus ihnen zu folgen, der verwendet Hume zufolge das Wort „Ursache“ auf eine Weise, die nicht angemessen erklärt werden kann: Hume meint, das Wort hätte nur dann einen verständlichen Sinn, wenn man es im Sinne seiner zwei Definitionen versteht und damit auch die entsprechende Notwendigkeit anerkennt.<sup>16</sup> Eine andere Definition, die verständlich wäre und den gewünschten Zweck erfüllt, lasse sich nicht geben.<sup>17</sup>

Humes eigene Definition von Freiheit lautet dann:

Also können wir unter Freiheit nur verstehen: *eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den Vorgaben des Willens (determinations of the will)*, das heißt, wenn wir in Ruhe zu verharren vorziehen, so können wir es; wenn wir vorziehen, uns zu bewegen, so können wir dies auch.<sup>18</sup>

Diese bedingte Freiheit ist dann mit der Notwendigkeit vereinbar.

Gegen Humes Darstellung können einige Einwände vorgebracht werden.<sup>19</sup> Ob Humes Vorschlag zur Auflösung des Problems funktioniert, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr entschieden werden. Hier kommt es mir nur darauf an festzustellen, dass Humes Behandlung des Problems

---

<sup>16</sup> EHU 8,23-25.

<sup>17</sup> EHU 8,25: „Let any one *define* a cause, without comprehending, as a part of the definition, a *necessary connexion* with its effect; and let him show distinctly the origin of the idea, expressed by the definition; and I shall readily give up the whole controversy. But if the foregoing explication of the matter be received, this must be absolutely impracticable. Had not objects a regular conjunction with each other, we should never have entertained any notion of cause and effect; and this regular conjunction produces that inference of the understanding, which is the only connexion, that we can have any comprehension of. Whoever attempts a definition of cause, exclusive of these circumstances, will be obliged either to employ unintelligible terms or such as are synonymous to the term which he endeavours to define. And if the definition above mentioned be admitted; liberty, when opposed to necessity, not to constraint, is the same thing with chance; which is universally allowed to have no existence.“

<sup>18</sup> EHU 8,23; Original: „By liberty, then, we can only mean *a power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; this is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may.“

<sup>19</sup> Z. B.: 1) Dass Freiheit und Notwendigkeit in seinen Definitionen logisch kompatibel sind, heißt noch nicht, dass damit automatisch auch das Problem verschwindet, das von vielen PhilosophInnen ja als ein echtes Problem angesehen wird – vgl. z. B. MacIntyre 1957, S. 29 und 41.

2) In seinen Diagnosen scheint Hume die spezielle Natur der 1.-Person-Perspektive im Hinblick auf Handlungen – und die damit verbundene spezielle Grammatik – zu schnell unter den Tisch fallen zu lassen (vgl. z. B. Stroud 1977, S. 146 f.); er scheint damit und mit seiner Definition alle Freiheit auf *Handlungsfreiheit* reduzieren zu wollen, während doch das eigentliche philosophische Problem in der *Willensfreiheit* besteht (vgl. u. a. Russell 2008).

3) Auch im Hinblick auf seine Überlegungen zur Notwendigkeit ist Skepsis geboten: Die Parallele von Naturvorgängen und Handlungen lässt sich möglicherweise nur aufrechterhalten, wenn man den Unterschied von *Gründen* und *Ursachen* einebnet und diejenigen Phänomene, die gewöhnlich zur Erklärung von Handlungen herangezogen werden – wie Überzeugungen, geistige Eigenschaften, Gründe etc. – so auffasst, als könnten sie dieselbe Rolle spielen wie Ursachen im Bereich der Natur. Es ist aber höchst zweifelhaft, ob und wie das funktionieren kann, insbesondere wenn man diese Phänomene nicht auf Gehirnzustände oder -vorgänge reduzieren will (was aus grammatischen Gründen geboten ist).

4) In Humes Konzeption der Verursachung von Handlungen im Rahmen der Notwendigkeitsüberlegungen scheint außerdem der Wille gleichsam herauszufallen – als Ursachen werden ja Umstände und Anlagen angegeben. In der Definition von Freiheit besteht die kausale Abhängigkeit dann aber zwischen Handlungen und Willen.

5) Es wurde schließlich auch eingewandt, dass die Überlegungen zur Notwendigkeit eigentlich die Überlegungen zur Freiheit untergraben, da die bedingte Freiheit und die Verantwortlichkeit eben doch eine stärkere Konzeption von Verknüpfung zwischen Handlungsgründen und Anlagen brauchte als die von Hume vorgeschlagene; vgl. Russell 2008 und Russell 1995.

deutlich therapeutische Züge trägt: Er will ein Scheinproblem auflösen; er meint, es beruhe auf Missverständnissen und problematischen Denktendenzen, für die er Diagnosen anbietet; er hofft, dass es sich durch Worterklärungen und durch Hinweise auf unsere Schlusspraktiken bzw. auf Tatsachen, die er für allgemein bekannt und anerkannt hält, auflösen lässt. Die Darstellungen, die er von Freiheit und Notwendigkeit gibt, sind antimetaphysisch und verorten beide Phänomene in unserer alltäglichen, geteilten Praxis: *Notwendigkeit* ist keine in der Welt bestehende Verknüpfung, sondern u. a. ein Aspekt dessen, wie wir über Phänomene denken und sprechen, und Handlungen gelten dann als *frei*, wenn sie bestimmten Kriterien genügen, die innerhalb unserer Praxis etabliert – und öffentlich überprüfbar sind.<sup>20</sup>

## 8.2 Prinzipien der Moral

So wie die *Enquiry Concerning Human Understanding* eine spätere, gekürzte, popularisierte und leicht abgewandelte Version des ersten Buchs des *Treatise* darstellt, handelt es sich bei der sogenannten zweiten *Enquiry*, der *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, um eine kürzere Neufassung des dritten Buchs des *Treatise*. Hume nannte diese *Enquiry* selbst die „ungleich beste“ aller seiner Schriften und überarbeitete sie neunmal für jeweils neue Auflagen.<sup>21</sup>

Im ersten, einleitenden Kapitel charakterisiert Hume die in dem Buch verwandte Methode auf bemerkenswerte Weise. Nachdem er zuerst die moralskeptische Position, in der die „Realität moralischer Unterscheidungen“ bestritten wird, mit der Begründung abgetan hat, dass sie sowieso niemand ernsthaft vertreten würde und könnte,<sup>22</sup> wendet er sich einer aus seiner Sicht interessanteren Frage zu: der nach der Grundlage der Moral (*foundation of morals*), womit die Frage gemeint sei, ob die Moral auf der Vernunft (*reason*) oder dem Gefühl (*sentiment*) beruht.<sup>23</sup> Er gibt einige in der betreffenden Kontroverse vorgebrachte Argumente wieder und schlägt dann eine andere Methode zur ihrer Klärung vor:

[Wir werden] versuchen, einer sehr einfachen Methode zu folgen. Wir werden den Komplex geistiger Eigenschaften untersuchen, der das ausmacht, was wir im täglichen

---

<sup>20</sup> Eine in vielen Hinsichten ähnliche Auflösung des Freiheitsproblems hat kürzlich Peter Bieri vorgeschlagen, siehe Bieri 2011; ebenfalls deutliche Parallelen gibt es bei Strawson, der sich auch auf Hume bezieht, siehe P. F. Strawson 1974; P. F. Strawson 2008.

<sup>21</sup> Vgl. Beauchamp 1998, S. xi.

<sup>22</sup> EPM 1,2: „Those who have denied the reality of moral distinctions, may be ranked among the disingenuous disputants; nor is it conceivable, that any human creature could ever seriously believe, that all characters and actions were alike entitled to the affection and regard of everyone. [...] The only way, therefore, of converting an antagonist of this kind, is to leave him to himself. For, finding that nobody keeps up the controversy with him, it is probable he will, at last, of himself, from mere weariness, come over to the side of common sense and reason.“

<sup>23</sup> EPM 1,3.

Leben *persönliches Verdienst* nennen. Wir werden jedes geistige Merkmal ins Auge fassen, das einen Menschen zum Gegenstand von Achtung und Zuneigung oder aber von Hass und Verachtung macht; jede Gewohnheit, Empfindung, oder Fähigkeit, die, wenn sie auf eine Person angewandt werden, entweder Lob oder Tadel implizieren, und so Teil eines Lobliedes oder einer Satire seines Charakters und seines Benehmens werden könnten.<sup>24</sup>

Hume möchte also offenbar die *Zuschreibungsbedingungen* der moralisch positiven bzw. negativen Eigenschaften von Menschen untersuchen. Dabei könne man sich ausschließlich auf seine eigene Einschätzung verlassen – sofern man die Sprache beherrscht:

Die Natur der Sprache selbst führt uns nahezu unfehlbar, wenn wir ein Urteil dieser Art bilden; und so wie jede Sprache über eine Menge von Wörtern verfügt, die in einem guten Sinn, und andere, die in einem gegenteiligen Sinn verstanden wird, so genügt die geringste Vertrautheit mit diesem Sprachgebrauch, uns ohne jedes Nachdenken (*reasoning*) in der Sammlung von schätzens- oder tadelnswerten Eigenschaften der Menschen zu leiten.<sup>25</sup>

Hier gibt es eine deutliche Parallele zu Wittgensteins Methode der grammatischen Beschreibung: Ausgehend von eigenen Sprachkompetenzen soll eine Übersicht über einige Begriffe des moralischen Vokabulars geschaffen werden. Wolfgang Kienzler, der ebenfalls diese Verwandtschaft hervorhebt, kommentiert die Einführung dieser Methode mit den Worten.

[Hume] steps out of the sphere of argument and into *description*. [...] The *Enquiry* is not offered as an *argument* designed to convince us—Hume does not want to force any argument on us and he does not want to *reason* in favour of his hypothesis. Rather, he wants to collect some reminders, *reminding* us of the way we talk about personal merit and thus about morality. He is not doing any research but rather he steps back and tries to describe without prejudice the way we talk about morality, or rather the way we *conduct* our moral discourses.<sup>26</sup>

Tatsächlich lässt sich ein beträchtlicher Teil der darauffolgenden Überlegungen entsprechend als grammatische Untersuchungen interpretieren: Hume möchte die Verwendungsregeln einiger zentraler moralischer Begriffe angeben und geht dabei davon aus, dass ihm alle Menschen zustimmen würden. So bemerkt er z. B. zu Beginn des nächsten Kapitels, die Attribute „gesellig, gutmütig, menschlich, gütig, dankbar, freundlich, großzügig, wohlütig“ drückten in allen Sprachen „das höchste Verdienst aus, das die menschliche Natur zu erreichen fähig ist“; es sei daher vielleicht ein überflüssiges Unternehmen, beweisen zu wollen, dass „unsere wohlwollenden

---

<sup>24</sup> EPM 1,10; Original: „We shall endeavour to follow a very simple method: We shall analyze that complication of mental qualities, which form what, in common life, we call *personal merit*. We shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either of esteem and affection, or of hatred and contempt; every habit or sentiment or faculty, which, if ascribed of any person, implies either praise or blame, and may enter into any panegyric or satire of his character and manners.“ (Übs. angep.)

<sup>25</sup> EPM 1,10; Original: „The very nature of language guides us almost infallibly in forming a judgment of this nature; and as every tongue possesses one set of words which are taken in a good sense, and another in the opposite, the least acquaintance with the idiom suffices, without any reasoning, to direct us in collecting and arranging the estimable or blameable qualities of men.“ (Übs. angep.)

<sup>26</sup> Kienzler 2011, S. 10.

und sanftmütigen Gefühle schätzenswert“ seien.<sup>27</sup> Im Anschluss möchte Hume weiter analysieren, worin denn diese positiven Eigenschaften bestehen. Zu diesem Zweck betrachtet er die Begründungen und Erläuterungen, die man gewöhnlich für ihre Zuschreibung gibt:

Wir können hier beobachten, dass, wenn ein menschlicher und wohlthätiger Mensch gelobt wird, es einen Umstand gibt, der immer ausführlich betont wird, nämlich das Glück und die Befriedigung, die der Gesellschaft durch den Umgang mit ihm und durch seine guten Taten zukommen.<sup>28</sup>

Im Folgenden gibt Hume mehrere Beispiele, die das veranschaulichen sollen. Insgesamt will er in dem Kapitel darauf aufmerksam machen, dass die „sozialen Tugenden niemals ohne ihre wohlthätigen Tendenzen betrachtet“ werden.<sup>29</sup> Dies kann als ein grammatischer Satz angesehen werden, der Aufschluss über den Begriff der Tugend liefern soll.

In weiteren Kapiteln liefert Hume grammatische Bemerkungen über den Begriff der Gerechtigkeit und dessen Verhältnis zu sozialer Nützlichkeit; später analysiert er verschiedene Aspekte der Nützlichkeit, insofern er zwischen der Nützlichkeit einer Eigenschaft für denjenigen, der sie hat, und der Nützlichkeit für andere unterscheidet; außerdem betrachtet er Eigenschaften, die unmittelbar angenehm wirken und deshalb als Tugenden gelten. In der *Conclusion* versucht er die Ergebnisse noch einmal übersichtlich zu ordnen. Das Kernprinzip, das er verteidigen will, kann wieder als ein grammatischer Satz angesehen werden:

[P]ersönliches Verdienst [besteht] nur im Besitz von geistigen Eigenschaften [...], die entweder dieser Person oder anderen nützlich oder angenehm sind.<sup>30</sup>

Dieses Prinzip hält Hume für so offensichtlich, dass er meint, es müsse überraschen, dafür überhaupt argumentieren zu wollen. Er verbindet seine Darstellung mit einer wittgensteinianischen Kritik an bestimmten Arten zu philosophieren:

Es scheint mir eine vernünftige Vermutung zu sein, dass die Systeme und Hypothesen unseren natürlichen Verstand verdorben haben, wenn eine derart einfache und offensichtliche Theorie [d. h. Humes eigene] sich so lange sogar der ausführlichsten Untersuchung entzogen haben. Aber wie auch immer dieser Fall in der Philosophie behandelt worden ist, im gewöhnlichen Leben werden diese Prinzipien implizit noch immer aufrechterhalten.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> EPM 2,1; Original: „It may be esteemed, perhaps, a superfluous task to prove, that the benevolent or softer affections are estimable; and wherever they appear, engage the approbation and good-will of mankind. The epithets *sociable, good-natured, humane, merciful, grateful, friendly, generous, beneficent*, or their equivalents, are known in all languages, and universally express the highest merit, which *human nature* is capable of attaining.“

<sup>28</sup> EPM 2,6; Original: „We may observe that, in displaying the praises of any humane, beneficent man, there is one circumstance which never fails to be amply insisted on, namely, the happiness and satisfaction, derived to society from his intercourse and good offices.“

<sup>29</sup> EPM 2,22; Original: „The social virtues are never regarded without their beneficial tendencies“.

<sup>30</sup> EPM 9,1; Original: „PERSONAL MERIT consists altogether in the possession of mental qualities, *useful or agreeable* to the *person himself* or to *others*.“

Hume meint also – ähnlich wie im Hinblick auf die Freiheitsproblematik –, dass die Menschen sich über die relevanten Prinzipien alle einig wären, solange sie nicht philosophierten bzw. nicht durch „Systeme und Hypothesen“ ihren Verstand verdorben hätten.<sup>32</sup> Wenn er das, worüber sich alle einig sind, nicht „Theorie“ nennen würde, sondern „Sprachregeln“ – entsprechend seiner „einfachen Methode“ – dann wäre er damit genau bei der wittgensteinschen Haltung, der zufolge in der Philosophie keine Thesen aufgestellt und verteidigt werden, sondern nur festgestellt wird, was jeder zugibt.<sup>33</sup>

Eine weitere Kritik an problematischen philosophischen Methoden äußert Hume schon im ersten Kapitel der *Enquiry*:

Wir können nur dann Erfolg erwarten, wenn wir die experimentelle Methode verfolgen und allgemeine Maximen aus einem Vergleich konkreter Beispiele erschließen. Die andere Methode der Wissenschaft, bei der zuerst ein allgemeines abstraktes Prinzip aufgestellt und dann nachher durch verschiedene Ableitungen und Schlussfolgerungen aufgegliedert wird, ist vielleicht an sich vollkommener, aber sie passt weniger zu den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur und ist eine häufige Quelle von Illusion und Irrtum bei diesen und anderen Themen.<sup>34</sup>

Hume scheint hier zwar eher Naturwissenschaft und Metaphysik zu kontrastieren, anstatt die grammatische Methode zu charakterisieren. Wenn man aber bedenkt, dass es sich bei den „konkreten Beispielen“ in der Praxis oft um Beispiele für Aussagen und Redeweisen bzw. Gedankenexperimente handelt, kann man diese Aussage wieder in die Nähe von Wittgenstein rücken:<sup>35</sup> Anstatt aus irgendwelchen Systemen und scheinbaren apriorischen Intuitionen abzuleiten, wie sich die Dinge verhalten „müssen“, soll die Vielfalt der Phänomene ernst genommen und beschrieben werden:<sup>36</sup> „Denk nicht, sondern schau!“ ist das Prinzip dieser Vorgehensweise.

---

<sup>31</sup> EPM 9,1-2; Original: „And it seems a reasonable presumption, that systems and hypotheses have perverted our natural understanding, when a theory, so simple and obvious, could so long have escaped the most elaborate examination. // But however the case may have fared with philosophy, in common life these principles are still implicitly maintained“ (Übs. angep.).

<sup>32</sup> Kienzler schreibt: „Hume claims that we all agree in the way we conduct moral discussions we are practically involved in (according to our ‘natural understanding’), it is only when we talk about morality, on a theoretical level, that we start to disagree.“ (Kienzler 2011, S. 12)

<sup>33</sup> Vgl. PU 599.

<sup>34</sup> EPM 1,10; Original: „[W]e can only expect success, by following the experimental method, and deducing general maxims from a comparison of particular instances. The other scientific method, where a general abstract principle is first established, and is afterwards branched out into a variety of inferences and conclusions, may be more perfect in itself, but suits less the imperfection of human nature, and is a common source of illusion and mistake in this as well as in other subjects.“ (Übs. angep.)

<sup>35</sup> Kienzler meint, es ginge um „experience we *already have*: Any educated person would know the examples Hume offers in favour of his view.“ (Kienzler 2011, S. 12) Auch das ist natürlich mit Wittgensteins Methode verträglich, u. a. da die Grenzen zwischen grammatischen Bemerkungen und Aussagen über allbekannte Tatsachen fließend sind.

<sup>36</sup> Hume kritisiert explizit die „Liebe zur Einfachheit“ als eine Quelle von philosophischen Irrtümern: „All attempts of this kind have hitherto proved fruitless, and seem to have proceeded entirely from that love of *simplicity* which

In mehreren Hinsichten lassen sich also Parallelen mit Wittgensteins therapeutischer Philosophie feststellen.<sup>37</sup> Allerdings sollte eine Diskrepanz nicht unterschlagen werden: So ist der Ausgangspunkt der humeschen Überlegung in der *Enquiry Concerning the Principles of Morals* kein (Schein-)Problem, das aufgelöst werden soll, sondern eher ein Interesse an der Beantwortung sachlicher Fragen: Insbesondere die Frage nach der Grundlage der Moral, die im ersten Kapitel eingeführt wird, will Hume letztlich doch (im Anhang 1) anhand eines Beweises mit mehreren Argumenten entscheiden.<sup>38</sup>

Um zu zeigen, dass der Hauptteil der *Enquiry* tatsächlich als grammatische Untersuchung in Wittgensteins Sinne angesehen werden kann, müssten zudem folgende Bedenken noch geprüft werden: Oft nimmt Hume auf die Gefühle Bezug, die bestimmte Handlungen und Eigenschaften von Menschen bei uns auslösen; seine diesbezüglichen Thesen erscheinen dabei oft auf den ersten Blick *nicht* als Beschreibungen des Sprachgebrauchs. Stattdessen scheinen sie eher dazu zu

---

has been the source of much false reasoning in philosophy.“ (EPM, App. 2,6; zum Kontext vgl. die nächste Fußnote)

<sup>37</sup> Eine sehr interessante Überlegung stellt Hume darüber hinaus im zweiten Anhang an: Dort kritisiert er die bekannte These, dass alle Handlungen, also auch die allgemein als altruistisch geltenden, letztlich auf der Selbstliebe beruhen bzw. eigennützig motiviert wären (weil man sich durch gute Handlungen selbst besser fühlt), es daher keine wahre Freundschaft gäbe, usw. Hume weist darauf hin, dass die Begriffe der altruistischen Eigenschaften einerseits und die der „selbstsüchtigen Leidenschaften“ andererseits grundverschieden sind: Das Muster der begrifflichen Zusammenhänge sieht ganz anders aus. Hume schreibt: „The most obvious objection to the selfish hypothesis is, that, as it is contrary to common feeling and our most unprejudiced notions, there is required the highest stretch of philosophy to establish so extraordinary a paradox. To the most careless observer there appear to be such dispositions as benevolence and generosity; such affections as love, friendship, compassion, gratitude. These sentiments have their causes, effects, objects, and operations, marked by common language and observation, and plainly distinguished from those of the selfish passions.“ (EPM App. 2,6)

Als Ursache für die Attraktivität der „selfish hypothesis“ gibt Hume einen Vereinfachungsdrang an – der auch als problematische Denktendenz bzw. Methodenfehler bei Wittgenstein herausgestellt wurde. (Hume schreibt: „All attempts of this kind have hitherto proved fruitless, and seem to have proceeded entirely from that love of *simplicity* which has been the source of much false reasoning in philosophy.“)

Hume hält die Selbstliebe-These für absurd und ein Produkt der philosophischen Einbildungskraft; anhand von Beispielen für klarerweise altruistisches Verhalten versucht er ihre Absurdität aufzuweisen. Schließlich meint er, dass es jedem freistünde, diese Einbildung zu vertreten, dass sich aber dadurch praktisch an unserem Umgang und unserer Einschätzung anderer Menschen nichts änderte – es handelt sich auch hier gleichsam um einen Knopf, der mit dem Mechanismus nicht verbunden ist. Hume schreibt: „An epicurean or a Hobbist readily allows, that there is such a thing as a friendship in the world, without hypocrisy or disguise; though he may attempt, by a philosophical chymistry, to resolve the elements of this passion, if I may so speak, into those of another, and explain every affection to be self-love, twisted and moulded, by a particular turn of imagination, into a variety of appearances. But as the same turn of imagination prevails not in every man, nor gives the same direction to the original passion; this is sufficient even according to the selfish system to make the widest difference in human characters, and denominate one man virtuous and humane, another vicious and meanly interested. I esteem the man whose self-love, by whatever means, is so directed as to give him a concern for others, and render him serviceable to society: as I hate or despise him, who has no regard to any thing beyond his own gratifications and enjoyments. In vain would you suggest that these characters, though seemingly opposite, are at bottom the same, and that a very inconsiderable turn of thought forms the whole difference between them. Each character, notwithstanding these inconsiderable differences, appears to me, in practice, pretty durable and untransmutable.“ (EHU App. 2,4)

<sup>38</sup> Kienzler meint, dass Hume seine *Enquiry* deshalb selbst so gut fand, weil es sein Ziel gewesen sei, ohne Argumente das Wesentliche über die Moral zu sagen, und das habe er dadurch erreicht, dass er die Argumente gleichsam in die Anhänge ausgelagert habe. Vgl. Kienzler 2013, S. 15.

dienen, diesen zu *erklären* bzw. die in der grammatischen Untersuchung festgestellten Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Eigenschaften darauf *zurückzuführen*, dass diese Eigenschaften die gleichen Wirkungen auf das menschliche Empfinden haben.<sup>39</sup> Diesen Wirkungen liegen Hume zufolge bestimmte natürliche menschliche Anlagen zugrunde. Man kann möglicherweise für die These argumentieren, dass diese für das Sprachspiel mit den moralischen Begriffen eine ähnliche Rolle spielen wie die natürlichen Reaktionen bzw. das Gewohnheitsprinzip für die zuvor betrachteten Praktiken. Das kann hier allerdings nicht mehr geleistet werden.

Es bleibt festzuhalten, dass auch in Humes Moralphilosophie deutliche methodische Parallelen zu Wittgensteins therapeutischer Philosophie bestehen, die es wert wären, eingehender untersucht zu werden.

---

<sup>39</sup> Ich denke an Passagen wie: „It appears to be matter of fact, that the circumstance of *utility*, in all subjects, is a source of praise and approbation: That it is constantly appealed to in all moral decisions concerning the merit and demerit of actions: That it is the *sole* source of that high regard paid to justice, fidelity, honour, allegiance, and chastity: That it is inseparable from all the other social virtues, humanity, generosity, charity, affability, lenity, mercy, and moderation: And, in a word, that it is a foundation of the chief part of morals, which has a reference to mankind and our fellow-creatures. .

It appears also, that, in our general approbation of characters and manners, the useful tendency of the social virtues moves us not by any regards to self-interest, but has an influence much more universal and extensive. It appears that a tendency to public good, and to the promoting of peace, harmony, and order in society, does always, by affecting the benevolent principles of our frame, engage us on the side of the social virtues. And it appears, as an additional confirmation, that these principles of humanity and sympathy enter so deeply into all our sentiments, and have so powerful an influence, as may enable them to excite the strongest censure and applause. The present theory is the simple result of all these inferences, each of which seems founded on uniform experience and observation.“ (EPM 5,44-45)

## *Literaturverzeichnis*

- Affeldt, S.G., 2010: On the Difficulty of Seeing Aspects and the „Therapeutic“ Reading of Wittgenstein, in: W. Day & V. J. Krebs (Hrsg.): *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge University Press, S. 268-288.
- Allison, H.E., 2010: *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise* Reprint., Oxford University Press.
- Ammereller, E., 2004: Puzzles About Rule-Following, in: E. Ammereller & E. Fischer (Hrsg.): *Wittgenstein at Work, Method in the Philosophical Investigations*, Routledge.
- Ammereller, E. & Fischer, E., 2004: Introduction, in: E. Ammereller & E. Fischer (Hrsg.): *Wittgenstein at Work, Method in the Philosophical Investigations*, Routledge.
- Anscombe, G.E.M., 1981: The Question of Linguistic Idealism, in: *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell.
- Arrington, R.L., 2001: Following a Rule, in: H.-J. Glock (Hrsg.): *Wittgenstein: a critical reader*. Blackwell.
- Baier, A.C., 1991: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press.
- Baker, G., 1981: Following Wittgenstein: Some Signposts for Philosophical Investigations §§ 143-242, in: S. H. Holtzman & C. M. Leich (Hrsg.): *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (Hrsg.), 2003: *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*, Routledge.
- \_\_\_\_\_ 2004a: The Grammar of Aspects and Aspects of Grammar, in: *Wittgenstein's method. Neglected Aspects*, Blackwell, S. 279–293.
- \_\_\_\_\_ 2004b: Wittgenstein on Metaphysical / Everyday Use, in: *Wittgenstein's method. Neglected Aspects*, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 2004c: Wittgenstein's Method and Psychoanalysis, in: *Wittgenstein's method. Neglected Aspects*, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 2004d: *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Blackwell.
- Baker, G. & Hacker, P.M.S., 1980: *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an Analytical Commentary to the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1984: On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's private language argument, in: *Rules, Scepticism, and Language*, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1985: *Wittgenstein: Rules, grammar and necessity*, Blackwell.

- \_\_\_\_\_. 2005: *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an Analytical Commentary to the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, 2nd edition., Blackwell.
- Barfoot, M., 1990: Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century, in: M. A. Stewart (Hrsg.): *Studies in the Philosophy of Scottish Enlightenment*, Oxford University Press, S. 151–190.
- Barnett, W.E., 1990: The Rhetoric of Grammar: Understanding Wittgenstein’s Method, in: *Metaphilosophy* 21, S.43–66.
- Beauchamp, T.L., 1998: Introduction, in: T. L. Beauchamp (Hrsg.): *Hume: An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1999: Editor’s Introduction, in: T. L. Beauchamp (Hrsg.): *Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press.
- Beauchamp, T.L. & Rosenberg, A., 1981: *Hume and the problem of causation*, Oxford University Press.
- Beebee, H., 2006: *Hume on Causation*, Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2007: Hume on Causation: The Projectivist Interpretation, in: H. Price & R. Corry (Hrsg.): *Causation, Physics, and the Constitution of Reality*, Clarendon Press, S. 224-249.
- Bell, M. & McGinn, M., 1990: Naturalism and Scepticism, in: *Philosophy*, 65(254), S.399-418.
- Bennett, J., 2002: Empiricism about Meaning, in: P. Millican (Hrsg.): *Reading Hume on Human Understanding. Essays on the First Enquiry*, Clarendon Press, S. 97–106.
- Bieri, P., 2011: *Das Handwerk der Freiheit: Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Blackburn, S., 1984: *Spreading the Word*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993: Morals and Modals, in: *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, S. 52-74.
- Biro, J., 2009: Hume’s New Science of the Mind, in: D. F. Norton & A. Taylor (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press.
- Brandt, R., 2000: *Expressive Vernunft*, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 2001: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Suhrkamp.
- Britton, K., 1978: Portrait of a Philosopher, in: K.T. Fann (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*. Humanities Press, S. 56-63.
- Buckle, S., 2001: *Hume’s Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press.

- Buckwalter, W. & Stich, S., 2010: Gender and Philosophical Intuition, Online: verfügbar: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1683066](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1683066) [letzter Zugriff März 27, 2014].
- Capaldi, N., 1975: *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Ilium Books.
- Cavell, S., 1999: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press.
- Conway, G.D., 1989: *Wittgenstein on Foundations*, Humanity Books.
- Craig, E., 1979: *David Hume. Eine Einführung in seine Philosophie*, Klostermann.
- \_\_\_\_\_ 2002: The idea of necessary connexion, in: P. Millican (Hrsg.): *Reading Hume on Human Understanding. Essays on the First Enquiry*, Clarendon Press, S. 211-230.
- \_\_\_\_\_ 2004: *The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press.
- Crary, A., 2000: Introduction, in: A. Crary & R. Read (Hrsg.): *The New Wittgenstein*, Routledge, S. 1–18.
- Crary, A.M. & Read, R.J. (Hrsg.), 2000: *The New Wittgenstein*, Routledge.
- Dauer, F.W., 1999: Force and Vivacity in the Treatise and the Enquiry, in: *Hume Studies*, 25(1/2), S. 83–99.
- Diamond, C., 1981: What Nonsense Might Be, in: *Philosophy*, 56(215), S.5-22.
- \_\_\_\_\_ 1991: *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, MIT Press.
- Dilman, I., 2002: *Wittgenstein's Copernican Revolution*, palgrave.
- Dromm, K., 2008: *Wittgenstein on Rules and Nature*, Continuum.
- Dummett, M., 1973: *Frege's Philosophy of Language*, Duckworth.
- Everson, S., 1988: The Difference between Feeling and Thinking, in: *Mind*, 97 (387), S. 401-413.
- Finkelstein, D.M., 2006: *Wittgensteinian Quietism*, online veröffentlichte Dissertation, siehe [http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-02122006-115848/unrestricted/d\\_finklestein\\_etd.pdf](http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-02122006-115848/unrestricted/d_finklestein_etd.pdf); letzter Zugriff 27.3.2014.
- Fischer, E., 2004: A cognitive self-therapy. PI 138-97, in: E. Ammereller & E. Fischer (Hrsg.): *Wittgenstein at Work, Method in the Philosophical Investigations*, Routledge.
- \_\_\_\_\_ 2007: Wittgenstein's 'Non-Cognitivism' – Explained and Vindicated, in: *Synthese* 162, S. 53-84.
- \_\_\_\_\_ 2010: *Philosophical Delusion and Its Therapy: Outline of a Philosophical Revolution*, Routledge.

- \_\_\_\_\_2011: How to practise philosophy as therapy: philosophical therapy and therapeutic philosophy, in: *Metaphilosophy* 42.
- Flage, D.E., 1990: *David Hume's Theory of Mind*, Routledge.
- Flew, A., 1969: *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul.
- Fodor, J., 1987: *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, M.A.
- Fogelin, R.J., 1985: *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge & Kegan Paul.
- Force, J.E., 1987: Hume's Interest in Newton and Science, in: *Hume Studies*, XIII (2), S. 166-216.
- Forster, M.N., 2004: *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press.
- Garrett, D., 1997: *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Oxford Univ. Press.
- \_\_\_\_\_2006: Hume's Naturalistic Theory of Representation, in: *Synthese*, 152(3), S.301-319.
- \_\_\_\_\_2008: Hume's Theory of Ideas, in: E. S. Radcliffe (Hrsg.): *A Companion to Hume*, Blackwell.
- Garver, N., 1994: *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Open Court Publishing.
- Glock, H., 2004: Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?, in: *Metaphilosophy*, 35(4), S. 419-444.
- \_\_\_\_\_2007: Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Opinionated Survey, in: G. Kahane, E. Kanterian, & O. Kuusela (Hrsg.): *Wittgenstein and his interpreters*, Blackwell.
- \_\_\_\_\_2010: *Wittgenstein-Lexikon*, WBG.
- Hacker, P.M.S., 1972: *Insight and illusion*, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_1986: Criteria, Realism and Anti-Realism, in: J. F. Canfield (Hrsg.): *Criteria. The Philosophy of Wittgenstein*. Garland Publishing.
- \_\_\_\_\_2001a: Philosophy, in: H.-J. Glock (Hrsg.): *Wittgenstein: A Critical Reader*, Blackwell.
- \_\_\_\_\_2001b: *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon Press.
- Hampe, M., 1997: Unser Glaube an die Existenz abwesender Tatsachen, in: J. Kulenkampff (Hrsg.): *David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag, S. 73–94.
- Hanfling, O., 1975: Hume and Wittgenstein, in: *Royal Institute of Philosophy Supplements* 9, S. 47-65.
- \_\_\_\_\_1980: Does Language Need Rules?, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 120, S. 193-205.

- \_\_\_\_\_ 2004: The use of „theory“ in philosophy, in: E. Ammereller & E. Fischer (Hrsg.): *Wittgenstein at Work, Method in the Philosophical Investigations*, Routledge.
- Hilmy, S., 1989: Wittgenstein and Behaviourism, in: B. McGuinness & R. Haller (Hrsg.): *Wittgenstein in Focus -- Im Brennpunkt: Wittgenstein*, rodopi.
- Hintikka, M.B. & Hintikka, J., 1986: *Investigating Wittgenstein*, Blackwell.
- Hume, D., 1973: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Theodor Lipps (Übs.), Reinhardt Brandt (Hrsg.), Meiner.
- \_\_\_\_\_ 1998: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, T. L. Beauchamp (Hrsg.), Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 1999: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, T. L. Beauchamp (Hrsg.), Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 2003: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Manfred Kühn (Übs. und Hrsg.), Meiner.
- \_\_\_\_\_ 2007a: *A Treatise of Human Nature*, New Edition, D. F. Norton & M. J. Norton (Hrsg.), Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 2007b: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand: Mit Ergänzungen aus dem „Traktat über die menschliche Natur“*, Raoul Richter und Lambert Wiesing (Übs.), Suhrkamp Verlag.
- Hutchinson, P., 2007: What's the Point of Elucidation?, in: *Metaphilosophy* 38(5), S.691-713.
- Hutchinson, P. & Read, R., 2008: Toward a Perspicuous Presentation of „Perspicuous Presentation“, in: *Philosophical Investigations* 31(2), S.141-160.
- Jones, P., 1982: *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh University Press.
- Kant, I., 1986: *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam.
- Kemmerling, A., 1992: Bedeutung und der Zweck der Sprache, in: W. Vossenkuhl (Hrsg.): *Von Wittgenstein lernen*, Akademie Verlag, S. 99-120.
- \_\_\_\_\_ 1994: Mentale Repräsentationen – gibt es sie?, in: G. Meggle/U. Wessels (Hrsg.), *Analytomen 1 – Proceedings of the First Conference "Perspectives in Analytical Philosophy"*, de Gruyter, S. 640-647.
- \_\_\_\_\_ 2003: Die erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation, in: U. Meixner & A. Newen (Hrsg.): *Seele, Denken und Bewußtsein — Zur Philosophie des Geistes von Platon bis Husserl*, de Gruyter, S. 153-196.
- \_\_\_\_\_ 2006: Vom Unverständlichen zum als selbstverständlich Vorausgesetzten – Lockes unerläuterter Ideenbegriff, in: L. Kreimendahl (Hrsg.): *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Meiner, Bd. 18, S. 7-20.

- Kemp, C., 2000: Two Meanings of the Term "Idea": Acts and Contents in Hume's Treatise, in: *Journal of the History of Ideas* 61(4), S.675-690.
- Kemp Smith, N., 1905a: The Naturalism of Hume (I), in: *Mind* 14(54), S.149-73.
- \_\_\_\_\_ 1905b: The Naturalism of Hume (II), in: *Mind*, 14(55), S.335-47.
- Kenny, A., 2006: *Wittgenstein*, Wiley-Blackwell.
- Kienzler, W., 2011: Hume's Best Book, or: Why did Hume call his Enquiry concerning the Principles of Morals „incomparably the best“ of everything he wrote? Online zugänglich: [http://www.ifp.uni-jena.de/ifpmedia/PDF/Hume\\_s+best+book\\_juni2011.pdf](http://www.ifp.uni-jena.de/ifpmedia/PDF/Hume_s+best+book_juni2011.pdf) [letzter Zugriff 27.3.2014].
- Kiesselbach, M., 2012: Constructing Commitment: Brandom's Pragmatist Take on Rule-Following, in: *Philosophical Investigations*, 35(2), S.101-126.
- Kober, M., 1993: *Genißeheit als Norm*, de Gruyter.
- Kogge, W. & Griesecke, B., 2010: Ein Arbeitsprogramm, kein Abgesang. Wittgensteins grammatische Methode als Verfahren experimentellen Denkens, in: H. Tetens & S. Tolksdorf, hrsg, in: *Sprachhspele verstricket, oder, Wie man der Fliege den Ausweg zeigt: Verflechtungen von Wissen und Können*, de Gruyter, S. 101-126.
- Kripke, S.A., 1982: *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*, Harvard University Press.
- Kulenkampff, J., 2003: *David Hume*, 2., überarb. Ausgabe, Beck.
- Kuusela, O., 2008: *The struggle against dogmatism: Wittgenstein and the concept of philosophy*, Harvard University Press.
- Lance, M.N. & O'Leary-Hawthorne, J., 1997: *The Grammar of Meaning: Normativity and Semantic Discourse*, Cambridge University Press.
- Livingston, D., 1984: *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press.
- Locke, J., 1998: *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (Hrsg.), Oxford University Press.
- Long, R.T., 2010: Wittgenstein on Rule-Following, in: K. D. Jolley (Hrsg.): *Wittgenstein: Key Concepts*, Acumen.
- Lyons, J.C., 2001: General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume's Treatise, in: *Hume Studies*, 27(2), S.247-277.
- MacIntyre, A.C., 1957: Determinism, in: *Mind*, 66(261), S.28-41.
- Mackie, J.L., 1974: *The Cement of the Universe*, Oxford University Press.

- Malcolm, N., 1986: Certainty, in: *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his early Thought*. Oxford: Blackwell, S. 201-235.
- Martin, M.A., 1993: The Rational Warrant for Hume's General Rules. *Journal of the History of Philosophy*, 31(2), S. 245.
- McCormick, M., 2004: Hume, Wittgenstein and the Impact of Skepticism. *History of Philosophy Quarterly*, 21(4), S. 417-434.
- McGinn, M., 1989: *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*, Blackwell Publishers.
- \_\_\_\_\_ 1991: *Sense and Certainty*, Academy Press.
- \_\_\_\_\_ 1997: *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the philosophical investigations*, Routledge.
- \_\_\_\_\_ 2001: Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought, in: *Harvard Review of Philosophy*, 9(26).
- Millican, P., 2002a: Hume's Sceptical Doubts Concerning Induction, in: *Reading Hume on Human Understanding. Essays on the First Enquiry*, Clarendon Press, S. 107-174.
- \_\_\_\_\_ 2002b: Introduction, in: P. Millican (Hrsg.): *Reading Hume on Human Understanding. Essays on the First Enquiry*, Clarendon Press, S. 1-26.
- Minar, E., 2005: On Wittgenstein's Response to Scepticism: The Opening of On Certainty, in: Danièle Moyal-Sharrock & W. H. Brenner (Hrsg.): *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan, S. 253-274.
- Moore, A.W., 1985: Transcendental Idealism in Wittgenstein, and Theories of Meaning, in: *The Philosophical Quarterly* 35(139), S.134-155.
- \_\_\_\_\_ 2007: Wittgenstein and Transcendental Idealism, in: G. Kahane, E. Kanterian, & O. Kuusela (Hrsg.): *Wittgenstein and His Interpreters*. Blackwell.
- Moore, G.E., 1959a: A Defence of Common Sense, in: *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, S. 32-59.
- \_\_\_\_\_ 1959b: Proof of an External World, in: *Philosophical Papers*, Allen and Unwin, S. 127-150.
- Morris, K., 2007: Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices, in: G. Kahane, E. Kanterian, & O. Kuusela (Hrsg.): *Wittgenstein and his interpreters*, Blackwell.
- Morris, W.E., 2013: David Hume, in: E. N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/hume/> [letzter Zugriff 27.3.2014].
- Moyal-Sharrock, Daniele, 2007: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, Daniele & Brenner, W.H. (Hrsg.), 2005: *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave.

- Nelson, J.O., 1989: Hume's Missing Shade of Blue Re-viewed, in: *Hume Studies*, 15(2), S.353-363.
- Noonan, H., 1999: *Hume on Knowledge*, Routledge.
- Norton, D.F. & Norton, M.J., 2007: Editor's Annotations, in: *David Hume: A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, S. 421-569.
- Noxon, J., 1975: *Hume's philosophical development*, Clarendon Press.
- Owen, D., 1999: *Hume's Reason*, Oxford Univ. Press.
- Owen, D. & Cohon, R., 1997: Representation, Reason, and Motivation, in: *Manuscripta*, 20, S.47-67.
- Passmore, J., 1968: *Hume's Intentions*, Basic Books.
- Pitcher, G., 1964: *The philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall.
- Popkin, R.H., 1951: David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism, in: *Philosophical Quarterly*, 1(5), S. 385-407.
- \_\_\_\_\_ 1965: The High Road to Pyrrhonism, in: *American Philosophical Quarterly*, 2(1), S. 18-32.
- Price, H., 1998: Two paths to pragmatism II, in: R. Casati & C. Tappolet (Hrsg.): *European Review of Philosophy* 3, Seite 109-147.
- Pritchard, D., 2005: Wittgenstein's On Certainty and Contemporary Anti-Scepticism, in: D. Moyal-Sharrock & W.H. Brenner (Hrsg.): *Investigating On Certainty: Essays on Wittgenstein's Last Work*, Palgrave Macmillan.
- Rawls, J., 1999: Two Concepts of Rules, in: *Collected Papers*, Harvard Univ. Press.
- Read, R., 2010: Ordinary/Everyday Language, in: Kelly Dean Jolley (Hrsg.): *Wittgenstein: Key Concepts*, Acumen, S. 63-80.
- Read, R. & Richman, K. (Hrsg.), 2000: *The New Hume Debate*, Routledge.
- Robinson, J.A., 1962: Hume's Two Definitions of "Cause", in: *Philosophical Quarterly*.
- Russell, P., 2008: Hume on Free Will, in: E. N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
Online zugänglich: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/hume-freewill/>  
[letzter Zugriff 27.3.2014].
- \_\_\_\_\_ 1995: *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press.
- Savigny, E. von, 1974: *Die Philosophie der normalen Sprache*, Suhrkamp.

- \_\_\_\_\_ 1996: „Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“: Wittgensteins Warnung vor Scheinerklärungen, in: *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*, Dtv, S. 255-268.
- Schliesser, E., 2008: Humes Newtonianism and Anti-Newtonianism, in: E. N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online zugänglich: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hume-newton/> [letzter Zugriff 27.3.2014].
- Scott Arnold, N., 1983: Hume's Skepticism about Inductive Inference, in: *Journal of the History of Philosophy*, 21(1), S.31-56.
- Sellars, W., 1949: Language, Rules and Behavior, in: S. Hook (Hrsg.): *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, The Dial Press, S. 289-315.
- Smith, G., 2008: Newtons "Philosophiae Naturalis Principia Mathematica", in: E. N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online zugänglich: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/newton-principia/> [letzter Zugriff 27.3.2014].
- Sosa, E., 2009: *Reflective Knowledge*, Oxford University Press.
- Spiertz, R., 2001: *Eine skeptische Überwindung des Zweifels?*, Königshausen & Neumann.
- Stern, D.G., 1994: Review: Recent Work on Wittgenstein, 1980-1990, in: *Synthese*, 98(3), S. 415-458.
- Stove, D.C., 1973: *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Clarendon Press.
- Strawson, G., 1989: *The Secret Connexion*, Oxford University Press.
- Strawson, P.F., 1974: Freedom and Resentment, in: *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen.
- Strawson, P.F., 2008: *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, Routledge.
- Stroll, A., 1994: *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press.
- Stroud, B., 1977: *Hume*, Routledge.
- Vickers, J., 2013: The Problem of Induction, in: E. N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online zugänglich: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/induction-problem/> [letzter Zugriff 27.3.2014].
- Waxman, W., 1994: *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge University Press.
- Waxman, W., 1993: Impressions and Ideas: Vivacity as Verisimilitude, in: *Hume Studies* 19(1), S.75-88.

- Wiesing, L., 2007: Kommentar, in: L. Wiesing (Hrsg.): *David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Suhrkamp.
- Wiggershaus, R., 2000: *Wittgenstein und Adorno: zwei Spielarten modernen Philosophierens*, Wallstein Verlag.
- Wild, M., 2010: David Hume, in: D. Perler & J. Haag (Hrsg.): *Ideen. Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit*, de Gruyter, S. 377-421.
- Williams, B., 1973: Wittgenstein and Idealism. *Royal Institute of Philosophy Supplements* 7, S. 76-95.
- Williams, M., 2004: Wittgenstein's Refutation of Idealism, in: D. McManus (Hrsg.): *Wittgenstein and Scepticism*, Routledge, S. 76–96.
- \_\_\_\_\_ 2005: Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist, in: Danièle Moyal-Sharrock & William H. Brenner (Hrsg.): *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, S. 47-58.
- Williams, W.H., 1992: Is Hume's Shade of Blue a Red Herring?, in: *Synthese* 92(1), S. 83-99.
- Witherspoon, E., 2000: Conceptions of Nonsense in Carnap and Wittgenstein, in: A. Crary & R. Read (Hrsg.): *The New Wittgenstein*, Routledge, S. 315-349.
- Wittgenstein, L., 1958: *Preliminary Studies for the „Philosophical Investigations“ generally known as The blue and brown Books*, R. Rhees (Hrsg.), Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1984: *Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914-1916 / Philosophische Untersuchungen.*, Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_ 1970: *Über Gewißheit*, Suhrkamp.
- Wolff, R.P., 1968: Hume's Theory of Mental Activity, in: V. Chapell (Hrsg.): *Hume*, Macmillan, S. 99-128.
- Wright, C., 2007: Rule-following without reasons: Wittgenstein's quietism and the constitutive question, in: *ratio* 20(4), S.481-502.
- Wright, C., 1980: *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Harvard University Press.