

David Hume

Andreas Vieth (Essen/Münster)

1 Kurzbiografie

Der Schotte David Hume wurde am 7. Mai 1711 in Edinburgh geboren und starb am 25. August 1776 ebendort.¹ Er war der zweite Sohn einer presbyterianischen Familie, die väterlicherseits aus einem relativ armen Zweig der Grafen von Hume (bzw. Home) stammt.² Hume war Philosoph, Essayist und Historiker. Er verfasste eine Geschichte Englands, setzte sich mit politischen, ökonomischen, moralischen und religionsphilosophischen Gegenwartsfragen auseinander und entwickelte in einer Folge von philosophischen Schriften ein umfassendes metaphysisches, ethisches und religionsphilosophisches System. Humes schulische und universitäre Ausbildung war klassisch, umfassend und von unermüdlichem Eifer geprägt; er galt als begabt und scharfsinnig. Er war in der antiken Literatur ebenso bewandert wie in der zeitgenössischen. An der Universität Edinburgh studierte er zunächst auch Rechtswissenschaften, um sich dann aber bald vornehmlich mit Literatur und Philosophie zu beschäftigen.

Als zweiter Sohn der Familie verfügte er nur über ein geringes Erbe, was zu zwei Konsequenzen in seinem Leben führte: (a) Er war in verschiedenen Stellungen beschäftigt als Schreibgehilfe, Sekretär, Bibliothekar und Diplomat. Er musste also zumindest zeitweise für seinen Unterhalt arbeiten. (b) Er entschloss sich aber dann doch zu extremer Bescheidenheit, um von seinem Vermögen leben zu können und sich ganz der Philosophie zu widmen. Sowohl im Rahmen seiner beruflichen Stellungen als auch während seines Universitätsstudiums entschied Hume sich konsequent für eine intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie und richtete sein Leben danach aus.

Berühmt ist seine larmoyante Charakterisierung der Wirkung seines Hauptwerkes als Totgeburt (*it fell dead-born from the press*). Einen Großteil seiner publizistischen Tätigkeit widmete Hume in späteren Jahren verschiedenen Neufassungen seines frühen Hauptwerkes „Traktat über die menschliche Natur“ (1739/40). Die Rezeption dieses Werkes in der akademischen und weiteren Öffentlichkeit entsprach nicht seinen Erwartungen. Vielmehr trug sie

¹ Für wichtige inhaltliche und konzeptionelle Hinweise bin ich Simon Derpmann verbunden.

² Biografische Informationen hat Hume selbst in zwei autobiografischen Skizzen „Brief an einen Arzt“ (1734, in Burton 1846) und „Mein Leben“ (1776, in Hume 1748, dt.). Vgl. zur Biografie auch Mossner 2001, Kulenkampff 1989, Kap. 1, und Streminger 1994.

ihm von klerikaler Seite Einsprüche ein bei Bewerbungen auf Lehrstühle in Edinburgh und Glasgow. Denn die Bewertung seiner Philosophie in der öffentlichen Diskussion schwankte zwischen dem Vorwurf eines skeptischen Atheismus und dem eines deistischen Agnostizismus (vgl. Frey 1999).

Für Humes Zeitgenossen war es ein wichtiger Diskussionspunkt, ob er nun als Atheist skeptisch die Vorstellung eines Gottes ablehnte oder als Deist aus Vernunftgründen eine Gottesvorstellung vertrat, gemäß der Gott sich als Schöpfer *der Welt in* ihr weder offenbart noch wirkt. Den religiös motivierten Kritikern standen auch Freunde im Kontext der schottischen Aufklärung gegenüber. Zu ihren bedeutendsten gehörte der schottische Philosoph und Ökonom Adam Smith (1723-1790).

2 Philosophie

Der Grundcharakter der humeschen Philosophie kann zum einen (1) als *skeptisch* und zum anderen (2) als *empirisch* bezeichnet werden.

(zu 1) Zunächst zum Skeptizismus Humes. Man kann Hume als skeptisch, aber auch als post-skeptisch charakterisieren (Norton 1993, 5 f.). Beide Einschätzungen sind angemessen. Skeptische Philosophie ist philosophischer Zweifel, der zum systematischen Grundzug eines philosophischen Systems wird. Dabei unterscheidet Hume jedoch drei Arten von Skepsis (Hume 1748, Abschn. 12): (i) die vorangehende, (ii) die nachfolgende und im Gegensatz zu diesen beiden übertriebenen Varianten (iii) eine gemäßigte. Im Sinne von (iii) kann Hume dann auch als post-skeptisch gelten.

Descartes ist ein Beispiel für die „vorangehende“ Skepsis. Er sucht vor jeder Form des Wissens eine Grundlage für dieses Wissens (ein unerschütterliches Fundament). Dieses Fundament findet Descartes in dem berühmten „*cogito, ergo sum*“: Was auch immer ich zu wissen meine, kann von mir in Zweifel gezogen werden; nur nicht, dass ich zweifle. Eine solche Skepsis setzt philosophische Reflexion im Sinne einer „Meditation“ voraus: das alltägliche Leben wird suspendiert. Die „nachfolgende“ Skepsis folgt wissenschaftlicher Erkenntnis nach. Oft widerlegen oder relativieren wissenschaftliche Erkenntnisse unsere Überzeugungen: Man denke daran, dass die Pille als Verhütungsmittel die uralte notwendige Verbindung zwischen Fortpflanzung und Sexualität erschüttert hat. Generell werden die eigenen moralischen Überzeugungen durch Alternativen in anderen Kulturen relativiert. Wissenschaftlicher Erkenntnis kann also eine mehr oder weniger umfassende Skepsis nachfolgen: auch diese Skepsis suspendiert das Alltagsleben, insofern sie verunsichert. – Übertriebene Skepsis erschüttert Personen innerlich und paralyisiert sie im Handeln.

Der gemäßigte Skeptizismus tritt in zwei Unterformen auf. Man kann (a) alles, aber nicht ernsthaft oder (b) einzelnes, aber dafür ernsthaft in Zweifel ziehen. Der *erste gemäßigte Skeptiker* ist an sich jederzeit Dogmatiker (d. h. sicher in seinen Überzeugungen), aber er gönnt sich gewisse Zweifel. Dieser Skeptiker agiert spielerisch, um seinen Stolz niederzuschlagen. Der *zweite gemäßigte Skeptiker* konzentriert seinen Zweifel auf bestimmte Gegenstände, tut dies aber ernsthaft. Die Gegenstände, die dieser Skeptiker mit Streben

nach Wissen betrachtet, sind entweder empirische Tatsachen (bspw. Naturwissenschaften, Ethik) oder abstrakte Vernunftkenntnisse (bspw. Mathematik, Logik). Alle anderen Gegenstände (Hume nennt die Gotteslehre und die philosophische Schulmetaphysik) müssen in Zweifel gezogen werden. Vor diesem Hintergrund sollte Hume – um auf die Frage am Ende der biografischen Anmerkungen zurückzukommen – nicht Atheist, sondern Agnostiker sein: Der Atheist glaubt sicher, dass Gott nicht existiert; der Agnostiker enthält sich dagegen des Urteils. Gott ist aber kein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung. Somit sollte sowohl die Existenz als auch die Nicht-Existenz Gottes in Zweifel gezogen werden. Dem wird im Sinne des zweiten gemäßigten Skeptikers nur der Agnostiker gerecht.

Hume lässt sich aber keiner der drei Formen der Skepsis eindeutig zuordnen. Er spricht sich zwar grundsätzlich gegen übertriebene Skepsis aus. Sein Argument ist, dass diese Skepsis rein theoretischer Natur ist und keine praktischen Folgen hat (sie gibt keine Antworten, sie ruft keine Überzeugungen hervor). Dennoch anerkennt er den methodischen Nutzen des übertriebenen Zweifels: Er ist Grundlage für professionelle philosophische Kompetenz. Hume kann aber gerade deshalb nicht den gemäßigten Formen des Skeptizismus zugeordnet werden. Als Philosoph ist er grundsätzlich in seinem Erkenntnisstreben ernsthaft (er lebte entschieden für die Philosophie); die Vernunft als das Vermögen, dessen sich man sich philosophierend bedient, will immer alle Gegenstände erfassen (der Agnostiker lässt eben doch für die Vernunft eine *wirkliche Frage* offen).

Eine Formel für den humeschen Skeptiker könnte wie folgt aussehen: Hume ist als Mensch Pragmatiker und als Philosoph Skeptiker. Es ergibt sich aber so keine systematisch befriedigende Position: Die menschliche Natur ist *insgesamt* zuversichtlich und nicht skeptisch; die Vernunft *innerhalb* der menschlichen Natur ist notorisch misstrauisch. Dieser Bruch wird im folgenden Abschnitt als Verhältnis zwischen Vernunft und Affekt wieder aufgegriffen.

(zu 2) Nun zu Humes empirischer Methode. Er unterscheidet zwischen der wissenschaftlichen und der experimentellen Methode. Die wissenschaftliche ist die alte aristotelische, die zuerst nach allgemeinen und abstrakten Prinzipien sucht. Die zweite vergleicht einzelne Fälle und gewinnt daraus allgemeine Grundsätze. Die empirische Methode ist jedoch nicht nur eine Entscheidung über die *Richtung* der Erkenntnis: vom allgemeinen zum einzelnen oder umgekehrt. Sie knüpft auch an den Kern der zweiten gemäßigten Skepsis an: Der Charakter der Erkenntnis (also ihre Objekte als Gegenstand und ihre Geltungskraft) hängt vom Erkenntnisvermögen ab. Hier stört uns die hochfliegende Einbildungskraft und wir sollten ein gerades Urteil anstreben (Hume 1748, 189 f.). Unklarheit über die Erkenntnisvermögen führt also zur Anwendung der wissenschaftlichen Methode und somit zu epistemologisch unbegründbaren Meinungen.

Hierzu müssen wir eine klare Vorstellung über die natürlichen Kräfte der Erkenntnisvermögen haben. Vernunft ist (i) Erkenntnis von Wahrheit und Irrtum, (ii) als solche die Feststellung von Übereinstimmung und Nicht-Übereinstimmung zwischen verschiedenen Vorstellungen oder zwischen einer Vorstellung und der Wirklichkeit, aber vor allem ist sie (iii) inaktiv, insofern sie

keinen Einfluss auf die Affekte, den Willen und auf Handlungen hat (Hume 1739/40, Bd. 2, 3.1.1, 198). Vernunft ist der sinnlichen Erkenntnis entgegengesetzt. Hier sind Gewohnheit und Beobachtung zentral: Aus Regelmäßigkeiten der Beobachtung entsteht Gewohnheit. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung (etwas folgt notwendig auf etwas anderes) entspringt nach Hume nicht der Vernunft, sondern der Gewöhnung an aufeinanderfolgende Beobachtungen (Hume 1748, 67 f.). Wenn der Begriff der Ursache der Vernunft entspringen würde, wäre der Zusammenhang der Ursache mit der Wirkung *notwendig*, da er aber aus der Beobachtung und Gewohnheit entspringt ist er „nur“ *wahrscheinlich*. Man muss also zwei Grade der Sicherheit in der Erkenntnis unterscheiden: Wir können uns bei bestimmten Ursachen nicht sicher₁ sein, dass eine Wirkung folgt, sondern nur sicher₂.

Unter einem Experiment versteht Hume nun nicht nur das künstliche im Rahmen naturwissenschaftlicher Forschung, sondern ganz allgemein Beobachtung (Hume 1739/40, Bd. 1, 7). Die Gegenstände der Mathematik sind abstrakt und werden durch die Vernunft erkannt; dieser Gegenstandsbereich ist notwendig. Die Gegenstände der Natur- und anderer Wissenschaften sind konkret und werden durch Sinnlichkeit erkannt; ihr Gegenstandsbereich kennt keine absoluten (also keine notwendigen) Regelmäßigkeiten. Der Grad der Sicherheit von Erkenntnissen, die durch die Sinnlichkeit gewonnen werden (sicher₂) bleibt hinter dem von solchen der Vernunft (sicher₁) zurück. Aus Beobachtung und Gewohnheit gewinnen wir also nur Wahrscheinlichkeit als Gewissheit: Es ist unwahrscheinlich, dass der Stein beim nächsten mal nach oben „fällt“, aber die Gewohnheit ist nicht mächtig genug (sicher₂), dies auszuschließen, und die Vernunft kann über den Lauf der Natur, die auf unsere Sinne einwirkt, nichts sagen (eine Naturerkenntnis, die sicher₁ ist, bleibt uns unzugänglich).

Somit kann man zunächst vier Merkmale des Empirismus festhalten: (1) Die experimentelle Methode bezieht sich auf den Gegenstandsbereich der sinnlichen Erfahrung. Insofern ist Erkenntnis auf ihrer Basis konkret und nicht abstrakt. (2) Der Gegenstandsbereich der Beobachtung ist von dem der Vernunft absolut verschieden; er lässt zwar allgemeine Regeln, aber keine universale Notwendigkeit zu. (3) Der Mensch muss bei allen Dingen, die er glaubt, untersuchen, (i) in welcher Weise die unterschiedlichen Erkenntnisvermögen (Vernunft, Beobachtung) zuständig sind und (ii) in welcher Weise sie auf Gegenstandsbereiche der Beobachtung und der Überlegung zurückgeführt werden. (4) Dies bedeutet für die sinnliche Erfahrung, dass erkannt werden muss, ob und wie unsere Vorstellungen und ihre Abfolge auf den Lauf der Natur zurückgeführt werden können. – Diese methodischen Grundsätze führen uns von der Anwendung zur fehlleitenden wissenschaftlichen Methode zur richtigen der experimentellen Methode.

3 Ethik

Die beiden Grundcharakteristika der humeschen Philosophie finden sich auch in seiner Ethik: Sie ist zum einen (ambivalent) skeptisch, insofern es zwar kontingente moralische Erkenntnis gibt. Sie ist andererseits empirisch, inso-

fern der Philosoph sich als Ethiker kritisch mit der menschlichen Natur beschäftigen muss, die sich in Handlungen und gesellschaftlichen Institutionen zeigt. Der oben festgestellte Bruch in der menschlichen Natur wird zentral für die Ethik: Die Vernunft ist im Wesentlichen ein emotional und motivational neutrales „Rechenvermögen“, das den Affekten bzw. dem Gefühl gegenübersteht.

Für Hume muss auch eine Ethik die experimentelle Methode anwenden: Sie besteht in der Analyse komplexer Eigenschaften von Personen, Handlungen und Institutionen. Man muss – ohne nachzudenken – in sich hinein hören und auf seine spontane Empfänglichkeit für moralische Qualitäten schauen. Die Analyse besteht im Vergleich einzelner Fälle moralisch positiver oder negativer Qualitäten und der sorgfältigen und präzisen Identifizierung allgemeiner Beobachtungen. Im Erfolgsfalle kommt eine Ethik dann zu universellen Prinzipien in der menschlichen Natur, auf denen angemessene Billigung und gerechter Tadel in Situationen beruhen. (Hume 1751, 92 f., 141 FN)

Gegenstand von Billigung und Missbilligung ist die menschliche Natur, wie sie sich (a) in äußeren Erscheinungen (Verhalten, Mimik, physiologische Reaktionen) manifestiert und (b) im Individuum historisch, kulturell und biografisch eine bestimmte Form angenommen hat (Charakter). Mit Billigung und Missbilligung reagieren Personen inhaltlich auf eine unendliche Fülle von Eigenschaften von Personen. Die billigungswerten Eigenschaften lassen sich jedoch in zwei Klassen einteilen: sie sind entweder (a) lustvoll oder (b) nützlich.

Das Lustvolle ist unmittelbar angenehm, das Nützliche mittelbar angenehm. Dieser Unterschied kann an Schokolade verdeutlicht werden (Broad 1930, 87-89). Natürlich ist Schokolade als Gegenstand weder Lust noch lustvoll, sondern nur bestimmte Erlebnisse. Schokolade kann nun unterschiedlich erlebt werden. Wir können Sie auf der Zunge zergehen lassen, oder ein Foto von ihr erleben. Ein Gegenstand ist lustvoll (a), wenn es mindestens einen Weg gibt, ihn unmittelbar als lustvoll zu erleben. Dies ist bei Schokolade der Fall, wenn sie auf der Zunge schmilzt; aber nicht bei Normen für das Gemeinschaftsleben (Regeln der Gerechtigkeit). Diese Gegenstände sind nützlich (b): Sie führen (kausal) zu Erlebnissen (bspw. gegenseitiges Vertrauen) und Zuständen (bspw. Stabilität des Lebens), die ihrerseits lustvoll (a) sind.

Hume ist also Hedonist. Mit Bezug auf den empiristischen und den skeptischen Charakter seiner Philosophie muss man ihn aber als Hedonisten besonderer Art rekonstruieren (vgl. Broad 1930, 89 f.): „Gut“ *bedeutet* nicht „lustvoll“ (analytischer Hedonismus), sondern beide Eigenschaften (bzw. Prädikate) sind synthetisch aufeinander bezogen. Broad hat darüber hinaus darauf hingewiesen, dass diese synthetische Beziehung nicht notwendig, sondern empirisch ist (Hume 1751, 141 FN). Nach Hume ist es vorstellbar, dass Personen so konditioniert sind, dass sie entweder (a) gar kein moralisches Gefühl haben oder (b) mit Billigung nicht auf Lustvolles, sondern auch Schmerzhaftes reagieren. Diese besondere Form des Hedonismus ist der Grund dafür, dass Humes Konzept der menschlichen Natur weder gegen das humesche Gesetz verstößt noch naturalistisch fehlschlüssig ist (vgl. u. 4.1, a).

Eine sorgfältige Analyse unserer Praxis des Billigens und Missbilligens von Charaktereigenschaften führt uns philosophisch dahin, dass wir diese

Regungen auf einen bestimmten Mechanismus in Menschen zurückführen: Sympathie (Wohlwollen, Mitgefühl, engl. benevolence). Sympathie ist wie Vernunft ein Vermögen. Sie reagiert, wenn bspw. das Verhalten von Personen in uns eine Vorstellung von bewussten Vorgängen der beobachteten handelnden Personen (also bspw. von ihren Motiven, Gefühlen usw.) verursacht. Sie reagiert mit Billigung oder Missbilligung. (Hume 1751, Abschnitt 1, Anhang 1.) Die Äußerungen dieses Vermögens sind ebenso wie die Vernunft „sanft“, sie vermögen aber über sie hinaus, in uns Handlungen zu motivieren. Der Vernunft kommt in der Ethik dagegen nur eine Aufgabe bei der Bestimmung dessen zu, was „nützlich“ ist, und bei der Identifikation Zweck-Mittel-Relationen (Salzwasser ist kein Mittel zum Durstlöschen, auch wenn man noch so durstig ist).

Das moralische Gefühl kann man vom Vermögen der Sympathie unterscheiden. (Vgl. aber Broad 1930, 92 f.) Zwar ist das Vermögen der Sympathie in allen Menschen das gleiche (hierin ist die Basis für die „Universalität“ der Moral zu sehen), Individuen können aber unterschiedliche moralische Gefühle (bessere, schlechter, evtl. auch keines) ausbilden. Der Grund ist in den Vorstellungen zu sehen, die andere Personen in uns hervorrufen: Der Pädophile sieht den Blick eines Kindes oder sein Lächeln als sexuelle Aufforderung an. Diese Vorstellungen, die andere in uns *verursachen*, hängen von der Erfahrung und der Gewohnheit einer Person ab und den aus ihnen „abgeleiteten“ allgemeinen Regeln des Charakters. Biografisch kann dieser Prozess bei einzelnen Individuen fehlgeleitet sein. Hierin ist der Grund für den empirischen Charakter des Humeschen Hedonismus zu sehen: Die Verknüpfung von gut und angenehm kann bspw. bei krankhaften Pädophilen gegenüber Gesunden substantiell verkehrt sein.

Im Verhältnis zwischen Sympathie und moralischem Gefühl ist allerdings ein begründungstheoretisches Problem zu sehen: Dass der Pädophile „verkehrt“ im Sinne von „anders als die meisten“ ist, kann man beobachten (die meisten sind keine Pädophilen); aber warum ist sein Verhalten moralisch verwerflich? Humes skeptizistische und empiristische Grundhaltung lässt hierauf keine systematisch befriedigende Antwort zu. Er gibt aber eine deskriptive Antwort: Die Normalen wenden sich von den Unnormalen so konsequent ab, dass letztere sich aus Einsamkeit in den Kreis der Normalen zurückbegeben. (Hume 1751, 142.)

Nicht alle Eigenschaften, die wir moralisch billigen oder missbilligen sind unmittelbar in der menschlichen Natur „verankert“. Hume unterscheidet zwischen natürlichen (Güte, Barmherzigkeit, Sorge, Treue ...) und künstlichen Tugenden (Gerechtigkeit, Rechtssinn, Vertragstreue, Loyalität ...). Natürliche Tugenden – von denen bisher gesprochen wurde – basieren auf lustvollen oder nützlichen Eigenschaften des Menschen. Künstliche Tugenden sind Eigenschaften, die aufgrund von Konvention zustande kommen, aber im Bewusstsein des gemeinsamen Interesses wertgeschätzt werden. Im Gegensatz zu den natürlichen Tugenden ist das Eigeninteresse zunächst der Quell für Konventionen. In der größer werdenden Zivilisation unter Bedingungen einer nicht-katastrophalen Güterknappheit vermeiden die Individuen aus dem egoistischen Motiv der Selbsterhaltung Konflikte durch Regeln der Gerechtigkeit. Die Konvention über diese Regeln verfestigt sich schnell und die Indivi-

duen bekommen ein (künstliches, also nicht instinkthafes, aber dennoch unmittelbares) Bewusstsein für den Nutzen der Rechtsordnung, so dass sie an ihren Regeln auch festhalten, wenn sie gegen ihr Eigeninteresse stehen. (Hume 1751, Abschn. 3, bes. 105, 106 f.; Broad 1930, 94 f.)

Ein neuzeitliches Kennzeichen der humeschen Ethik ist ein doppelter methodischer Individualismus: (a) Zum einen ist die menschliche Natur individuell instantiiert in einzelnen Personen. Sie ist aber „universal“ insofern alle (zumindest die allermeisten) Individuen gleich oder weitgehend vergleichbar sind. (b) Tugend – als die Eigenschaft, der man mit Billigung begegnet – ist keine holistische (d. h. umfassende) Eigenschaft des ganzen Charakters einer Person, sondern bezieht sich auf einzelne geistige Tätigkeiten und Eigenschaften, wie sie sich in konkreten Situationen manifestieren. (Hume 1751, 220.)

4 Bioethik

Hume ist kein Bioethiker im modernen Sinne. Er hat sich weder systematisch intensiv mit Medizin- noch mit Tier- oder Umweltethik befasst. Dennoch ist sein Einfluss in aktuellen bioethischen Debatten bedeutsam, insofern er generell als Philosoph und im Besonderen als Ethiker von kaum zu überschätzendem Einfluss ist. Der Einfluss ist systematischer, methodischer und inhaltlicher Art. Systematisch stehen mit der humeschen Philosophie sowohl erkenntnistheoretische als auch ethische Konzepte zur Verfügung (Tugend, Gerechtigkeit), die bedeutende Optionen darstellen. Methodisch ist sowohl der skeptische als auch der empirische Grundcharakter seiner Ethik ein mögliches Vorbild für bioethische Diskussionen. Denn der skeptische Aspekt hat eine pragmatische Dimension, der empirische bindet die ethische Reflexion in die Betrachtung der Natur ein. (Vgl. Vieth 2006, Kap. 1.) Ethik und Naturwissenschaften stehen in keinem grundsätzlichen Gegensatz (wie etwa bei Immanuel Kant), und so schafft Hume es, in seiner Ethik Normen sowohl als kontingent als auch als universal zu konzipieren.

4.1 Medizinethik

Hume kennt keine Medizinethik im eigentlichen Sinne. Aus seiner Philosophie sollen daher nur drei Momente, die für die heutige Medizinethik zentral sind, hervorgehoben werden: (a) das humesche Gesetz, (b) die Bedeutung der Wahrnehmung in der Ethik und (c) seine Ausführungen zum Suizid. Ein vierter wichtiger Diskussionskontext – der der Menschenwürde – ist bei Hume nicht zentral. Seine systematischen Ausführungen hierzu gehören nicht in diesen Abschnitt (4.1), sondern in die generelleren Überlegungen zur Tier- und Umweltethik.

(zu a) Das so genannte humesche Gesetz wurde von Hume nie formuliert. Bei ihm findet sich nur die kurze Bemerkung, dass man in jedem Moralsystem an eine Stelle käme, bei der zuvor gesagt würde, was *ist*, und danach nur noch, was sein oder nicht sein *sollte* (Hume 1739/40, Bd. 2, 3.1.1, 211). Als humesches Gesetz wird daraus in der Tradition die Norm für Ethiken, dass man aus (rein) deskriptiven Aussagen nicht auf normative schließen darf. *An-*

genommen grausam zu sein, wäre eine rein deskriptive Eigenschaft einer Handlung. Das könnte man bspw. plausibel finden, wenn man Grausamkeit und jemandem Schmerz zufügen miteinander identifiziert und gleichzeitig Schmerzen als einen physiologischen Zustand im Nervensystem konzipiert. Dass jemand jemandem Schmerzen zufügt, ist unter diesen Voraussetzungen grausam. Ein solches deskriptives Verständnis von Grausamkeit, wird dann aber oft unvermittelt im normativen Sinne verwendet, insofern man wie selbstverständlich davon ausgeht, dass grausame Handlungen unterlassen werden sollten. Man schließt von dem beobachteten Sein (Schmerzzufügenshandlung) auf ein Sollen (Schmerzvermeidungsgebot).

Für sich genommen ist die Bemerkung Humes sicherlich richtig, aber ein Verstoß gegen das Gesetz kann auf zwei Wegen leicht verhindert werden: (i) Man kann einerseits bestreiten, dass Grausamkeit rein deskriptiv ist: Ein Zahnarzt und ein Folterer fügen uns Schmerzen zu, wenn sie in den Zahn bohren. Aber der Zahnarzt ist, im Gegensatz zum Folterer, nicht grausam. Da der Unterschied nicht deskriptiv erfassbar ist (beide tun das Gleiche, indem sie uns Schmerzen zufügen!), muss Grausamkeit mehr als rein deskriptiv sein: Die moralische Relevanz der Intentionen des Arztes und des Folterers ist aber nicht mehr rein deskriptiv zu erfassen. Grausamkeit wäre also entgegen der Annahme ein präskriptiver oder evaluativer Begriff. (ii) Die Beschreibung (1, die Handlung x ist grausam) und die Schlussfolgerung (3, sie soll unterlassen werden) können über ein einfaches Brückenprinzip logisch schlüssig miteinander verbunden werden – ein solches wäre bspw.: (2) „Man soll grausame Handlungen unterlassen!“ (Vermittelt durch 2 folgt 3 aus 1.) Man müsste natürlich jetzt 2 begründen. – Hume fordert uns also auf (ii) 2 in besonderer Weise zu begründen oder (i) dezidiert auf den nicht bloß „faktischen“ Charakter unserer moralischen *Beobachtungen* hinzuweisen.

Das humesche Gesetz darf nicht mit dem naturalistischen Fehlschluss verwechselt werden. Hume will auf eine *logisch-semantiche* Eigenart moralischer Reflexionen hinweisen; George Edward Moore dagegen auf eine *ontologische*. Schmerz ist ein Untersuchungsgegenstand der Naturwissenschaften (etwa im Sinne eines physiologischen Zustandes). Gegenstände der Naturwissenschaften zeichnen sich durch eine andere Ontologie aus als Gegenstände moralischer Reflexionen: Grausamkeit *ist* etwas anderes als das Zufügen von Schmerzen. Deshalb darf man „ist gut“ nicht mit „ist Zufügen von Schmerz“ identifizieren. Grausamkeit ist aber nach Moore eine *reale* Eigenschaft in der Welt, auch wenn sie keine im Sinne der Naturwissenschaften *existierende* Eigenschaft in der Welt ist. (Frankena 1939; Quante 2008, 121-123.)

Das Beispiel Moores ist, dass man „gut“ nicht mit „ist lustvoll“ identifizieren dürfe, wobei unter lustvoll ein physiologischer Erregungszustand verstanden wird. Moore richtet sich also bspw. gegen Hedonisten in der Ethik. Da Hume selbst Hedonist ist, muss kurz die Frage gestellt werden, ob er naturalistisch fehlschlüssig ist (also unzulässig „gut“ mit „lustvoll“ identifiziert). Man kann dies verneinen: Der Ethiker muss die menschliche Natur empirisch untersuchen. Diese Untersuchung ist aber (auch wenn sie oben als empirisch bezeichnet wurde) nicht naturwissenschaftlich (im Sinne der Physik und der Chemie). Der Physiker beobachtet eine von ihm konzeptionell unabhängige

Realität; bei der Gestaltung wissenschaftlicher Experimenten achtet er streng darauf, dass Ergebnisse nicht durch seine Beobachtung verfälscht werden. Der Ethiker „beobachtet“ in anderer Weise: Er ist immer zugleich und notwendig auch Teilnehmer. Er untersucht eine Realität, deren Teil er ist (er spricht die Sprache, die er untersucht, und ist in seine Kultur eingebunden). Diese Teilnehmerschaft ist irreduzibel: Man stelle sich vor er würde eine Kultur von vernünftigen und fühlenden Lebewesen auf dem Mars untersuchen, wobei diese Wesen eine vollständig andere biologische Ausstattung haben. Seine Untersuchung wäre zum Scheitern verurteilt. – Die menschliche Natur im Sinne Humes ist also keine naturalistische Natur: Deshalb ist eine Identifikation von „gut“ und „lustvoll“ nicht fehlschlüssig.

(zu b) Hume wendet sich gegen rationalistische Ethiken. Für ihn sind komplexe Beobachtungen von sozialen und praktischen Kontexten und die mit ihnen verbundenen gefühlsmäßigen Reaktionen Grundlage moralischer Urteile und ihrer ethischen Begründung. Vernunftkenntnis kommt in diesem Rahmen eine eher instrumentelle Bedeutung zu. Die methodischen Aspekte der humeschen Ethik sind aus zwei Gründen bedeutsam: (i) Zum einen geht Hume von allgemeinen kulturell bzw. historisch entwickelten und biografisch erworbenen Kompetenzen von Personen aus: affektive Reaktionen gehören zur menschlichen Grundbedingung und sind nicht bloß systematische Elemente einer philosophischen Ethik. (Vgl. Chruchill 1999.) (ii) Zum anderen bestehen ethische Reflexionen wesentlich in der sorgfältigen Beobachtung der menschlichen Natur: Ethik und Wissenschaft (insb. Naturwissenschaft) stehen in keinem scharfen Gegensatz zueinander. – In der Medizinethik haben kasuistische und narrative Ethikansätze an Bedeutung gewonnen, die in manchen Hinsichten dem humeschen Ansatz verwandt sind. (Vgl. Schaffner 1999; Kopelman 1999.)

(zu c) Wenn Suizid verboten ist, dann muss er – nach Hume – entweder eine Überschreitung von Pflichten (1) gegenüber Gott oder (2) gegenüber Menschen (anderen oder uns selbst) darstellen (Hume 1755/77). Hume wendet sich gegen beide Optionen.

(zu 1) Gegen die theologische Verbotsbegründung mit einer deistischen Argumentation: Gott hat nach der Schöpfung der Welt, diese sich selbst überlassen; sie entwickelt sich nach eigenen immanenten Gesetzen (ebd. 582). Warum sollte das Leben eines Menschen nicht ebenso ihm selbst überlassen sein? Drei Argumente führt er für eine bejahende Antwort an: (i) Menschliches Leben ist nicht wichtiger als das eines Hummers; es ist seiner Klugheit überlassen, damit umzugehen (ebd. 582 f.). (ii) Angenommen unser Leben sei dem allmächtigen Gott überantwortet: Ist es dann nicht in bestimmten Situationen eben ebenso kriminell, das Leben bewahrend in den Weltenlauf einzugreifen, wie es beendend? (Ebd. 583.) (iii) Gott hat uns den Naturgesetzen nicht bedingungslos ausgesetzt; Menschen können in die Natur verändernd eingreifen. Wenn nun entsetzlicher Schmerz unsere Liebe zum Leben überwiegt, warum sollte eine freiwillige Handlung dem Verlauf der Natur nicht vorgreifen dürfen? (Ebd. 584.)

(zu 2) Es bleiben noch konsequenzialistische Überlegungen im Bereich des menschlichen Lebens. (a) Pflichten gegenüber anderen werden nicht verletzt – hierfür führt Hume drei Gründe an: (i) Welchen Schaden fügt der

Selbstmörder anderen zu? Allenfalls den vernachlässigenswert geringen, dass er selbst ihnen nichts Gutes mehr tun könne (ebd. 586). (ii) Im Gegenteil, wenn er andere durch sein Siechtum daran hindert, zum öffentlichen Nutzen beizutragen, wäre die freiwillige Lebensbeendigung sogar lobenswert (ebd. 587). (iii) Was spricht dagegen, wenn jemand in dem Fall, dass er von anderen zu Recht getötet oder gefoltert werden darf, diesen Handlungen (Hinrichtung, Qualen) durch seinen Suizid zuvor kommen möchte? Nichts. (b) Auch dem Verweis der Verletzung von Pflichten gegenüber sich selbst begegnet Hume beeindruckend lapidar: Niemand kann sinnvoll bestreiten, dass bei bestimmten körperlichen und psychischen Krankheiten ... der starke Lebenswille einer Person gegenüber freiwilligen und rationalen Erwägungen unterliegen kann. (Vgl. insgesamt Frey 1999.)

Im Kontext der Debatten über Suizid, Euthanasie und Infantizid kann man aus der humeschen Position lernen, dass man für kategorische Verbote kaum andere Argumente als theologische finden kann, die sich zudem (entgegen einer deistischen Vernunftreligion im Sinne einer theistischen Theologie) auf Offenbarung berufen – womit man den Boden philosophischer Konsensbildung verlässt. Eine theistische Position nähert sich dann deontologischen Positionen an (Frey 1999, 349 f.), in deren säkularen Varianten (vgl. Kant) das Selbstmordverbot schlicht unplausibel erscheint. Humes Position macht in jedem Fall deutlich, wie hoch die Begründungslasten für (auch säkulare) Vertreter der Heiligkeit des Lebens sind.

4.2 Tier- und Umweltethik

Humes Philosophie, insbesondere seine Ethik umfasst keine ausgearbeitete Tierethik. Dennoch kann man aus dem generellen Charakter seiner Ethik und aus einigen Bemerkungen die Skizze einer humeschen Tierethik entwickeln. (Vgl. Beauchamp 1999; Baier 1985.) Noch weniger findet man bei ihm eine Umweltethik. Da man in seinen Werken nur verstreute Hinweise findet, soll die folgende Skizze relativ frei von humescher Terminologie bleiben.

Stellt man sich die Frage „Welchen moralischen Status haben Tiere?“ fällt auf, dass schon für den Menschen diese Frage nicht behandelt wird. (Vgl. 4.3.) Diese für die bioethischen Debatten in Deutschland und für die Tierethik so wichtige Frage hat im Kontext der humeschen Ethik keine besondere Bedeutung: Die experimentelle Methode untersucht kulturell übliche, historisch teilweise kontingente und individuell erlernte Eigenschaften, insofern sie Billigung oder Missbilligung finden. Die Beobachtung führt uns auf ein komplexes Geflecht moralischer Gesichtspunkte, durch die Personen zu guten oder schlechten Handlungen geführt werden. In einem solchen Geflecht gibt es keine eindeutige und dominante Linie. In der kantischen Ethik hebt die vernünftige Natur des Menschen ihn sowohl aus seiner eigenen tierlichen Natur heraus als auch aus der anderer Tiere. Diese begründet seinen besonderen moralischen Status. Eine solche Trennlinie kennt Hume nicht. (Vgl. 4.3: Hume ist weder ein a- noch ein b-, sondern ein c-Philosoph.)

Menschen sind nach Hume eine Tierart neben anderen. Es gibt Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Wenn Tiere ethisch relevant sind, müssen sie somit mit dem Menschen moralisch relevante Eigenschaften teilen. Dies kön-

nen (in zwei Stufen) neben (1) kognitiv-emotionalen Vermögen auch (2) äußerliche Merkmale von Handlungen sein. Darüber hinaus kann man anschließend eine weitere Stufe rekonstruieren (3).

- (1) Andere Tiere als der Mensch besitzen kognitive und emotionale Kompetenzen, die moralisch relevant sein können. Man kann vielleicht Vernunft im Sinne eines Vermögens zur mathematisch-logischen Reflexion für den Menschen reservieren. Viele andere Tiere können komplexe Ursache-Wirkungszusammenhänge erschließen (Löwen, die im Rudel Opfer jagen) oder Werkzeuge benutzen (Vögel, die Stöckchen benutzen, um an Nahrung zu kommen). Auch kulturelle Errungenschaften sind im Tierreich zumindest ansatzweise vorhanden (Affen, die in bestimmten Gemeinschaften Kartoffeln waschen). Es ist vorstellbar, dass tierliches Verhalten durch kognitive oder emotionale Kompetenzen motiviert wird, die bei Menschen Grundlage moralischer Wertungen sind.
- (2) Ameisen und Bienen gelten als fleißig und haben soziale Beziehungen. Faultiere sind geduldig. Maulwürfe sind hartnäckig im Graben. Ein Wachhund ist wütend und aufbrausend. ... Dem äußerlich beobachtbaren Verhalten von anderen Tieren schreiben wir Eigenschaften zu, mit denen wir tugend- oder lasterhaftes Verhalten beschreiben. Es kann nun sein, dass wir einerseits diese Eigenschaften tierlichem Verhalten zuschreiben, aber andererseits nicht davon überzeugt sind, dass diese Tiere entsprechende kognitive oder emotionale Vermögen haben (vgl. etwa Ameisen und Bienen).

Auf der Basis dieser beiden Stufen könnte man nun Tiere als moralisch relevant erachten: Sie können (1) in Analogie zum Menschen relevant sein oder (2) metaphorisch als relevant erachtet werden. Die *Analogie-Relevanz* ergibt sich daraus, dass Sympathie des Menschen auf Merkmale der menschlichen Natur anderer Individuen gerichtet ist. Anderen Tierarten wird keine menschliche Natur zugeschrieben; es gibt aber bei ihnen gewisse ähnliche Merkmale. Wo diese Ähnlichkeitsmerkmale der Sache nach fehlen, kann man moralische Relevanz noch zuschreiben. Denn es fehlen zwar im eigentlichen Sinn psychische Bedingungen, da das Verhalten aber anders in der Natur der (niederen) Tiere begründet ist, könnte man folgendermaßen argumentieren: Eigentlich sind diese Tiere nicht nur nicht tugendhaft (sie haben bspw. keine altruistischen Motive), sondern sie handeln nicht einmal (sie entscheiden sich nicht aus Gründen). Da wir sie aber loben und tadeln, sind sie im übertragenen Sinne moralisch (*metaphorische Relevanz*). Eine weitere Stufe ergibt sich aus dem Fehlen von Merkmalen für die Stufen (1) und (2).

(3) Für eine Umweltethik oder eine Ethik für Lebewesen ohne sensitive oder kognitive Fähigkeiten gibt es in der humeschen Ethik keine konzeptionellen Anknüpfungspunkte. Man kann also nicht begründen, dass man sich gegenüber Amöben, Pflanzen, Tierarten, Ökosystemen usw. moralisch so oder so verhalten soll. Man hat gegenüber ihnen keine direkten – also in ihnen selbst begründeten – Pflichten. Wenn man bspw. ein Biotop erhalten soll, dann wäre das im konzeptionellen Rahmen der humeschen Ethik nur deshalb möglich, weil es direkt als lustvoll erlebt wird (es bereitet Menschen unmit-

telbar ästhetischen Genuss) oder weil es für den Menschen nützlich ist (es verursacht Erlebnisse, die lustvoll sind: bspw. das Einatmen guter Luft).

Für diese drei – hier skizzenhaft entwickelten – Stufen könnte man also eine gewisse moralische Relevanz im Rahmen der humeschen Ethik konzeptionell rekonstruieren. Die unterschiedliche Relevanz der Stufen würde sich in differenzierten Abwägungs- und Gewichtungskriterien widerspiegeln. An diesen „experimentellen“ Überlegungen kann man erkennen, dass die humesche Ethik in ihrer konzeptionellen Gestalt über ihren Ursprung hinausweist.

4.3 Menschenwürde

Abschließend können die hier angestellten Überlegungen in 4.1 und 4.2 in Verbindung mit den generellen Ausführungen zur Ethik (3) für eine Bestimmung des humeschen Konzeptes der Menschenwürde benutzt werden.

Dieser Begriff ist im humeschen Werk nicht systematisch zentral: Menschen werden in bioethischen Debatten in Deutschland zumeist zu Wesen, denen aufgrund ihrer Würde ein besonderer Status zukommt. Menschenwürde wird dabei in zweifacher Weise als Konzept relevant: zum einen als ontologische *Statusfrage*, hier gibt Hume eine negative Antwort; zum anderen als eine praktisch-evaluative Frage nach dem *Konzept* der menschlichen Natur, hier gibt Hume eine universalistische, aber kontingente Antwort.

(i) Die *Statusfrage*: Dem Menschen kommt kein besonderer ontologischer Status zu (vgl. 4.2). Es gibt in Bezug auf alle einzelnen uns bekannten Eigenschaften von lebendigen und leblosen Dingen in der Welt Eigenschaften des Menschen, durch die er hervorsticht oder sich als mangelhaft erweist, Vor- und Nachteile des Menschen. Die Relationen zwischen moralisch relevanten Eigenschaften aller möglichen Wesen in der Welt sind komplex und vielfältig, aber „egalitär“. Statusfragen im Bezug auf die menschliche Natur sind keine Fragen nach ontologischen Hierarchien. Somit ragt der Mensch nicht aus der Natur heraus.

(ii) Die *Konzeptfrage*: Der Begriff der Menschenwürde wird bei Hume nur nebenbei behandelt. (Hume 1777.) Drei Dinge sind relevant: (a) Manche Philosophen (a-Philosophen) machen aus dem Menschen einen Beinahegott. (b) Manchen Philosophen (b-Philosophen) machen aus dem Menschen einen Teufel. Beide haben Unrecht, können aber für ihre radikalen Positionen in der menschlichen Natur Indizien finden. (c) Es kommt also auf das philosophische Konzept der menschlichen Natur an. (Hume ist ein c-Philosoph.)

Das Vermögen der Sympathie (vgl. oben 3) reagiert auf alle möglichen Eigenschaften bei allen möglichen Dingen und Wesen unterschiedlich, aber besonders im Bezug auf emotionale und kognitive Eigenschaften ragen menschliche Eigenschaften hier unmittelbar positiv hervor. Tugend wird von Menschen gebilligt, aber vor allem *direkt* (und im Bezug auf Nichtmenschliches eben *nur* analogisch oder metaphorisch) an bestimmten geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten festgemacht. Die Pessimisten (also b-Philosophen) berufen sich auf beobachtbare individuelle Abweichungen, die aber für die menschliche Natur nicht wesentlich sind. Die Optimisten (also a-Philosophen) dagegen phantasieren und denken sich bestimmte menschliche Eigenschaften (bspw. Liebe oder Denkvermögen) in unrealistischer Ver-

vollkommenheit als quasi-göttlich. Die einen haben also ein Konzept, das den Menschen (Individuum und Art) unterfordert, die anderen überfordern ihn. Beide haben Unrecht und Menschen sind somit besondere Teile eines komplexen praktisch-evaluativen Geflechts von *Menschen*, wie es in 4.2 skizziert wurde.

Dem Menschen kommt somit nach Hume eine „Besonderheit“ zu, wie sie in der Natur für alle unterschiedlichen Dinge und Wesen ontologisch kennzeichnend ist. Sie führt aber nicht in moralischem Sinne zu einem ontologischen Sonderstatus. Menschen sehen sich aber als Wesen von besonderer Natur aufgrund ihrer natürlichen Sympathie füreinander als besonders an. Also kommt ihnen in vielerlei Hinsicht ein praktisch-evaluativer Sonderstatus zu: Fleißigkeit bei Ameisen und Menschen wird eben bei Ameisen metaphorisch und bei Menschen im eigentlichen Sinne positiv bewertet, weil die *Natur* bei den Ameisen anders ist als bei Menschen. Universal ist diese Antwort Humes auf die Frage nach der Würde des Menschen, insofern sie auf eine konstitutive (anthropologisch konstante) Eigenschaft des Menschen verweist (Sympathie); kontingent ist sie, insofern Sympathie auf geistige Tätigkeiten und Eigenschaften von konkreten Personen durch Beobachtung *reagiert* und so an der Bildung eines Konzeptes der menschlichen Natur beteiligt ist. Dieses Konzept ist also – wie schon entwickelt wurde – nicht im Mooreschen Sinne *naturalistisch*.

Eine Kritik Humes an bestimmten bioethischen Diskussionen in Deutschland kann also nun unterstellt werden: Durch die Ontologisierung der Menschenwürde (vgl. i), wird der Status des Menschen also in bestimmtem Sinne *naturalisiert*. Dann bleibt aber fraglich, inwiefern dieser Status noch *beobachtbar* sein soll. Denn was beobachtbar ist, beschreibt Hume im Sinne der Konzeptfrage (ii), die nicht zu einer ontologischen Statusfrage hochstilisiert werden kann, wie a-Philosophen es tun. Die Frage des c-Philosophen Hume wäre also: Worüber reden solche Philosophen, wenn nicht über *ihre Phantasien*.

5 Rezeption

Humes Werk ist aufgrund seiner philosophischen Bedeutung grundlegend in der Philosophie. Der Charakter seiner Philosophie, seine Ethik und seine Stellungnahmen zu moralischen Fragen haben seine Zeitgenossen provoziert und zu erbitterter Ablehnung geführt. Philosophisch wurde Hume zu einem der Standardautor. Er regte Autoren, wie Kant zu grundlegender Kritik an, und hat diese doch in der systematischen Formulierung alternativer Positionen beeinflusst. Über Adam Smith fand Humes Analyse der Affekte Eingang in die Wirtschaftswissenschaften. Man kann ihn aufgrund seiner Methodik und seiner besonderen Form der Skepsis ebenso als Vorläufer des Pragmatismus ansehen wie der Analytischen Philosophie. Dennoch ist seine Ethik insgesamt eher in systematischen Fragmenten als im Sinne eines Gesamtansatzes rezipiert worden (vgl. dagegen Wiggins 2006 und *Journal of Medicine and Philosophy* [1999, Heft 4]).

6 Bibliografie

6.1 Werke

- Hume, D. 1739/40: *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (Noon, London; engl. Standardausgabe: *A Treatise of Human Nature*, übers. v. L. A. Selby-Bigge, überarb. v. P. H. Nidditch, Clarendon, Oxford, 1978); dt.: *Traktat über die menschliche Natur*, übers. v. Th. Lipps, hrsg. v. R. Brandt, 2 Bde. Meiner, Hamburg, 1978.
- Hume, D. 1748: *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (Millar, London; engl. Standardausgabe: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hrsg. v. L. A. Selby-Bigge, überarb. v. P. H. Nidditch, Clarendon, Oxford, 1975); dt.: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übers. v. Raoul Richter, hrsg. und eingel. von Jens Kulenkampff, Meiner, Hamburg, 1993.
- Hume, D. 1751: *An Enquiry Concerning The Principles Of Morals* (Millar, London; engl. Standardausgabe: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hrsg. v. L. A. Selby-Bigge, überarb. v. P. H. Nidditch, Clarendon, Oxford, 1975); dt.: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers. v. G. Streminger, Reclam, Stuttgart, 1984.
- Hume, D. 1755/77: *Of Suicide*, in: David Hume, *Essays, Moral, Policial, and Literary*, hrsg. v. E. F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis, 1985, 577-589.
- Hume, D. 1777: *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*, in: David Hume, *Essays, Moral, Policial, and Literary*, hrsg. v. E. F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis, 1985, 80-86.

6.2 Literatur

- Baier, A. (1985): *Knowing our place in the animal world*, in: *Postures of the Mind*, Methuen, London, 139-156.
- Beauchamp, T. L. (1999): *Hume on the Nonhuman Animal*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 24, 4, 322-335.
- Broad, C. D. (1930): *Hume*, in: ders., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London, 84-115.
- Burton, J. H. (1846): *Life and Correspondence of David Hume*, Bd. 1, Tait, Edinburgh.
- Churchill, L. R. (1999): *Looking to Hume for Justice, On the Utility of Hume's View of Justice for American Health Care Reform*, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 4, 352-364.
- Frankena, W. K. (1939): *The Naturalistic Fallacy*, in: *Mind* 48, 464-477; dt.: *Der naturalistische Fehlschluß*, in: *Seminar: Sprache und Ethik*, hrsg. v. G. Grewendorf, G. Meggle, Suhrkamp, Frankfurt 1974, 83-99.
- Frey, R. G. (1999): *Hume on Suicide*, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 4, 336-351.
- Kopelman, L. M. (1999): *Help form Hume Reconciling Professionalism and Managed Care*, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 4, 396-410.
- Kulenkampff, J. (1989): *David Hume*, Beck, München.

- Mossner, E. C. (2001): *The Life of David Hume*, Nelson, London, 1954, 2. Aufl.: Clarendon, Oxford.
- Norton, D. F. (1993): *The Cambridge Companion to Hume*, hrsg. von D. F. Norton, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Quante, Michael (2008): *Einführung in die Allgemeine Ethik*, 3. Aufl., Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Schaffner, K. F. (1999): *Coming Home to Hume: A Sociobiological Foundation for a Concept of ‚Health‘ and Morality*, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 24, 4, 365-375.
- Streminger, G. (1994): *David Hume, Sein Leben und sein Werk*, 2. Aufl., Schöningh, Paderborn.
- Vieth, A. (2006): *Einführung in die Angewandte Ethik*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Wiggins, D. (2006): *Ethics*, Penguin, London.

Kontakt: vieth@uni-muenster.de, andreas.vieth@uni-muenster.de

© Andreas Vieth

Dieser Text darf bis auf Weiteres unter Nennung des Autors und ohne Veränderungen zu nicht-kommerziellen Zwecken benutzt werden.