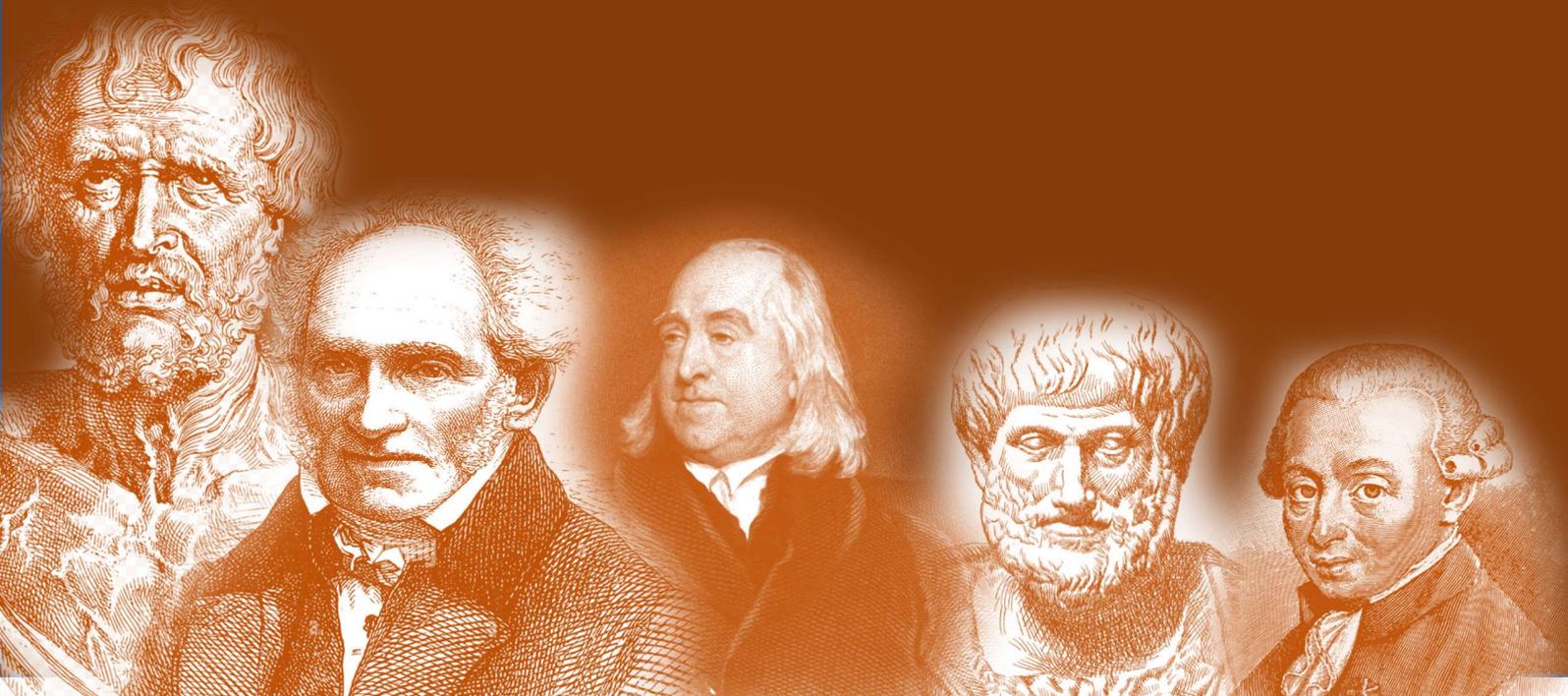

Ethique

Aristoteles Bentham Schopenhauer Seneca Jonas



Contenu

Chapitre I : Aristote – La médiété

Qu'est-ce qu'une personne vertueuse ?

Wichtige Begriffe

Vertu morale, les traits de l'âme, médiété

Chapitre II : Bentham – Utilitarismus

Hat das Gemeinwohl Vorrang vor dem individuellen Leid?

Notions importantes

Glück, Unglück
Lust, Leid, Nutzen, Gemeinschaft, Interessen

Chapitre III : Schopenhauer – Mitleidsethik

Was treibt unser Handeln an ?

Notions importantes

Egoismus, Übelwollen, Mitleid
Empathie, Sympathie, Mitgefühl, Triebfeder, moralischer Wert

Chapitre IV : Seneca – Le stoïcisme

La raison fait-elle de moi une personne plus vertueuse ?

Wichtige Begriffe

La tranquillité d'âme
La vertu, la vie heureuse, stoïcisme, apathie, autarcie

Chapitre V : Jonas – Kategorischer Imperativ

Wie weit reicht meine Verantwortung?

Wichtige Begriffe

Kategorischer Imperativ
Pflichtethik, Deontologie, Imperativ, Vernunft, Verantwortung



Chapitre I : Aristote – Le médiété

Qu'est-ce qu'une personne vertueuse ?

I.1. : L'éthique à Nicomaque

Aristote a écrit entre 150 et 200 oeuvres dont seulement une trentaine a pu être conservée jusqu'à aujourd'hui. Il y aborde des sujets très divers : logique météorologie politique rhétorique physique classification des animaux métaphysique

L'Éthique à Nicomaque est un ouvrage principale d'Aristote qui traite de l'éthique. Cet ouvrage se comprend comme un **traité pratique** qui doit guider l'homme vers le bonheur et une **vie vertueuse**. Chez Aristote l'éthique est une science pratique ayant pour objet **l'action de l'homme** en tant qu'être raisonnable et vertueux. Nicomaque est le nom du fils et du père d'Aristote. C'est pourquoi, on peut penser que l'œuvre peut être aussi bien dédiée à son fils qu'à son père.

I.2. : L'éthique téléologique d'Aristote

Dans son ouvrage Aristote développe une éthique téléologique qui met l'accent sur les buts et les finalités des actes humaines.

La téléologie (du grec « télos », la fin ou le but) est une **doctrine privilégiant l'intervention de causes finales pour expliquer les phénomènes naturels et l'action humaine**. Elle désigne donc le discours philosophique sur la finalité des choses et des êtres, ce qui fait de la téléologie **l'étude de la finalité**. Elle défend l'idée que chaque événement (p. ex. : phénomène naturel, cours de l'histoire, action humaine) n'est pas aléatoire mais a une certaine finalité comme but.

3. La fin suprême de la pratique humaine

Le bonheur est le Souverain Bien

I. Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel autre art : il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie et ainsi de suite pour le reste des arts. Quel est donc le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. [...]

II. Puisque les fins sont manifestement multiples, et que nous choisissons certaines d'entre elles en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons. Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose.

III. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes, mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. [...]

IV. En ce qui concerne le fait de se suffire à soi-même, voici quelle est notre proposition : c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre. Or tel est, à notre sentiment, le caractère du bonheur. [...] Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes, tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens, puisque s'il en faisait partie il est clair qu'il serait encore plus désirable par l'addition fût-ce du plus infime des biens. [...]

On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

- Aristote : Éthique à Nicomaque, 1097a-1097b, Traduction par J. Tricot, 1987

3.1. Complétez et reconstruisez l'argumentation du texte :

Paragraphe I. : Les biens intermédiaires

1. On observe qu'il existe des biens multiples.
2. Un bien est _____.
3. Ces biens multiples ne sont pas parfaits, car _____.

Paragraphe II. : Le Souverain Bien

4. Existe-t-il donc un Souverain Bien ?
5. Un Souverain Bien est un bien _____.
6. Un bien parfait est une fin ultime que _____.

Paragraphe III. : Le Bonheur

7. _____ est le Souverain Bien car nous le poursuivons toujours pour lui-même.
8. La fin ultime de tous nos actes est donc de devenir heureux.

Paragraphe IV. : Les caractéristiques du bonheur

9. Ce qui suffit à soi-même _____ et n'a besoin de rien d'autre.
10. On peut voir que _____ est autosuffisant.
11. Aussi on ne peut pas ajouter d'autres biens au bonheur, car le bonheur est _____.
12. Le bonheur est donc parfait, se suffit à soi-même et il est la fin ultime de tous nos actes.

I.4. La fin est le bonheur (le Souverain Bien)

La morale d'Aristote est **eudémoniste**¹ (gr. : eudaimonia = état d'âme d'une personne étant animé par un bon démon/esprit), c.à.d. qu'elle est à la recherche du bonheur comme fin de toute action.

Aristote remarque qu'il existe une **multiplicité d'actions humaines**, qui ont aussi des **fins multiples**. Donc dans toute les activités humaines, le bien est « la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. » En effet, la nature du bien diffère d'un art (all.: Kunstfertigkeit) à l'autre.

Exemples: la santé en médecine, la victoire en stratégie, la maison dans l'art de bâtir, la richesse en économie.

Il est d'avis qu'il y a « quelque chose qui soit la fin de tous nos actes et se met donc à la recherche d'un tel bien, c.à.d. du **Bien Suprême ou du Souverain Bien**. Pour Aristote le **bonheur est la fin ultime de toute action humaine**. Le bonheur est un sentiment de bien-être. Il représente un **état durable de satisfaction contrairement au plaisir qui est momentané et fugitif**. Pour y arriver, il établit une sorte **d'hierarchie** entre les différentes fins fondées sur l'expérience commune. Il distingue entre :

- a. **Les fins comme purs moyen ou instrumentales** sont toujours poursuivies en vue d'autres fins. Ce sont des fins extérieures parce qu'elles tendent vers quelque chose hors d'elles.
⇒ Exemple : Un joueur de flûte a comme but de faire de la musique. La médecine sert à regagner ou maintenir la santé.

- b. **Les fins mixtes ou supérieures** sont poursuivies en vue d'autres fins, mais aussi pour elles-mêmes. Ce sont des fins intérieures (=choisies pour elles-mêmes) et extérieures (voir explication plus haut).

¹ L'eudémonie (fr.: bonheur, all.: Glückseligkeit) conduit à l'ataraxie, c.à.d. la tranquillité de l'âme.

⇒ Exemple : L'honneur ne nous apporte pas forcément de la gloire, mais nous essayons quand même d'agir de façon honorable. Donc on choisit l'honneur pour lui-même. En même temps, nous pensons que l'honneur nous rend plus heureux, donc on le poursuit aussi pour quelque chose d'autre.

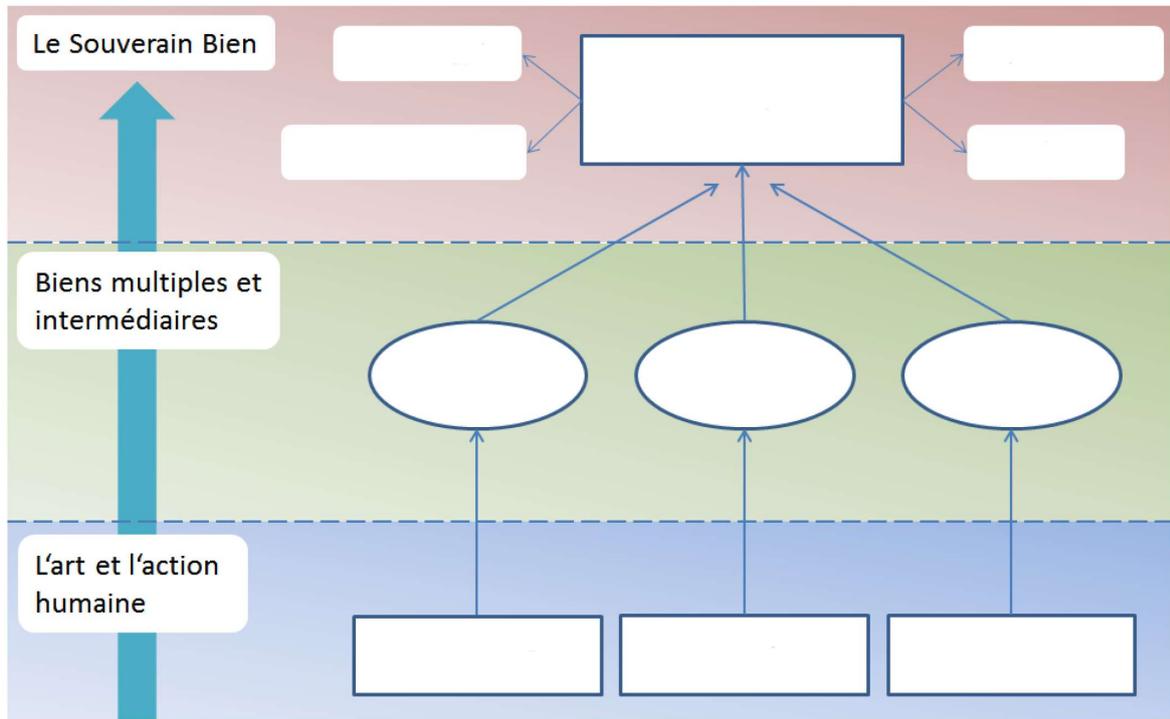
c. **La fin parfaite** est seulement poursuivie pour elle-même et ne jamais en vue d'autres choses.

I.4.1. Définition du Souverain Bien

Aristote définit le Souverain Bien de la manière suivante :

- ↳ il est le plus désirable
- ↳ il est un état durable
- ↳ il est autosuffisant
- ↳ il est la fin ultime

Donc, le Bien Suprême doit être le bonheur, car il est **le seul bien qui peut satisfaire les critères d'une fin parfaite**. Les fins comme purs moyen et les fins mixtes sont des fins intermédiaires, tandis que la fin parfaite est la fin ultime, c.à.d. il n'y a plus rien en dessus d'elle qu'on peut acquérir. Chaque homme tend vers le bonheur, qui est le bien suprême. Le bonheur ne peut qu'être atteint **en vivant une vie vertueuse**. « C'est par leur caractère que les hommes sont ce qu'ils sont, mais c'est par leurs actions qu'ils sont heureux, ou le contraire » (Aristote-Poétique). En identifiant le Souverain Bien avec le bonheur, Aristote reprend à son compte l'opinion commune selon laquelle « *le bonheur (eudaimonia), c'est ce que tous les hommes désirent* ». Le bonheur sera donc une fin immanente à l'action humaine : il ne consistera pas dans la production d'une œuvre (création extérieure), mais dans l'exercice même de la *praxis, action (p.ex. : action de penser, réfléchir)*. D'autre part, comme cette fin doit être parfaite, le bonheur consistera dans une activité parfaite. Selon Aristote, cette activité doit nécessairement être une activité **menée par la raison**.



I.5. Détermination du Bonheur à partir de la fonction proprement humaine

- 1 Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient **une fonction** et une activité à exercer, **mais que l'homme n'en ait aucune** et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? [...]
- 5 **Mais Alors en quoi peut-elle consister ?** Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. **Nous devons donc laisser de côté la vie**
- 10 **de nutrition et la vie de croissance. Viendrait**
- ← Selon Aristote, tout être a une tâche à accomplir (gr. : ergon). P.ex. : La fonction du charpentier est de bien faire son métier, la fonction de l'œil est de bien voir les choses, etc...
- ← Aristote se demande si l'homme a aussi une fonction spéciale, une tâche proprement humaine à accomplir.
- ← L'homme partage la vie végétative et la vie

ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut
15 être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée.
[...]

20 Dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter : « et cela
25 dans une vie accomplie jusqu'à son terme », **car une hirondelle ne fait pas le printemps**, ni non plus un seul jour. Et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps.

- Aristote : *Éthique à Nicomaque*

sensitive avec les plantes et les animaux.

← La raison est unique à l'homme et représente donc la fonction spéciale de l'homme.

← Le bonheur consiste dans l'exercice de cette fonction spéciale ce qui est l'activité de la raison en accord avec les vertus.

← La vertu ne se prouve pas dans l'acte exceptionnel. Elle révèle sa perfection dans l'activité permanente. Cette réussite n'est pas l'affaire d'un jour, mais le résultat de l'habitude.

1.5.1. La fonction spéciale à l'homme / proprement humaine

Aristote veut déterminer « la nature du bonheur » en déterminant la fonction spéciale (gr. : **ergon**) de l'homme. Il est d'avis que si chaque métier a sa propre fonction (p.ex. le joueur de flûte), alors l'homme lui-même doit aussi avoir une fonction spéciale. La **fonction propre** d'un être, c'est l'opération pour laquelle il est fait. En fait, **c'est l'activité qui définit sa véritable nature.**

Mais en quoi consiste cette fonction spéciale à l'homme ?

Aristote procède par analogie. Il est évident que les artistes et artisans ont une fonction à exercer. La même remarque s'applique aux organes du corps qui ont une fonction à accomplir. De même l'homme, en tant que tel, a une fonction spéciale à réaliser.

Pour répondre à cette question, Aristote distingue entre trois types de vies :

Vie végétative	Croissance, reproduction, nutrition	Plantes, animaux, hommes
Vie sensitive	Sensations et émotions	Animaux, hommes
Vie intellectuelle	Raison	Hommes exclusivement

1. Les plantes mènent une vie de nutrition et de croissance. Ils ont donc besoin de la nourriture (c.à.d. de l'eau) pour survivre et pour grandir.
2. Les animaux mènent aussi une vie de nutrition et de croissance, mais en plus une vie sensitive. Ils sont donc capable d'avoir des sensations (all.: Empfindungen).
3. Les hommes mènent à côté d'une vie de nutrition et de croissance et d'une vie sensitive, encore une vie pratique « en accord avec la vertu » et la raison.

L'essence (la fonction propre) de l'homme ne peut pas consister dans les fonctions qu'il partage avec les végétaux ou les animaux. **Seule la raison, l'âme raisonnable ou la partie rationnelle de l'âme (gr. : psychê), n'appartient qu'à l'homme.** Dans la définition d'Aristote, l'homme est un animal raisonnable. C'est donc par la raison que l'homme est pleinement homme.

Le bonheur réside dans l'activité de la raison, donc seulement cette activité peut apporter le bonheur à l'homme. Pour Aristote l'âme de l'homme se compose de deux parties. D'un côté elle comporte **la raison** et d'un autre côté **le désir**. Il est important que **la raison domine le désir** pour que la « praxis », c.à.d. la conduite de la vie, ne soit pas dérégulée.

De plus, pour que l'homme soit pleinement heureux, **il faut qu'il exerce bien sa fonction**. Or, il l'accomplira bien, **s'il l'exerce en accord avec la vertu**. Selon Aristote, il existe deux sortes de vertus :

- a. Les vertus intellectuelles sont des vertus qui incitent à chercher des vérités et ont leur siège dans la raison. Ils **dépendent de l'enseignement, de l'expérience et du temps**.

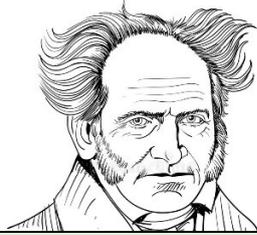
- b. Les vertus morales sont des vertus qui incitent à agir. Ils sont le **produit de l'habitude** et s'expriment à **travers l'action**. Elle est définie comme le juste milieu (gr. : mesotes) entre deux extrêmes condamnables.

défaut	médiété	excès
hostilité		flatterie
témérité		lâcheté
gaspillage		avarice

Le bien pour l'homme

En résumé on peut affirmer que le bien pour l'homme consiste dans le fait de vivre une vie vertueuse. **« Car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour »**, c.à.d. que le printemps ne commence pas dès le moment où on voit une seule hirondelle. Il faut qu'il y en ait plusieurs et il faut en plus attendre un certain temps pour que le printemps commence vraiment.

Il ne suffit donc pas d'être vertueux pendant un court moment de sa vie. Il faut qu'on le soit durant toute la vie, même jusqu'à la fin de sa vie. Car on ne peut pas atteindre le bonheur en un seul jour, mais il en faut beaucoup de temps, peut-être même toute une vie pour l'atteindre.



Chapitre II : Schopenhauer – Mitleidsethik

Was treibt mein Handeln an ?

II.1. : Einleitung

Schopenhauer sieht den Zweck der Ethik darin, die Handlungen der Menschen zu analysieren und zu erklären. Seiner Ansicht nach, kann das Fundament der Ethik nur auf empirischem Weg gefunden werden. Schopenhauer will mit seiner Untersuchung herausfinden, ob es Handlungen mit „echtem moralischem Wert“ gibt, wie zum Beispiel freiwillige Gerechtigkeit, reine Menschenliebe oder wirklicher Edelmüt.

II.2. Die Grundtriebfedern des Handelns überhaupt

Schopenhauer zufolge muss jede menschliche Handlung auf eine der folgenden drei Grundtriebfedern zurückzuführen sein:

- **Dem Egoismus**, der sich nur nach dem eigenen Wohlergehen richtet
- **Der Bosheit**, die auf das Leiden anderer aus ist
- **Das Mitleid**, welches sich nach dem Wohlergehen anderer richtet

Es können aber auch zwei dieser Triebfedern zusammenwirken. Wenn z. B. eine Tänzerin unbedingt die Hauptrolle in einer Aufführung ergattern will, und bereit ist deswegen einer Konkurrentin zu schaden, dann ist ihre Handlung zum einen egoistisch, aber auch böse, weil sie jemandem schadet. Schopenhauer ist sich sicher, dass es Handlungen von moralischem Wert gibt, jedoch können sie nicht aus den ersten beiden Triebfedern entspringen. **Egoistisch motivierte Handlungen sind entweder verwerflich oder moralisch irrelevant.** Handlungen, die aus **Bosheit oder Übelwollen** geschehen, sind moralisch immer verwerflich. Deswegen ist das **Mitleid die einzige Triebfeder aus der moralisch wertvolle Handlungen entspringen können.**

II.3. Das Mitleid als einzige moralische Triebfeder

Es gibt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen:

- ↳ Egoismus; der das eigene Wohl will
- ↳ Bosheit; die das fremde Wehe will
- ↳ Mitleid; welches das fremde Wohl will

5

Da wir nun Handlungen von moralischem Wert als faktisch gegeben angenommen haben; so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber [...] nicht aus der ersten Triebfeder entspringen; noch weniger aus der zweiten; da alle aus diesen hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind [...].

10

Nur einen einzigen Fall gibt es, in welchem dies nicht statt hat: **nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlg oder Unterlassung geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgendeines anderen liegt [...]** und durchaus nichts bezweckt, als dass jener andere unverletzt bleibe oder gar Hilfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlassung den Stempel des moralischen Wertes auf. [...] Sobald dies nämlich nicht der Fall ist, so kann das Wohl und Wehe nur das des Handelnden selbst sein: dann aber sind die Handlung oder Unterlassung egoistisch, mithin ohne moralischen Wert.

15

20

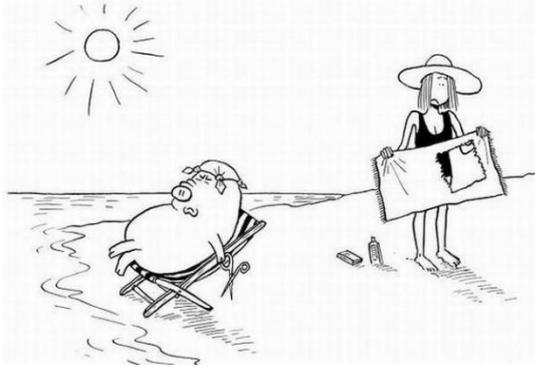
Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des anderen wegen geschehen soll; **so muss sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein:** so wie bei allen anderen Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, dass das Wohl und Wehe eines anderen, unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, dass ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? – Offenbar nur dadurch, dass ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt notwendig voraus, **dass ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines.**

25

- Arthur Schopenhauer: Über die Grundlage der Moral, 1840

II.4. Die beiden antimoralischen Triebfedern

Der Egoismus

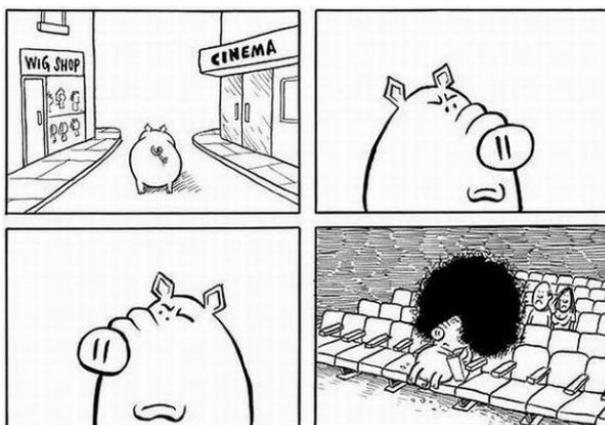


Laut Schopenhauer ist der Egoismus die Haupttriebfeder des Menschen, da fast alle Handlungen auf ihn zurückzuführen sind. Sowohl Menschen, wie auch Tiere, werden durch den Willen zum Leben angetrieben. Der menschliche Egoismus ist laut Schopenhauer **grenzenlos**, denn Menschen

wollen unbedingt ihr **Dasein erhalten**, **Schmerzen vermeiden** und **auf nichts verzichten müssen**. Jeder macht sich selbst zum **Mittelpunkt der Welt** und alles was sich seinem Egoismus entgegenstellt, erregt „Unwillen, Zorn, Hass“. Demnach richtet sich der Egoismus nach dem Wahlspruch: *„Alles für mich, nichts für die anderen!“*.

Innerhalb des Egoismus gibt es **Abstufungen**. Wenn jemand bereit ist, **jemand anderem zu schaden um an sein eigenes Ziel zu gelangen**, dann wird der angerichtete Schaden sozusagen **Mittel zum Zweck**.

Das Übelwollen



Durch **Klugheit und Höflichkeit** können die Menschen die **Bosheit**, die sie gegeneinander hegen, **verdecken**. Jedoch kommt sie unter anderem bei der üblen Nachrede oder bei Zornausbrüchen zum Vorschein. Meistens entsteht das Übelwollen durch das **Zusammenprallen von Egoisten**. Zudem wird die Bosheit oft

durch die **Schwächen und Laster** anderer ausgelöst (Bsp.: Mobbing). Auch der **Neid**

erregt Übelwollen, weil man **unzufrieden** ist, über das Glück eines anderen. Der Neid ist laut Schopenhauer menschlich, denn kein Mensch ist ganz frei davon. Neben dem Neid, ist auch die **Schadenfreude**, welche Schopenhauer als teuflisch bezeichnet, ein Zeichen für Bosheit. Jedoch sind Neid und Schadenfreude an sich nur theoretisch, da sie vor allem in Gedanken stattfinden. Treiben sie jedoch zu einer aktiven Handlung an, wie z. B. das Auslachen eines anderen, dem ein Missgeschick passiert ist, dann werden sie zu Bosheit und Grausamkeit. Für jemanden der aus Bosheit heraus handelt, sind die Leiden anderer **nicht** Mittel zum Zweck (wie beim Egoismus), sondern sie sind der **Zweck an sich**. Mit der Maxime „*Verletze alle, so sehr du kannst*“ wird deutlich, dass das Leiden anderer, das Ziel der Bosheit ist.

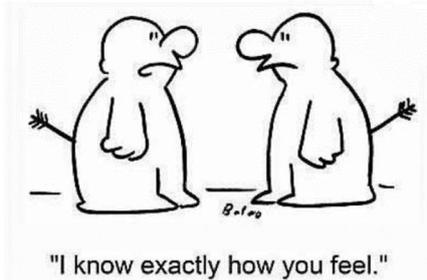
II.4.1. Das Kriterium moralischen Handelns



Schopenhauer zweifelt nicht an der Existenz von Handlungen mit echtem moralischem Wert, denn jeder kennt aus der eigenen Erfahrung solche Handlungen. “Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert”. Moralisch wertvoll sind bloß **altruistische Handlungen**, d. h. Handlungen die einzig und allein das Wohl anderer bezwecken. Wenn ich also Gutes tue, **so darf ich in keiner Weise mein eigenes Wohl im Auge haben**.

Nicht die gute Tat selbst, sondern dass sie aus **der guten Gesinnung entspringt**, macht ihren Wert aus. Entspringt eine Handlung ausschließlich einem eigennützigem Motiv (z. B. wenn ich jemandem nur helfe, damit ich anschließend besser in der Gesellschaft angesehen bin, nicht aber, weil sein Leid mich wirklich berührt), so wird der moralische Wert derselben ganz aufgehoben. Wirken eigennützige Motive neben uneigennützigen (z. B. Ich helfe jemandem, weil er mir Leid tut, rufe aber gleichzeitig die Presse an, damit sie über meine Heldentat berichten), so wird der moralische Wert der Handlung geschmälert.

Die einzige moralische Triebfeder: das Mitleid



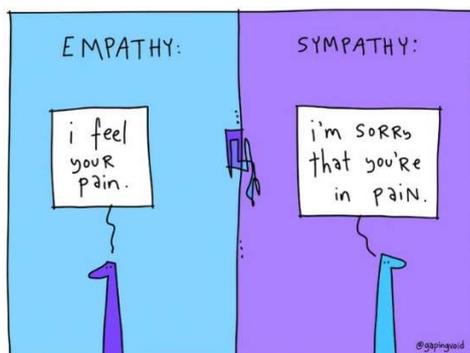
Ob eine Handlung moralisch ist oder nicht, kann immer nur **in Bezug auf jemand anderen untersucht werden**. Damit eine Handlung vom Mitleid angetrieben wird, **muss das Leid oder das Wohlergehen des anderen unmittelbar zum Motiv meiner Handlung werden**.

Demnach können nur Handlungen die aus Mitleid begangen werden von moralischem Wert sein.

Daraus ergibt sich für Schopenhauer die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass das Wohl und das Wehe eines Anderen mich unmittelbar bewegt, wie sonst nur mein eigenes Wohl meinen Willen bewegt?

Der Andere muss **letzter Zweck meines Willens** werden, d.h. ich muss das Wohl und Wehe des Anderen fühlen, ich muss mit ihm leiden. Somit kommt es zu einer **Identifikation** mit dem Anderen, weil ich sein Leid vermeiden will oder sein Wohl will, wie sonst nur mein eigenes. Damit eine Handlung vom Mitleid angetrieben werden kann, muss der Egoismus mindestens zum Teil aufgehoben sein. Diese Identifikation ist möglich, weil **jeder auch eigene Erfahrungen in Bezug auf das Leid** gemacht hat, die er nun nutzen kann um sich in die Situation des Anderen hineinversetzen zu können.

II.4.2. Mitleid ist nicht Mitgefühl



Mitgefühl kann sich nicht nur als Mitleid, sondern z.B. auch als Mitfreude äußern. Mitleid bezieht sich eindeutiger als Mitgefühl auf das Leid, dem Menschen, Tiere und wahrscheinlich auch Pflanzen unterworfen sind. So spricht man im Zusammenhang mit Schopenhauers Ethik von Mitleidsethik und nicht von Mitgefühlsethik.

Mitleid bedeutet im Sinne der **Empathie**, die unmittelbare Anteilnahme am Schmerz des anderen, während **Mitgefühl** im Sinne der **Sympathie** eine gefühlsbezogene Kenntnisnahme des **Leidens oder der Freude** bezeichnet.

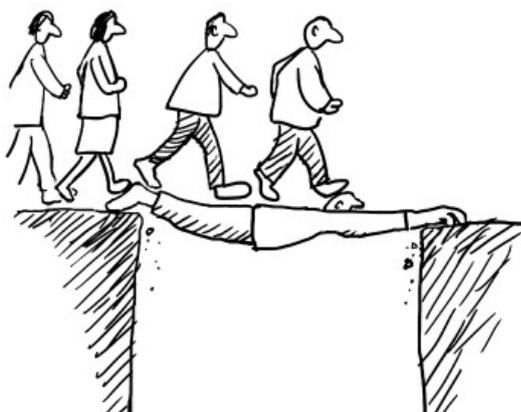
II.5. Die beiden Kardinaltugenden

Schopenhauer nennt zwei Kardinaltugenden: **die Gerechtigkeit und die Menschenliebe**, aus denen alle übrigen Tugenden praktisch hervorgehen und sich theoretisch ableiten lassen. Beide gehen aus dem natürlichen Mitleid hervor und stellen sich dem Kampf gegen die beiden antimoralischen Triebfedern Egoismus und Bosheit.

Die Gerechtigkeit

Sie stellt den **ersten Grad des Mitleids** dar und wirkt dem Egoismus entgegen, in dem sie einen davon **abhält jemand anderem Leid zu zufügen**. Aus diesem Grund wird sie **negativ** bestimmt. Die Maxime der Gerechtigkeit lautet demnach: „*Verletze niemanden!*“.

Die Menschenliebe

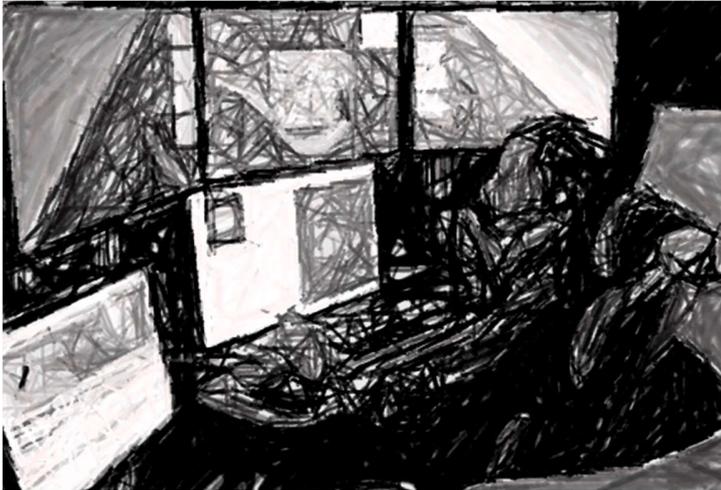


Erst die christliche Ethik forderte die **allgemeine Nächstenliebe**, die sich auch auf die Feinde erstrecken soll.

Sie stellt den **zweiten Grad des Mitleids** dar und wirkt der Bosheit entgegen. Sie wird **positiv** bestimmt, weil sie mich nicht nur davon abhält einem anderen zu schaden, sondern mich **dazu antreibt jemandem zu helfen**. Sie richtet sich

nach der Maxime: „*Hilf allen, soviel du kannst!*“. Nur Handlungen, deren alleinige Quelle das Mitleid ist und die frei von allen egoistischen Motiven sind, haben moralischen Wert.

II.6. Kritik an der Mitleidsethik

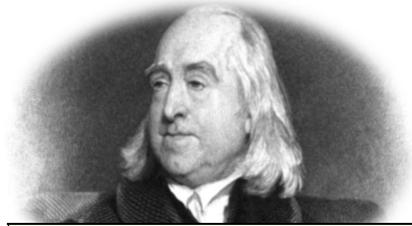


Mitleid setzt **Betroffenheit durch unmittelbare Anschauung** von fremdem Leid voraus. Fehlt diese unmittelbare Anschauung, so kann ein Handeln aus Mitleid nicht zustande kommen. Der Techniker z.B., der durch Knopfdruck eine Rakete mit einem atomaren Sprengkörper auf eine weit

entfernte Stadt abschießt, wird durch keine erfahrbare Anschauung von millionenfachem Tod und Leid aus Mitleid von seiner Handlung abgehalten werden können.

- Karl-Otto Apel: Mitleid als Nahtugend, 1980

Weshalb sind dem Mitleid laut Karl-Otto Apel Grenzen gesetzt?



Chapitre III : Bentham – Utilitarismus

Überwiegt das Wohl der Vielen das Wohl der Wenigen?

III.1. Jeremy Bentham: Die Messbarkeit der Moral



← Jeremy Bentham, war ein exzentrischer Einsiedler, so scheu, dass er Besuch nur einzeln aushalten konnte. Er hielt als Haustiere Ratten und ein Schwein. Als militanter Atheist meinte er, tote Verwandte sollten nicht begraben, sondern ausgestopft werden und zu Hause als Dekoration dienen. Nach seinem Tod wurde er im University College in London seziiert. Sein Skelett befindet sich noch dort: mit Stroh aufgefüttert und Wachskopf.

Für Bentham fehlen Gesetzen und moralischen Prinzipien, die sich auf das persönliche Gewissen, das Naturrecht oder den „gesunden Menschenverstand“

berufen, jede logische oder wissenschaftliche Begründung. Er versteht den Menschen als Lust-Schmerz-Organismus, der stets Lust sucht und Schmerz meidet. Gesetze und moralische Prinzipien sollten also nur dann befolgt werden, wenn sie die Lust der Menschen steigern. Es wird also damit begonnen „Glückssummen“ zu ermitteln, d.h. es wird gefragt wie intensiv, wie lange, wie wahrscheinlich und mit welchen unerwünschten Nebenwirkungen das Glück auftritt.

Ein Praxisbeispiel

Glücks- und Schmerzeinheiten

- +H = Einigermassen zufrieden
- +2H = Ziemlich glücklich
- +3H = Sehr glücklich
- +4H = Ekstatische Freude
- H = Leicht unzufrieden
- 2H = Mäßig unzufrieden
- 3H = Extrem unzufrieden
- 4H = Dem Selbstmord nahe

Die Regierung möchte ein Gesetz zur Abtreibung erarbeiten. Die Öffentlichkeit wird nach ihrer Meinung gefragt, Summen werden berechnet und die Gesetze richten sich danach.

Wenn die Umfrageergebnisse -3,5mio. H-Glückseinheiten, aber +5mio. H-Glückseinheiten ergeben, wird die Abtreibung legalisiert und gilt als „gute Sache“. Die Mehrheit bekommt,

was sie will, denn Utilitarismus ist demokratisch.

III.2. Das Nützlichkeitsprinzip

2. Das Prinzip der Nützlichkeits ist die Grundlage des vorliegenden Werkes; es wird daher zweckmäßig sein, mit einer ausdrücklichen und bestimmten Erklärung dessen zu beginnen, was mit ihm gemeint ist. Unter dem Prinzip der Nützlichkeits ist jenes Prinzip zu verstehen, das schlechthin jede Handlung in dem Maß billigt oder missbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das Glück der Gruppe; deren Interesse in Frage steht zu vermehren oder zu vermindern, oder – das Gleiche mit anderen Worten gesagt –, dieses Glück zu befördern oder zu vermindern. Ich sagte: schlechthin jede Handlung, also nicht nur jede Handlung einer Privatperson, sondern auch jede Maßnahme der Regierung.

3. Unter Nützlichkeits ist jene Eigenschaft an einem Objekt zu verstehen, durch die es dazu neigt Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück hervorzubringen (dies alles läuft vorliegend der Fall auf das gleiche hinaus) oder (was ebenfalls auf das gleiche hinausläuft) die Gruppe, deren Interesse erwogen wird, vor Unheil, Leid, Bösem oder Unglück zu bewahren; sofern es sich bei dieser Gruppe um die Gemeinschaft im allgemeinen handelt, geht es um das Glück der Gemeinschaft; sofern es sich um ein bestimmtes Individuum handelt, geht es um das Glück dieses Individuums.

4. „Das Interesse der Gemeinschaft“ ist einer der allgemeinsten Ausdrücke, die in den Redeweisen der Moral vorkommen können; kein Wunder, dass sein Sinn oft verloren geht! Wenn es einen Sinn hat, dann diesen: Die Gemeinschaft ist ein fiktiver Körper, die sich aus den Einzelpersonen zusammensetzt, von denen man annimmt, dass sie sozusagen seine Glieder bilden. Was also ist das Interesse der Gemeinschaft? – Die Summe der Interessen der verschiedenen Glieder, aus denen es sich zusammensetzt.

5. Es hat keinen Sinn, vom Interesse der Gemeinschaft zu sprechen, ohne zu wissen, was das Interesse des Individuums ist: Man sagt von einer Sache, sie sei dem Interesse förderlich oder zugunsten des Interesses eines Individuums, wenn sie dazu neigt, zur Gesamtsumme seiner Freuden beizutragen: oder, was auf das gleiche hinausläuft, die Gesamtsumme seiner Leiden zu vermindern.

6. Man kann also von einer Handlung sagen, sie entspreche dem Prinzip der Nützlichkeit, [...], wenn die ihr inwohnende Tendenz, das Glück der Gemeinschaft zu vermehren, größer ist als irgendeine andere ihr inwohnende Tendenz, es zu verhindern. [...]

10. Von einer Handlung, die mit dem Prinzip der Nützlichkeit übereinstimmt, kann man stets entweder sagen, sie sei eine Handlung, die getan werden soll oder zumindest, sie sei keine Handlung, die nicht getan werden soll. Man kann auch sagen, es sei richtig zu sagen, dass sie getan werden sollte; es sei zum mindestens nicht falsch zu sagen, dass sie getan werden sollte: sie sei eine richtige Handlung, zum mindesten sie keine falsche Handlung.

Jeremy Bentham, in: Höffe, Otfried: Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. München, Beck'sche Elementarbücher. 1975. S.35-37.

III.3. Eine konsequentialistische Ethik - Konsequenz nicht Motivation

Der Utilitarismus ist eine **teleologische (zweckorientierte) Ethik**, denn für Utilitaristen zählen **nicht die Motive oder Prinzipien einer Handlung (= deontologische Ethik), sondern nur die Folgen**. Das Augenmerk liegt auf der Handlung, nicht auf dem Handelnden. Bentham und Mill behaupten, **menschliche Motive seien nicht sichtbar** oder messbar, die **Folgen jedoch schon**. Daher wird der Utilitarismus manchmal auch als „**Konsequentialismus**“ bezeichnet.

- ↳ Z.B.: Ein Hirnchirurg und ein Bettler treiben nach einem Schiffsunglück auf einem vollgesogenen Floß, das nur eine Person tragen kann... Indem der Hirnchirurg sein Leben rettet und damit auch seine medizinischen Fähigkeiten, kann er für eine größere Zahl mehr Glück bringen, als der Bettler in seinem zukünftigen Leben es je könnte.

III.4. Sozial- und Individualutilitarismus

Moralität ist also nichts anderes als der Versuch, das größtmögliche Glück in der Welt hervorzubringen. Wer sind die Empfänger dieses Glücks? Die darin vorkommenden Interessen können entweder aus der Perspektive des Individuums oder der Gesellschaft betrachtet werden.

Im ersten Falle geht es nur um die Maximierung der Freuden und Verminderung des Leidens einer Einzelperson, dem sogenannten „**Individualutilitarismus**“. An seinen Selbsterhaltungstrieb gebunden verfolgt der Mensch in erster Linie den Gedanken, was ihm selbst nützt. Wenn man sich ein Eis kauft, sollte man die Geschmackssorte wählen, die einem am meisten Freude bringt.

Der Individualutilitarismus versucht herauszufinden, wie das größtmögliche Glück für das individuelle Glück möglich ist.

Wird eine Handlung hingegen in Bezug auf eine Gemeinschaft oder Allgemeinheit der Menschen untersucht, redet man vom „**Sozialutilitarismus**“. Bentham beschreibt die **Gemeinschaft** als einen „fiktiven Körper“ (*Zeile 16*), der sich aus Einzelpersonen zusammensetzt.

Der Sozialutilitarismus will die Wege bestimmen, wie ein Maximum an Glück für die größtmögliche Anzahl an Personen erreicht werden kann.

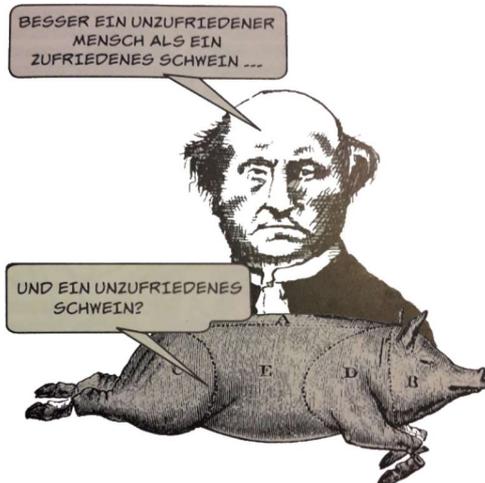
Das Interesse der Gemeinschaft beschreibt somit keinen vagen Ausdruck, sondern bezieht sich auf die **Summe der Interessen** der involvierten Einzelpersonen. Aus diesem Grund ist es unsinnig, vom Interesse der Gemeinschaft zu reden, ohne sich darüber im Klaren zu sein, was das Interesse des Individuums ist. Der Utilitarismus ist somit fundamental gleichberechtigt, da im Kalkül des größtmöglichen Glücks jeder miteinbezogen wird. Es geht nur darum, ob

III.5. Glück und Unglück

Für Bentham liegt das Fundament der Moral im **Prinzip des größten Glücks** (engl. Greatest Happiness Principle/ fr. principe du plus grand bonheur), mit Hilfe dessen man feststellen kann, ob eine Handlung als moralisch gut oder schlecht bezeichnet werden kann.

Eine Handlung wird als moralisch richtig (engl.: right) angesehen, wenn sie das Glück fördert. Unter **Glück** (engl.: Happiness) versteht Mill „Lust und das Fehlen von Schmerz“. Unter **Unglück** (engl.: unhappiness) versteht er „Schmerz und die Verhinderung von Lust“. Dieses Prinzip der Nützlichkeit bringt ein **moralisches Kriterium** hervor, welches es uns erlaubt, anhand des verschafften Glücks oder Unglücks, zu bemessen, wann etwas als moralisch richtig oder falsch gilt.

III.6. Glück statt Lust



Die Kritiker bezeichnen die Utilitaristen als **Schweine**, das heißt, ihre Ethik würde sich nur auf die **körperliche Lust, wie essen, trinken und sich begatten beziehen**.

Für Utilitaristen ist das Vergnügen (also das Glück) an höherwertige geistige Fähigkeiten gebunden. Sie sprechen **lieber von „Glück“ statt von „Lust“**. Die Menschen benehmen sich nicht wie Schweine und sie beabsichtigen auch nicht nur ihre primitiven Gelüste befriedigen, wie es die Tiere tun. Menschen besitzen edlere Fähigkeiten, wie unter anderem, **intellektuelle oder moralische Fähigkeiten**. Es wäre absurd, nur die Quantität der Vergnügen zu berücksichtigen, **weil der qualitative Aspekt der Vergnügen ein viel größeres Gewicht hat**.

Deswegen ist es „besser, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes Schwein, besser ein unzufriedener Sokrates, als ein zufriedener Narr.“

Die utilitaristische Weltanschauung beschränkt sich nicht nur auf die Menschheit, sondern gilt für **alle empfindsamen Lebewesen**, also auch für Tiere. Auch wenn Tiere nicht die gleichen hochwertigen Fähigkeiten besitzen wie der Mensch, **so können sie Vergnügen und Schmerz empfinden**. Die utilitaristische Ethik ist demnach **nicht anthropozentrisch** (gr.:anthropos = der Mensch), sondern **pathozentrisch** (gr. : pathos = das Leid, der Schmerz). Sie bezieht sich demnach nicht nur auf den Menschen, sondern auf alle Lebewesen, die **fähig sind Leid zu empfinden**.

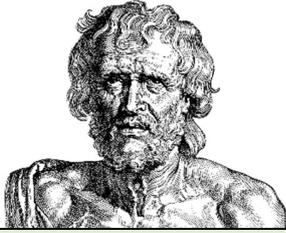
III.7. Zusammenfassung

Die klassische Form des Utilitarismus von Jeremy Bentham kann unter drei Punkten zusammengefasst werden²:

1. Handlungen sind richtig oder falsch abhängig von ihren Konsequenzen
2. Die Konsequenzen bemessen sich nur an der bewirkten Quantität von Glück und Unglück
3. Das Glück jeder Person zählt gleich viel

Trotz der zahlreichen praktischen Kritikpunkte behält der Utilitarismus als Theorie seine Attraktivität und beeinflusst die Herangehensweise an Probleme politischer, soziologischer und wirtschaftlicher Natur. So war Bentham ein wichtiger Vordenker des modernen Wohlfahrtsstaats. Seine Position ist grundlegend **altruistisch** und setzte sich u.a. ein für das Frauenstimmrecht, Tierrechte, Gesetze gegen Kinderarbeit in Fabriken und die Legalisierung abweichender Formen sexuellen Verhaltens.

² Basierend auf: James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 4th Edition, p. 102.



Chapitre IV : Sénèque – Stoïcisme

Une vie modérée mène-t-elle au bonheur ?

"Le vrai bonheur ne cherche pas à l'extérieur ses éléments : c'est en nous que nous le cultivons ; c'est de lui-même qu'il sort tout entier. On tombe à la merci de la Fortune, dès qu'on cherche au dehors quelque part de soi." - Sénèque

IV.1. L'ordre naturel

Pour les Stoïciens, la nature est l'ordre naturel des choses, déterminé par la raison ou le *logos*. Suivre cet ordre naturel consiste dans le seul bien, qui est la **vertu**. Le seul mal est le **vice**. Tout le reste est **indifférent**.

Vivre avec vertu signifie donc vivre de manière heureuse, ce qui signifie vivre conformément à la nature, car nos natures sont des parties de la nature universelle. Ceci constitue le seul ou « **souverain bien** » (*ligne 15*). Afin de devenir heureux, l'homme doit simplement suivre l'ordre naturel, qui est durable et fiable. Un exemple serait tout simplement de se coucher avec la nuit et de se lever avec le jour : « Honte à celui qui sommeille lâchement quand le soleil est déjà haut ! ».³ Voilà ce que Sénèque désigne par un état de l'âme « sain ».

Curieusement, on a **une disposition du mal dans notre tendance de souhaiter toujours plus et ce que l'on ne possède pas**. Les sucreries où le consumérisme en sont la preuve. Ainsi, il est vice et une **maladie de l'âme** de suivre les désirs, car celles-ci ne peuvent être satisfaites pour de bon. Pire, elles font parties des « événements extérieurs » qui sont dans un flux où changement constant.

³ Traduction par Joseph Baillard, *La vie heureuse*, 1914, volume 2, p. 441.

IV.2. Le minimalisme

Les philosophes qui ont promulgué dans l'antiquité le minimalisme comme condition du bonheur s'appellent les **STOÏCIENS**.

ÉPICTÈTE



Esclave, puis affranchi, fonde une école de philosophie.

SÉNÈQUE



Philosophe, politicien puis précepteur du futur empereur Néron. Doit se suicider sur ordre de celui-ci.

MARC-AURÈLE



Un des meilleurs empereurs romains.



Pensez-vous que Greenfield est heureux et pourriez-vous vous imaginer de vivre comme lui ?

IV.3. Le souverain bien (Sénèque : Lettres à Lucilius)

III.3. Pour l'instant, et il y a accord de tous les Stoïciens sur ce point, [...]: Une vie heureuse est donc celle qui est en accord avec sa nature ce qui ne peut arriver que si, d'abord, l'esprit est sain c'est-à-dire en possession perpétuelle de sa santé, ensuite s'il est fort et vigoureux, puis très beau et résistant, adapté aux circonstances, soucieux sans être inquiet de son corps et de ce qui s'y rapporte, attentif enfin à d'autres choses qui interviennent dans la vie sans en admirer aucune, usant des biens de la Fortune sans en être l'esclave.

III.4 Tu comprends, même si je ne l'ajoutais pas, qu'il s'ensuit une tranquillité et une liberté perpétuelles, puisque tout ce qui nous excite ou nous terrifie a été repoussé. A la place, en effet, des plaisirs et de ces choses qui sont petites et fragiles, mais aussi nuisibles par les actes déshonorants qu'elles provoquent, se substituent une joie immense, inébranlable et constante, ensuite la paix et l'harmonie de l'âme, la grandeur d'âme accompagnée de douceur. Car toute cruauté vient d'une faiblesse.

Quand un esprit est-il sain ou non selon Sénèque? Annotez les différents éléments du texte autour des têtes!



Esprit sain



Esprit malade

IV. 2. Il reviendra donc au même de dire « le souverain bien c'est une âme qui méprise les événements extérieurs et se réjouit par la vertu », ou « la force invincible de l'âme, ayant l'expérience des choses, calme dans l'action avec beaucoup d'humanité et un grand soin des gens qui nous entourent ». On peut aussi le définir en disant qu' « un homme heureux c'est celui pour lequel rien n'est bien ou mal si ce n'est une âme bonne ou mauvaise, un homme qui pratique le bien moral, qui est comblé par la vertu, que les événements extérieurs n'exaltent ni ne brisent, qui ne reconnaît aucun bien supérieur à celui qu'il se donne lui-même, pour qui le vrai plaisir est le mépris des plaisirs».

L'ataraxie, l'apathie et l'autarcie sont trois éléments qui décrivent le souverain bien et le bonheur selon les Stoïciens. Quels passages du texte ci-dessus pourrait-on mettre en rapport avec ces trois termes-clés?

ATARAXIE:	APATHIE:	AUTARCIE:
<p><i>littéralement: 'Non-perturbation': Il s'agit d'un état dans lequel l'âme repose dans une tranquillité et dans une sérénité absolue. On peut s'imaginer une mer calme, qu'aucune vague et aucun vent ne perturbe.</i></p>	<p><i>littéralement: 'Absence de passion': Il s'agit d'un état dans lequel l'âme n'éprouve aucune passion, c'est-à-dire aucun sentiment violent, plaisir ou douleur. Selon les Stoïciens, on devient apathique (all. apathisch) en domptant nos passions par la force de la volonté.</i></p>	<p><i>On dit qu'un pays est autarcique (all. selbstgenügsam), s'il n'a pas besoin d'importer des biens. De même, une personne est autarcique, si elle n'a besoin de rien, ou de très peu (cf. minimalisme de Rob Greenfield).</i></p>

À lire ces définitions, on pourrait penser que le stoïcisme équivaut à l'égoïsme. Quels passages du texte ci-dessus démentent cette identification?

IV.4. Comment atteindre l'ataraxie ?

Selon Marc-Aurèle, il faut ériger ce qu'il appelle la 'Citadelle intérieure.' Il s'agit d'une volonté capable de surmonter les passions et les coups du destin. Pour la construire, il faut commencer à distinguer les choses qui dépendent de nous de celles qui ne dépendent pas de nous (cf. Épictète).

Classez les éléments suivants dans le tableau:

un embouteillage - notre détermination - la jalousie des autres - nos maladies - nos jugements - notre pouvoir - nos tendances - notre richesse - nos aversions - notre statut social - nos désirs - notre célébrité - notre corps

Ce qui dépend de nous	Ce qui ne dépend pas de nous

Une fois cette distinction faite, il ne nous reste plus qu'à nous concentrer exclusivement sur ce qui dépend de nous et ne pas nous laisser perturber par les choses qui ne dépendent pas de nous...



Esprit perturbé et malheureux:
se laisse désarçonner par ce
qui ne dépend pas de lui, perd son
énergie à se lamenter sur ce qu'il
ne peut pas



Citadelle intérieure esprit
heureux:
ataraxique, apathique,
autarcique, il a appris à
distinguer ce qui dépend de lui
et ce qui n'en dépend pas.

IV.5. L'accès à l'eudémonie

La tranquillité de l'âme ou **autarcie** se réfère à une indépendance extérieure et intérieure par rapport à tout ce qui pouvait générer de la souffrance. Comme exemple, Sénèque lui aussi a dû faire preuve d'autarcie lorsqu'il se retrouvait exilé en Corse pour huit ans sous prétexte d'adultère, tenant compte qu'il figurait auparavant parmi les hommes les plus riches et importants de son temps. Le sage stoïcien a donc réussi de construire une *eudaimonia autosuffisante* qui dépend seulement de lui-même et de sa propre vertu. Dans ce sens, il accède à une joie « inébranlable et constante », qui aboutit finalement dans l'**ataraxie** qui est la paix ou l'harmonie de l'âme et constitue le principe du bonheur.

IV.6. Les vertus stoïciennes

Dans le dernier paragraphe, Sénèque reformule l'idée de la vertu comme souverain bien et fait allusion aux **quatre vertus stoïciennes** :



◆ **La prudence** (qui donne « _____ ») :

l'acte de prévoir ou d'anticiper un futur favorable



◆ **Le courage** (« _____ ») : le fait d'agir de la manière juste

malgré les souffrances ou difficultés que l'on rencontre



◆ **La justice** (« _____ ») : nos actions doivent se rapporter sur

l'amélioration de notre communauté



◆ **La modération** (« _____ ») : La modération

comme maîtrise de soi signifie la capacité à choisir le bien-être à long terme

plutôt que la satisfaction à court terme



Chapitre V : Jonas – Kategorischer Imperativ

Wie weit reicht meine Verantwortung?

V.1. : Pflicht als moralisches Prinzip

Versetzen Sie sich in die Situation eines Menschen, der überlegt, ob er

- einem anderen eine unangenehme Wahrheit mitteilen soll, obwohl er selbst und der andere mit einer Lüge vielleicht glücklicher wären
- bei einer Aktion, die er für unrecht hält, mitmachen soll, obwohl seine Weigerung für ihn gefährlich ist.

⇒ Welche Motive und Gründe könnten die Handlungen dieser Menschen bestimmen?



Immanuel Kant versucht sich an einer philosophischen Begründung einer Moral, die der Mensch aus seiner eigenen Vernunft schöpft. Eine solche philosophische Begründung der Ethik besteht für Kant unter anderem darin, **ein oberstes Prinzip, ein allgemeingültiges Gesetz** zu finden, das der Maßstab für die moralischen Beurteilungen von Handlungen ist.

Kant – anders als z.B. Bentham – orientiert sich dabei **nicht daran, welche Folgen unsere Handlungen** für das Glück des Einzelnen oder der Gesellschaft haben, sondern daran, ob sie **an sich gut oder schlecht sind**; in unseren Beispielen würde das bedeuten, die Grundsätze, nicht lügen bzw. sich nicht an Unrecht zu beteiligen, auf jeden Fall zu respektieren, unabhängig von den möglichen Folgen.

Der gute Wille und die Pflicht

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkungen für gut konnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ –

Kant

Da **die Folgen des eigenen Handelns nicht immer abzuschätzen sind**, ist für Kant allein die Handlungsmotivation, der Wille, ausschlaggebend. Es stellt sich nun die Frage, wann ein guter Wille denn gut ist.

Er führt den Begriff der **Pflicht** ein und unterscheidet durch die **Pflicht bestimmte Handlungen** von anderen, die durch unsere **Neigungen, das heißt unsere Begierden und Bedürfnisse**, bestimmt werden. Neigungen sind immer **individuell unterschiedlich** und damit immer **subjektiv**. Pflichten können hingegen objektiv ermittelt werden.

V.2. Pflichtethik ist deontologisch

Wenn **allein ein guter Wille** gut ist und dieser nur dann gut ist, wenn er ausschließlich durch die Pflicht erfüllt ist, dann ist klar, dass **Wirkungen und Folgen einer Handlung für ihre ethische Beurteilung nicht relevant sind**.

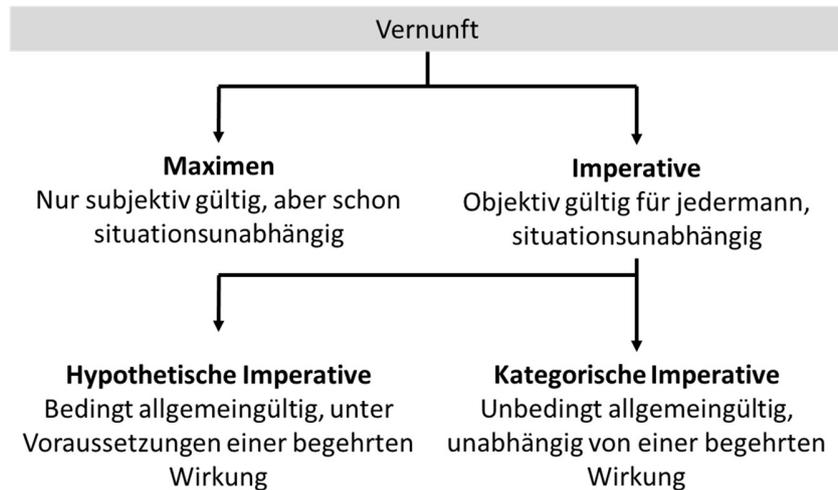
Beispiel

Sie erhalten durch ein Versehen des Kassierers 100 Euro statt 10 Euro Wechselgeld. Als Sie dies beim Heimweg bemerken, drehen Sie um und geben das Geld zurück.

Pflichtgesetz	Neigung



V.2. Kants Formulierung des kategorischen Imperativs



Laut Kant sind Imperative **Gesetze der Vernunft**. Während **Naturgesetze** das beschreiben **was ist**, beschreiben **Vernunftgesetze** das, **was sein soll** bzw. wie man handeln soll. Als vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch fähig allgemeine Handlungsregeln zu formulieren. Dabei unterscheidet er zwei Arten von Imperativen:

Kategorische Imperative sind allgemeine Handlungsregeln, die um ihrer selbst willen angestrebt werden, da sie als jederzeit notwendig anerkannt werden.

Ein kategorischer Imperativ darf sich also **nicht nach den Konsequenzen der Handlung richten**, sondern **bezieht sich ausschließlich auf die Handlungsmotivation** (der Wille).

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ – Kant

Kant erläutert, wie wir die pflichtbasierten Moralregeln finden. Wir finden sie nicht, indem wir nach unseren Wünschen und Begierden fragen, sondern mithilfe unserer Vernunft. Wir sollen uns vorstellen, was geschähe, wenn wir unser Handeln verallgemeinern.

V.3. Hans Jonas – Das Prinzip der Verantwortung

Kants kategorischer Imperativ sagte: „Handle so, dass du auch wollen kannst, dass deine Maxime allgemeines Gesetz werde.“ Das hier angerufene »kann« ist das der Vernunft und ihrer Einstimmung mit sich selbst: Die Existenz einer Gesellschaft menschlicher Akteure (handelnder Vernunftwesen) vorausgesetzt, muss die Handlung so sein, dass sie sich ohne Selbstwiderspruch als allgemeine Übung dieser Gemeinschaft vorstellen lässt. Man beachte, dass hier die Grundüberlegung der Moral nicht selber moralisch, sondern logisch ist: das „wollen können“ oder „nicht können“ drückt logische Selbstverträglichkeit oder -unverträglichkeit, nicht sittliche Approbation oder Revulsion aus. Es liegt aber kein Selbstwiderspruch in der Vorstellung, dass die Menschheit einmal aufhöre zu existieren, und somit auch kein Selbstwiderspruch in der Vorstellung, dass das Glück gegenwärtiger und nächstfolgender Generationen mit dem Unglück oder gar der Nichtexistenz späterer Generationen erkaufte wird so wenig, wie schließlich im Umgekehrten, dass die Existenz und das Glück späterer Generationen mit dem Unglück und teilweise sogar der Vertilgung gegenwärtiger erkaufte wird. [...]

2. Ein Imperativ, der auf den neuen Typ menschlichen Handelns passt und an den neuen Typ von Handlungssubjekt gerichtet ist, würde etwa so lauten: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“; oder negativ ausgedrückt: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“; oder einfach: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschen auf Erden“; oder, wieder positiv gewendet: „Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein“.

3. Es ist ohne weiteres ersichtlich, dass kein rationaler Widerspruch in der Verletzung dieser Art von Imperativ involviert ist. Ich kann das gegenwärtige Gut unter Aufopferung des zukünftigen Guts wollen. Ich kann, so wie mein eigenes Ende, auch das Ende der Menschheit wollen. [...] Aber der neue Imperativ sagt eben, dass wir zwar unser

eigenes Leben, aber nicht das der Menschheit wagen dürfen; und dass Achill zwar das Recht hatte, für sich selbst ein kurzes Leben ruhmreicher Taten vor einem langen Leben ruhmloser Sicherheit zu wählen (unter der stillschweigenden Voraussetzung nämlich, dass eine Nachwelt da sein wird, die von seinen Taten zu erzählen weiß); dass wir aber nicht das Recht haben, das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen. [...]

4. Es ist ferner offensichtlich, dass der neue Imperativ sich viel mehr an öffentliche Politik als an privates Verhalten richtet, [...]. Kants kategorischer Imperativ war an das Individuum gerichtet und sein Kriterium war augenblicklich. Er forderte jeden von uns auf, zu erwägen, was geschehen würde, wenn die Maxime meiner jetzigen Handlung zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht würde oder es in diesem Augenblick schon wäre: die Selbsteinstimmigkeit oder Nichteinstimmigkeit einer solchen hypothetischen Verallgemeinerung wird zur Probe meiner privaten Wahl gemacht. [...] In der Tat, reale Folgen sind überhaupt nicht ins Auge gefasst und das Prinzip ist nicht dasjenige objektiver Verantwortung, sondern das der subjektiven Beschaffenheit meiner Selbstbestimmung. Der neue Imperativ ruft eine andere Einstimmigkeit an: nicht die des Aktes mit sich selbst, sondern die seiner schließlichen Wirkungen mit dem Fortbestand menschlicher Aktivität in der Zukunft. Und die „Universalisierung“, die er ins Auge fasst, ist keineswegs hypothetisch - das heißt die bloß logische Übertragung vom individuellen „Ich“ auf ein imaginäres, kausal damit unverbundenes „Alle“ („wenn jeder so täte“): im Gegenteil, die dem neuen Imperativ unterworfenen Handlungen, nämlich Handlungen des kollektiven Ganzen, haben den universalen Bezug in dem tatsächlichen Ausmaß ihrer Wirksamkeit: sie „totalisieren“ sich selbst im Fortschritt ihres Impulses und können nicht anders, als in der Gestaltung des universalen Zustands der Dinge zu terminieren. Dies nun fügt dem moralischen Kalkül den Zeithorizont hinzu, der in der logischen Augenblicksoperation des kantischen Imperativs gänzlich fehlt: extrapoliert der letztere in eine immer-gegenwärtige Ordnung abstrakter Kompatibilität, so extrapoliert unser Imperativ in eine berechenbar wirkliche Zukunft als die unabgeschlossene Dimension unserer Verantwortlichkeit.

V.4. Das Zeitalter der modernen Technik

Hans Jonas zufolge hat die moderne Technik einen **neuen Typ menschlichen Handelns** hervorgerufen. Dem Menschen sei im Zeichen der Technologie ein enormer Machtzuwachs widerfahren, sodass die Ethik es heutzutage mit Handlungen zu tun bekommen hat, deren Konsequenzen **ungewiss** doch **fatal** sind, wie etwa am Beispiel des viel zu hohen CO2 Ausstoßes westlicher Länder zu erkennen ist.

Jonas warnt somit vor den technologischen Gefahren unserer Zeit, die nicht nur mit der Zerstörung der Biosphäre, sondern letztlich auch mit der Zerstörung der Menschheit einhergehen:

Mit dem Prinzip der **Verantwortung** ersucht Jonas eine Moral zu begründen, die den Menschen **verpflichtet**, die unabsehbaren Wirkungen des technologischen Fortschritts ernst zu nehmen. **Pflicht** bedeutet nichts anderes als das **Handeln nach verbindlich geltenden Regeln** in einem bestimmten Handlungsrahmen der Ethik.

V.5. Verantwortungsethik als Zukunftsethik



Jonas beobachtet, dass die Ethik bisher **anthropozentristisch** gewesen ist, da sie sich um den „direkten Umgang von Mensch mit Mensch“ kümmerte. Wie dem Denken Senecas und Aristoteles abzuerkennen ist, war die Ethik der Antike zwar gesellschaftsstrukturierend, ging jedoch von der Glückseligkeit des Einzelnen aus, die sich durch den tugendhaften Umgang mit Mitmenschen auszeichnete. Beispiel wäre die goldene Regel („Tue Anderen, wie du wünschst, daß sie dir tun“). Mit der modernen Technik jedoch ist nun ein Umdenken gefordert, da der Verantwortungsbereich des Menschen erweitert wurde. Die Nächstenliebe müsse zur **„Fernstenliebe“** erweitert werden, da der Horizont der Verantwortung nicht nur im räumlichen Sinne, sondern auch auf die Zukunft erweitert wird.

V.6. Alte und neue Imperative

Die Zielsetzung von Jonas besteht nun darin, durch die Formulierung des folgenden **neuen ethischen Imperativs**⁴ eine Grundlegung zu schaffen, die den neuen Ansprüchen der Zukunftsethik gerecht werden kann:

Der Mensch soll so handeln, dass sein Handeln positive oder keine negativen Folgen für die nachfolgenden Generation hat.

V.7. Deontologie vs Konsequentialismus

Wie unterscheidet sich nun der kategorische Imperativ vom neuen Imperativ, den Hans Jonas vorschlägt?

Kant orientiert sich nur daran, ob Handlungen gut oder schlecht sind. Unabhängig von der Situation ist es dem Menschen etwa verwehrt, zu lügen. Der Mensch hat also durch den Einsatz seiner Vernunft eine moralische **Pflicht**. Eine Pflicht bedeutet, dass Handlungen notwendig aus der Achtung fürs Gesetz gelten. Die Moralphilosophie Kants ist somit **deontologisch**, da sie wie bei Schopenhauer – wenn auch nicht auf dem Mitleid – so doch auf der Gesinnung des Menschen aufbaut.

Jonas geht es hingegen um die Konsequenzen einer Handlung. Seine Theorie ist wie der Utilitarismus **konsequentialistischer** Natur. Der neue Imperativ zielt auf die Folgen oder „Wirkungen“ von Handlungen hinsichtlich der Möglichkeit für zukünftiges Leben. Da die technologische Zivilisation aus Handlungen mit kumulativen Fernwirkungen besteht (Bsp. CO₂-Ausstoß beim Autofahren), die auf schleichende Weise der Umwelt und dem Menschen schaden, braucht die Welt eine Moral für den „kollektiven Täter und die kollektive Tat“.

⁴ Ein Imperativ bezeichnet eine Aufforderung an einen Adressaten, eine bestimmte Handlung auszuführen.

V.8. Gegenüberstellung der Imperative (Abschnitt 4)

Moral spielt sich somit nicht länger im Kopf des Einzelnen, sondern im Raum der **öffentlichen Politik** ab, und ist nun an **reales Wissen** unserer Umstände gebunden. Der kategorische Imperativ Kants ist nicht in der Lage, die Zukunft miteinzubeziehen, da er a) **auf das Individuum gerichtet** und b) **augenblicklich** ist.⁵ Es geht um die **subjektive** Beschaffenheit meiner Selbstbestimmung (*darf ich x tun?*). Der gute Wille des Einzelnen ist jedoch unzureichend, wenn wie heutzutage die Folgen unabsehbar sind und die Nichtexistenz zukünftiger Generationen mit sich bringen kann. Kants subjektives moralisches Gesetz wird deshalb von Jonas zu einer zukunftsorientierten Verantwortungsethik umgeändert:

	Objekt	Eigenschaften	Prinzip
Der kategorische Imperativ	Auf das Individuum bezogen →	• • • •	_____
Der neue Imperativ	Auf die realen Folgen bezogen →	• • • •	_____

Der alte Imperativ teilt mit dem neuen den Anspruch auf **Universalisierbarkeit**, denn auch der neue Imperativ gilt als moralisches **Gebot** kategorisch, wie verstärkt aus den **negativen Formulierungen** hervorgeht (*Zeilen 17-20*)

ii. „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens“

iii. „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden“

⁵ Jonas betont in diesem Sinne, dass die Nichtexistenz zukünftiger Generationen nicht mit dem Prinzip des KI im Widerspruch steht.

Der Unterschied ist, dass die Universalisierbarkeit nicht durch die **subjektive** hypothetische Verallgemeinerbarkeit, sondern durch das **objektive** Ausmaß der Wirksamkeit bestimmt wird.

Anwendungsbeispiel

Nach einem erholsamen Sommerpicknick im Park überlegst du dir, ob du deinen Müll nicht einfach liegen lassen könntest:

→ Anwendung des kategorischen Imperativs:

→ Anwendung des neuen Imperativs:

V.9. Ausblick: Wie weit reicht meine Verantwortung?

Für Jonas dürfen wir durchaus unser eigenes Leben bis zur Ruhmsucht ausleben, unter der Bedingung, dass die Nachwelt nicht darunter leidet. Nicht nur Politiker und Wissenschaftler, sondern jeder Mensch ist mitverantwortlich für das Wohlergehen zukünftiger Generationen.

Jonas erhofft sich darüber hinaus, dass dieses Umdenken die Denkgewohnheiten zukünftiger Generationen ändert, da diese in ihrem sozialen Milieu von vornherein genügend alarmiert worden sind, um der Umweltkatastrophe mit Ernst und Furcht entgegenzutreten und somit später auf die Machtinstanzen der Politik und Wissenschaft Druck ausüben.