

Light

MANUEL DE PHILOSOPHIE

CLASSES DE 1^{RE}
SECTIONS

ABCDG



Conception de la première de couverture par

A stylized, handwritten signature in black ink, appearing to read 'Sam'.

SAMANTHA DOS SANTOS ESTEVES
· DESIGNS ·

Compilation du document avec

The word 'LATEX' in a large, bold, serif font, with the 'T' and 'E' slightly overlapping.

LIGHT
Manuel de philosophie
Classes de I^{re} (sections A, B, C, D et G)

Édité par Raoul Weicker

³2016

Table des matières

Préface	V
I Théorie de la connaissance	1
1 René Descartes	3
1.1 Intuition et déduction	3
1.2 La philosophie comme science universelle	3
1.3 Le doute méthodique et la découverte du cogito	5
1.4 Le Malin génie	5
1.5 Clarté et distinction	6
1.6 Le morceau de cire	6
1.7 La preuve de l'existence de Dieu	7
1.8 La garantie divine des idées vraies	7
2 David Hume	9
2.1 Impressions et idées	9
2.2 Les différents degrés de force et de vivacité	10
2.3 Idée de Dieu et absence de sensation	11
2.4 La critique de la métaphysique	12
3 Immanuel Kant	13
3.1 Die Krise der herkömmlichen Metaphysik	13
3.2 Die Umänderung der Denkart	13
3.3 Analytische und synthetische Urteile	14
3.4 Anschauung und Begriff	14
3.5 Folgen der Umänderung der Denkart	15
3.6 Erscheinung und Ding an sich selbst	15
3.7 Die Verstandesbegriffe der Kategorientafel	16
II Éthique	17
1 Aristote	19
1.1 Le bien est la fin	19
1.2 La fin est le bonheur	19
1.3 La fonction spéciale à l'homme	21
1.4 Le bien pour l'homme	21

1.5	La vertu morale	22
1.6	La médiété	22
1.7	Table des vertus morales	23
1.8	La vie contemplative	24
1.9	La vie active	25
2	Kant	27
	Der kategorische Imperativ	27
3	Arthur Schopenhauer	29
3.1	Das empirische Fundament der Ethik	29
3.2	Die Grundtriebfedern des Handelns	29
3.3	Der Egoismus	30
3.4	Die Bosheit	30
3.5	Das Kriterium einer moralischen Handlung	31
3.6	Das Mitleid	32
3.7	Die beiden Kardinaltugenden	32
3.8	Die Tugend der Gerechtigkeit	33
3.9	Die Tugend der Menschenliebe	34
4	John Stuart Mill	35
4.1	Das Nützlichkeitsprinzip	35
4.2	Die Hierarchie der Vergnügen	36
4.3	Das Prinzip des größten Glücks	36
4.4	Der Beweis des Nützlichkeitsprinzips	37
III	Philosophie de l'État et du droit	39
1	Aristote	41
	L'être politique	41
2	Thomas Hobbes	43
2.1	Vom Naturzustand zum Kriegszustand	43
2.2	Naturrecht und Naturgesetz	44
2.3	Der Gesellschaftsvertrag	45
3	Benjamin Constant	49
	Deux types de libertés	49
4	Leo Strauss	53
4.1	Positives Recht und Naturrecht	53
4.2	Naturrecht und Toleranz	54
4.3	Naturrecht und Geschichte	55

Préface

Si la philosophie fait partie d'un enseignement classico-humaniste, on doit veiller à ce que les auteurs traités dans un tel enseignement soient surtout des classiques et que les élèves qui parcourent une telle formation puissent s'identifier à un système de questions touchant à la condition humaine.

Depuis des années, l'éducation nationale, représentée par les professeurs de philosophie, essaye avec beaucoup de peine de répondre à ces exigences. Dans ce contexte, il est louable que l'enseignement de la philosophie n'ait pas encore dû céder sa place à des disciplines qui ne sont, par des raisons économiques ou politiques, plus à la mode. En effet, l'école publique a non seulement comme mission la préparation des élèves à une vie académique ou professionnelle, mais aussi à la vie tout court. Il est certes important de savoir calculer, de savoir communiquer en plusieurs langues ou de disposer d'un savoir technique dans un domaine précis, mais ce savoir devient, au niveau supérieur de n'importe quel domaine, un savoir d'ordre secondaire ; puisque celui qui est incapable de croire en des valeurs morales ou autres, d'analyser, de synthétiser, de mettre en question, de douter, de déconstruire et de reconstruire, restera quelqu'un qui agit sans réfléchir, quelqu'un qui cherche sans innover, quelqu'un qui exécute sans donner du sens. – L'Europe de demain n'aura pas seulement besoin de salariés multi-diplômés, mais avant tout d'Européens éclairés et responsables, de leaders de petite ou de grande envergure. Depuis des siècles, l'expérience a montré que l'enseignement de la philosophie, comme « science des principes » (Aristote), peut fournir une ouverture transdisciplinaire en faveur de telles compétences.

Or, cet ouvrage constitue seulement une humble contribution à un tel projet. Sa finalité est avant tout de fournir un parcours bien structuré aux élèves de I^{er} qui sont souvent des novices en une branche qui se dit la plus âgée et la moins facile à accéder à la fois. Ce manuel ne veut pas remplacer l'anthologie *περιπατῶν*, prescrite par les Horaires et Programmes, qui représente un recueil plus riche et plus diversifié d'extraits philosophiques. Il se comprend comme un livre de travail *léger* facilitant le travail en classe.

Les références bibliographiques ne sont pas énoncées selon des critères scientifiques. Dans la majorité des cas, les textes sont reproduits selon l'original allemand ou français de la première édition. S'il s'agit d'une traduction, le nom du traducteur et l'année de la traduction sont indiqués à titre informatif. L'auteur s'est réservé toutefois le droit de modifier certaines formulations en vue d'une modernisation grammaticale, orthographique ou stylistique. Le livre n'est ni vendu sous forme imprimée, ni destiné à d'autres fins commerciales. Sa publication gratuite par voie électronique est exclusivement réservée à des fins d'éducation et d'enseignement (conformément à la Directive 2001/29/CE du Parlement européen et du Conseil du 22 mai 2001 sur l'harmonisation de certains aspects du droit d'auteur et des droits voisins dans la société de l'information). Dans les parties 1 à 3, les textes de référence sont mis en gras.

Luxembourg en septembre 2016

Raoul Weicker

Première partie

Théorie de la connaissance

Chapitre 1

René Descartes

1.1 Intuition et déduction

Par *intuition* j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons ; ou, ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par suite plus sûre que la déduction même [...].

Par suite on a déjà pu se demander pourquoi, outre l'intuition, nous avons ajouté ici un autre mode de connaissance qui se fait par *déduction*, opération par laquelle nous entendons tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude.

Descartes, René : Règles pour la direction de l'esprit, règle III, 1628-1629, ouvrage inachevé, trad. Victor Cousin (1826)

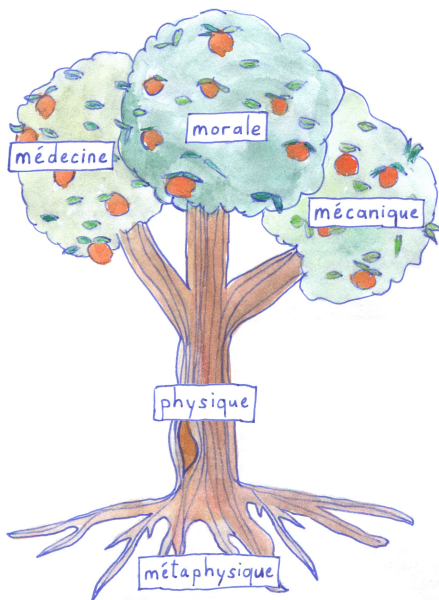
1.2 La philosophie comme science universelle

J'aurais voulu premièrement y¹ expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont : que ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la *prudence dans les affaires*, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des *principes* ; et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si distincts² que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste. [...]

¹ Descartes fait référence à son ouvrage *Principia philosophiae*, publié d'abord en latin (1644) et après traduit en français, cf. *Les Principes de la philosophie* (1647).

² Dans le texte original, Descartes écrit «évident» au lieu de «distinct». Cette correction d'ordre systématique nous apporte un avantage en ce qui concerne la cohérence du dossier étudié, cf. p. 6.

J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux ; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. Et outre cela que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même ; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre ; mais ce dernier est encore meilleur que les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or, c'est proprement les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie ; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. [...]



L'arbre cartésien de la philosophie

et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or, comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.

Descartes, René : *Les Principes de la philosophie, Lettre-préface, 1647*

³ Le terme de « notion » est souvent synonyme d'« idée », cf. p. 8.

1.3 Le doute méthodique et la découverte du cogito

Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y⁴ ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. Et, toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler. J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; **mais, parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute**, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en *raisonnant*, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. Et enfin, considérant que toutes les mêmes *pensées* que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. – Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

Descartes, René : Discours de la méthode, IV^e partie, La Haye 1637

1.4 Le Malin génie

Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est très bon, et qui est la souveraine source de vérité, mais qu'un certain *mauvais génie*, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper ; je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les choses extérieures, ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des pièges à ma crédulité ; je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang ; comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses ; je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement : c'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer. [...]

Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait *jamais* faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.

Descartes, René : Méditations métaphysiques, méditations I et II, Paris 1641, trad. Victor Cousin (1824)

⁴ Après son service militaire durant la guerre de Trente Ans, Descartes a vécu huit ans, recherchant la paix, aux Provinces-Unies, aujourd'hui Pays-Bas.

1.5 Clarté et distinction

Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très *clairement* que, pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour *règle générale*, que les choses que nous concevons fort *clairement* et fort *distinctement* sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. [...]

Descartes, René : *Discours de la méthode*, IV^e partie, La Haye 1637

45. Ce que c'est qu'une perception claire et distincte

Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger ; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle *claire* celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif (de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder) et *distincte*, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.

Descartes, René : *Les Principes de la philosophie*, I^{re} partie, 1647

1.6 Le morceau de cire

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce *morceau de cire* qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle *demeure* ; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de *distinction* ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le *goût*, ou l'*odorat*, ou la *vue*, ou l'*attouchement*, ou l'*ouïe*, se trouvent *changées*, et cependant *la même cire demeure*. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. *Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable*. Or qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais

néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'est-ce maintenant que cette *extension* ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas *clairement* et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon *entendement seul* qui le conçoive.

Descartes, René : Méditations métaphysiques, méditation II, Paris 1641, trad. Victor Cousin (1824)

1.7 La preuve de l'existence de Dieu

En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, *mon être n'était pas tout parfait*, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avais de chercher d'où j'avais appris à penser à *quelque chose de plus parfait que je n'étais* ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection ; et si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi parce que j'avais du défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car, de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et parce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne pouvais la tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement *plus parfaite* que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût *Dieu*.

Descartes, René : Discours de la méthode, IV^e partie, La Haye 1637



René Descartes, d'après Franz Hals (1648)

1.8 La garantie divine des idées vraies

Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de Dieu et de leur âme, par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines. Car, encore qu'on ait une *assurance morale* de ces choses, qui est telle qu'il semble qu'à moins que d'être extravagant on n'en peut douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable ; lorsqu'il est question d'une *certitude*

métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré, que d'avoir pris garde qu'on peut en même façon s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres, et une autre terre, sans qu'il en soit rien. Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ? Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car [...] cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très *clairement* et très *distinctement* sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que *Dieu est* ou *existe*, et qu'il est un *être parfait*, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être *que vraies*. [... Si] nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies.

Or, après que la connaissance de Dieu et de l'âme nous a ainsi rendus certains de cette règle, il est bien aisé à connaître que les rêveries que nous imaginons étant endormis ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés. Car, s'il arrivait même en dormant qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie. Et pour l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs, n'importe pas qu'elle nous donne occasion de nous défier de la vérité de telles idées, à cause qu'elles peuvent aussi nous tromper assez souvent, sans que nous dormions : comme lorsque ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune, ou que les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont. Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'*évidence de notre raison*.

Descartes, René : Discours de la méthode, IV^e partie, La Haye 1637

Chapitre 2

David Hume

2.1 Impressions et idées

Section I : De l'origine de nos idées

Toutes les perceptions de l'esprit humain (human mind) se ramènent à deux espèces distinctes que j'appellerai *impressions* et *idées*. La différence entre elles se trouve dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles frappent l'esprit et se frayent un chemin dans notre pensée (thought) ou notre conscience (consciousness). Les perceptions (perceptions) qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les appeler *impressions* (impressions); et sous ce nom, je réunis toutes nos sensations, passions et émotions telles qu'elles se présentent d'abord à l'âme (soul). Par *idées* (ideas), j'entends leurs images affaiblies (faint images) dans la pensée et le raisonnement.¹ [...]

Il y a une autre division de nos perceptions qu'il conviendra d'observer et qui s'applique tant aux impressions qu'aux idées. C'est la division entre *simple* et *complexe*. Les perceptions simples, impressions et idées, sont telles qu'on ne peut y faire ni distinction ni partage. Les perceptions complexes sont le contraire de celles-là et l'on peut y distinguer des parties. Bien que cette pomme réunisse une couleur, une saveur et une odeur particulières, il est facile de percevoir que ces qualités ne se confondent pas, mais peuvent au moins être séparées les unes des autres. [... À] leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement. [...]

Section II : Division du sujet

Puisqu'il apparaît que nos impressions simples précèdent les idées qui leur correspondent et que les exceptions sont très rares, la méthode semble demander que nous examinons nos impressions avant de considérer nos idées. Les impressions peuvent être divisées en deux sortes, les impressions de *sensation* et les impressions de *réflexion*. La première espèce d'impressions naît dans l'âme d'une manière originelle, de causes inconnues. La seconde est, dans une large mesure, dérivée de nos idées et ce, dans l'ordre suivant : une impression frappe tout d'abord les sens et nous fait

¹ Hume remarque plus loin dans une note de bas de page : «J'emploie ici les mots *impressions* et *idées* dans un sens différent de leur sens habituel, on m'accordera, j'espère, cette liberté. Je rétablis peut-être plutôt le sens primitif du mot idée que Monsieur *Locke* avait altéré pour lui faire désigner toutes nos perceptions. Quant au mot impression, je ne désirerais pas qu'on croie que je m'en sers pour traduire la manière dont nos perceptions vives se produisent dans l'âme ; le mot désigne uniquement la perception elle-même qui n'a de nom propre ni en anglais ni en aucune autre langue que je sache [...].»

percevoir le chaud ou le froid, la soif ou la faim, ou un certain genre de plaisir ou de douleur ; de cette impression, l'esprit fait une copie qui subsiste après que l'impression a cessé, et c'est cela que nous appelons une idée ; cette idée de plaisir ou de douleur, en revenant à notre âme, produit des impressions nouvelles de désir et d'aversion, d'espoir et de crainte, qui peuvent proprement être appelées impressions de réflexion (impression of reflection) car elles dérivent de l'idée.

Hume, David : Traité de la nature humaine, livre I, partie I, Londres 1739, trad. André Leroy (1946)

2.2 Les différents degrés de force et de vivacité

Chacun accordera volontiers qu'il y a une différence considérable entre les perceptions de l'esprit (perceptions of the mind) quand on sent la douleur d'une chaleur excessive ou le plaisir d'une chaleur modérée et quand, par la suite, on rappelle à la mémoire cette sensation (sensation) ou quand on l'anticipe par l'imagination (imagination). Ces facultés peuvent imiter ou copier les perceptions des sens (perceptions of senses), mais elles ne peuvent jamais atteindre entièrement la force (force) et la vivacité (vivacity) de la sensation originelle. Le plus que nous en disions, même quand elles opèrent avec la plus grande vigueur, c'est qu'elles représentent leur objet d'une manière si vivante que nous pouvons *presque* dire que nous les touchons ou les voyons ; mais, sauf si l'esprit est troublé par la maladie ou la folie, elles ne peuvent jamais arriver à un degré de vivacité tel qu'il rende ces perceptions complètement indiscernables. Toutes les couleurs de la poésie, malgré leurs splendeurs, ne peuvent jamais peindre les objets naturels d'une telle manière qu'on prenne la description pour le paysage réel. La pensée (thought) la plus vive est encore inférieure à la sensation la plus terne.



David Hume, d'après Allan Ramsey (1766)

Nous pouvons observer qu'une distinction analogue se retrouve dans toutes les autres perceptions de l'esprit. Un homme, dans un accès de colère, est animé de manière différente de celui qui pense seulement à cette émotion. Si vous me dites qu'une personne est amoureuse, je comprends aisément ce que vous voulez dire et je me forme une juste conception de la condition de cette personne ; mais je ne peux jamais prendre à tort cette conception pour les agitations et les désordres réels de la passion. Quand nous réfléchissons à nos affections et sentiments passés, notre pensée est un miroir fidèle et elle copie ses objets avec vérité ; mais les couleurs qu'elle emploie sont pâles et ternes en comparaison de celles qui habillent nos perceptions originelles. Il n'est pas besoin d'un discernement attentif ou d'un esprit métaphysique pour marquer la différence qu'il y a entre les unes et les autres.

Voici donc que nous pouvons diviser toutes les perceptions de l'esprit (perceptions of the mind) en deux classes ou espèces, qui se distinguent par leurs différents degrés de force et

de vivacité. Les moins fortes et les moins vives sont communément nommées *pensées* (thoughts) ou *idées* (ideas). L'autre espèce n'a pas de nom dans notre langue et dans la plupart des autres langues ; je suppose qu'il en est ainsi parce qu'il n'est pas nécessaire, pour des desseins autres que philosophiques, de les ranger sous une appellation ou un nom général. Usons donc de liberté et appelons-les *impressions*

(impressions), en employant ce mot dans un sens qui diffère quelque peu du sens habituel. Par le terme *impression*, j'entends donc toutes nos plus vives perceptions quand nous entendons, voyons, touchons, aimons, haïssons, désirons ou voulons. Et les impressions se distinguent des idées, qui sont les moins vives perceptions, dont nous avons conscience quand nous réfléchissons à l'une des sensations ou à l'un des mouvements que je viens de citer. [...]

Ce qu'on n'a jamais vu, ce dont on n'a jamais entendu parler, on peut pourtant le concevoir ; et il n'y a rien au-dessus du pouvoir de la pensée, sauf ce qui implique une absolue contradiction.

Mais, bien que notre pensée semble posséder cette liberté, nous trouverons, à l'examiner de plus près, qu'elle est réellement resserrée en de très étroites limites et que tout ce pouvoir créateur de l'esprit ne monte à rien de plus qu'à la faculté de composer, de transposer, d'accroître ou de diminuer les matériaux que nous apportent les sens et l'expérience. Quand nous pensons à une montagne d'or, nous joignons seulement deux idées compatibles, *or* et *montagne*, que nous connaissions auparavant. Nous pouvons concevoir un cheval vertueux ; car le sentiment que nous avons de nous-mêmes nous permet de concevoir la vertu ; et nous pouvons unir celle-ci à la figure et à la forme d'un cheval, animal qui nous est familier.

Hume, David : Enquête sur l'entendement humain, section II, Londres 1748, trad. André Leroy (1947)

2.3 Idée de Dieu et absence de sensation

Bref, tous les matériaux de la pensée sont tirés de nos sentiments, externes ou interne ; c'est seulement leur mélange et leur composition qui dépendent de l'esprit et de la volonté. Ou, pour m'exprimer en langage philosophique, toutes nos idées ou perceptions plus faibles sont des copies de nos impressions, ou perceptions plus vives.

Pour le prouver, il suffira, j'espère, des deux arguments suivants. Premièrement, quand nous analysons nos pensées ou nos idées, quelque composées ou sublimes qu'elles soient, nous trouvons toujours qu'elles se résolvent en des idées simples qui ont été copiées de quelque manière de sentir, ou sentiment, antérieure. Même les idées qui, à première vue, semblent les plus éloignées de cette origine, on voit, à les examiner de plus près, qu'elles en dérivent. L'idée de Dieu (*idea of God*), en tant qu'elle signifie un être infiniment intelligent, sage et bon, naît de la réflexion sur les opérations de notre propre esprit quand nous augmentons sans limites ces qualités de bonté et de sagesse. Nous pouvons poursuivre cette enquête aussi loin qu'il nous plaira ; nous trouverons toujours que chaque idée que nous examinons est copiée d'une impression semblable. Ceux qui affirmeraient que cette thèse n'est pas universellement vraie et qu'elle n'est pas sans exception n'ont qu'une seule méthode, et une méthode aisée, pour la réfuter : produire l'idée qui, à leur avis, ne procède pas de cette source. Il nous incombera alors, si nous voulons maintenir notre doctrine, de produire l'impression, la perception vive qui y correspond.

Deuxièmement, s'il arrive qu'un défaut de l'organe (*defect of the organ*) prive un homme d'une espèce de sensations, nous trouvons toujours que cet homme est aussi peu à même d'avoir les idées correspondantes. Un aveugle ne peut former aucune notion de couleur ; un sourd, aucune notion de son. Rendez à l'un et à l'autre le sens qui leur fait défaut ; en ouvrant ce nouveau guichet pour ses sensations, vous ouvrez aussi un guichet pour les idées ; et l'homme ne trouve pas de difficulté à concevoir ces objets. Le cas est le même si l'objet propre à éveiller une sensation n'a jamais été présenté à l'organe du sens. Un *Lapon*² ou un *Noir* n'a aucune notion de la saveur

² Un Lapon est un Sami. Les Samis habitent dans la région au nord du cercle polaire, partagée entre la Finlande,

du vin. Et bien qu'il n'y ait qu'un petit nombre de cas, ou qu'il n'y en ait pas, où un homme n'ait jamais ressenti un sentiment ou une passion qui appartient à son espèce, ou qu'il en soit totalement incapable, pourtant, trouvons-nous, la même observation intervient à un moindre degré. Un homme de mœurs douces (mild manners) ne peut former aucune idée d'une vengeance ou d'une cruauté obstinées ; un cœur égoïste ne peut aisément concevoir les sommets de l'amitié et de la générosité. Nous accordons aisément que d'autres êtres puissent posséder beaucoup de sens que nous ne pouvons en rien concevoir ; car les idées de ces sens n'ont jamais été introduites en nous de la seule manière dont une idée puisse accéder à l'esprit, à savoir par la conscience actuelle de sentir et la sensation. [...]

Hume, David : Enquête sur l'entendement humain, section II, Londres 1748, trad. André Leroy (1947)

2.4 La critique de la métaphysique

Voici donc une proposition qui, non seulement, semble en elle-même simple et intelligible, mais qui, si on en fait un usage convenable, peut rendre toute discussion également intelligible et peut bannir tout ce jargon qui s'est emparé si longtemps des raisonnements métaphysiques et les a discrédités. Toutes les idées, spécialement les idées abstraites, sont par nature vagues et obscures ; l'esprit n'a sur elles qu'une faible prise ; il est porté à les confondre avec d'autres idées semblables ; quand nous avons souvent employé un terme, même sans lui donner un sens distinct, nous sommes portés à imaginer qu'une idée déterminée y est annexée. Au contraire, toutes les impressions, c'est-à-dire toutes les sensations, externes ou internes, sont fortes et vives ; leurs limites sont plus exactement déterminées ; il n'est pas facile de tomber dans l'erreur ou de se méprendre à leur sujet. Quand donc nous soupçonnons qu'un terme philosophique est employé sans aucun sens ni aucune idée correspondante (comme cela se fait trop fréquemment), nous n'avons qu'à rechercher *de quelle impression dérive cette idée supposée*. Si l'on ne peut en désigner une, cela servira à confirmer notre soupçon. En portant les idées sous une lumière aussi claire, nous pouvons raisonnablement espérer écarter toute discussion qui pourrait surgir au sujet de leur nature et de leur réalité.³

Hume, David : Enquête sur l'entendement humain, section II, Londres 1748, trad. André Leroy (1947)

la Norvège, la Russie et la Suède.

³ Note de Hume : Probablement, ceux qui niaient les idées innées ne voulaient rien dire de plus que toutes les idées sont des copies de nos impressions ; il faut pourtant confesser que les termes qu'ils employaient n'étaient pas choisis avec assez de prudence, ni assez exactement définis pour prévenir toute erreur sur leur doctrine. Car, que signifie *inné* ? Si inné équivaut à naturel, alors il faut accorder que toutes les perceptions et toutes les idées de l'esprit sont innées ou naturelles en quelque sens que nous prenions ce dernier mot, que ce soit en l'opposant à peu commun, à artificiel ou miraculeux. Si, par inné, on signifie contemporain de notre naissance, la discussion semble frivole ; cela ne vaut pas la peine de rechercher à quel moment commence la pensée, avant, après, ou à notre naissance. En outre, le mot *idée* est couramment pris par Locke et par les autres dans un sens très imprécis, semble-t-il : il représente toutes nos perceptions, nos sensations et nos passions aussi bien que nos pensées. Or, si l'on accepte ce sens, je désirerais savoir ce qu'on peut vouloir dire quand on affirme que l'amour de soi, ou les ressentiment des injustices subies, ou la passion entre les sexes ne sont pas innés.

Mais, si l'on admet ces termes, *impressions* et *idées*, au sens exposé ci-dessus et que l'on entende par *inné* ce qui est primitif, ce qui n'est copié d'aucune perception antérieure, alors nous pouvons affirmer que toutes nos impressions sont innées et que nos idées ne le sont pas.

Pour être franc, je dois avouer que, à mon avis, Locke fut, sur cette question, la dupe des gens de l'école qui, employant des termes sans les définir, étirèrent leurs controverses et les allongèrent fastidieusement sans jamais toucher le point en discussion. Une ambiguïté semblable et de semblables ambages courent, semble-t-il, à travers les raisonnements de ce philosophe sur ce sujet aussi bien que sur la plupart des autres questions.

Chapitre 3

Immanuel Kant

3.1 Die Krise der herkömmlichen Metaphysik

Der *Metaphysik*, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dass sie den *sicheren Gang einer Wissenschaft* einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alle übrigen, und bleiben würde, wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich ins Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaßt) *a priori* einsehen will. In ihr muss man unzählige Male den Weg zurücktun, weil man findet, dass er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein bloßes Heruntappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage (B). Riga 1787, B XIV f.

3.2 Die Umänderung der Denkart

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stück der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, soviel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. **Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie *a priori* etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas**

festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des *Kopernikus*¹ bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage (B). Riga 1787, B XV f.

3.3 Analytische und synthetische Urteile

Metaphysische Erkenntnis muss lauter Urteile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß *erläuternd* sind und zum Inhalt der Erkenntnis nichts hinzutun, oder *erweiternd* und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersten werden *analytische*, die zweiten *synthetische* Urteile genannt werden können.

Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriff schon vor dem Urteil, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädikat, was in dem allgemeinen Begriff vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriff etwas hinzutut, und muss daher ein synthetisches Urteil heißen.

Kant, Immanuel: Prolegomena. Riga 1783, AA IV:266 f.

3.4 Anschauung und Begriff

In der Metaphysik kann man nun, was die *Anschauung* der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muss, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstand, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich *a priori* hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, **weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muss, welche in Begriffen *a priori* ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.**

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage (B). Riga 1787, B XVI-XVIII

¹ Nikolaus Kopernikus (19.2.1473-24.5.1543) war ein bedeutender Astronom der Neuzeit. Der Verweis auf Kopernikus führte fälschlicherweise dazu, Kants „Umänderung der Denkart“ als „kopernikanische Wende“ zu bezeichnen. Dies ist als Metapher zu verstehen und bedeutet „tief greifende Wende“. Diese Benennung erweist sich in systematischer Hinsicht als problematisch, weil die subjektive Perspektive jeweils verschieden bewertet wird.

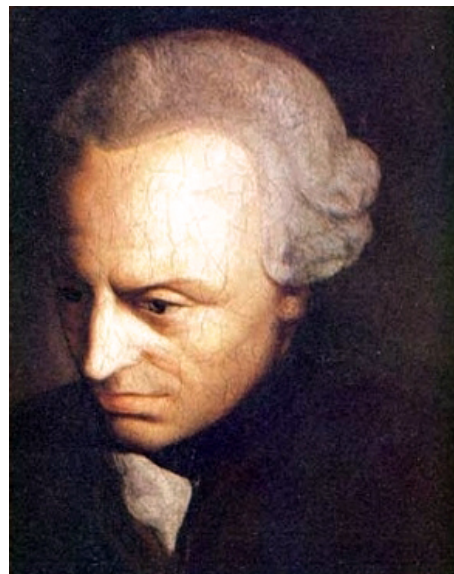
3.5 Folgen der Umänderung der Denkart

Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probiertein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen.

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teil, da sie sich nämlich mit Begriffen *a priori* beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis *a priori* ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche *a priori* der Natur, als dem Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen,

mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens *a priori* zu erkennen im ersten Teil der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zweck derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich dass wir mit ihm *nie über die Grenze möglicher Erfahrung* hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunftkenntnis *a priori*, dass sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant, liegen lasse.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage (B). Riga 1787, B XVIII-XX



*Immanuel Kant, nach Unbekannt
(18. Jh.)*

3.6 Erscheinung und Ding an sich selbst

Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der *Dinge als Erscheinungen* sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstand als *Dinge an sich selbst*, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als *Erscheinung*, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als *Dinge an sich selbst*, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass *Erscheinung* ohne etwas wäre, was da erscheint.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage (B). Riga 1787, B XXV-XXVII

3.7 Die Verstandesbegriffe der Kategorientafel

Tafel der Kategorien

<p>1.</p> <p>Der Quantität:</p> <p><i>Einheit</i></p> <p><i>Vielheit</i></p> <p><i>Allheit</i></p>	<p>5</p>
<p>2.</p> <p>Der Qualität:</p> <p><i>Realität</i></p> <p><i>Negation</i></p> <p><i>Limitation</i></p>	<p>3.</p> <p>Der Relation:</p> <p>der <i>Inhärenz</i> und Subsistenz (substantia et accidens)</p> <p>der <i>Kausalität</i> und Dependenz (Ursache und Wirkung)</p> <p>der <i>Gemeinschaft</i> (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)</p> <p>10</p>
<p>4.</p> <p>Der Modalität:</p> <p><i>Möglichkeit</i> – Unmöglichkeit</p> <p><i>Dasein</i> – Nichtsein</p> <p><i>Notwendigkeit</i> – Zufälligkeit</p>	<p>15</p>

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem *Mannigfaltigen der Anschauung* verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Riga 1787, B 106

Deuxième partie

Éthique

Chapitre 1

Aristote

1.1 Le bien est la fin

Tout art (τέχνη) et toute investigation (μέθοδος), et pareillement toute action (πρᾶξις) et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. Mais, en réalité, on observe une certaine différence entre les fins (τέλος) : les unes consistent en des activités (πρᾶξις), et les autres en certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes (ποίησις). Dans les cas où existent certaines fins distinctes des actions, les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent.

Or, comme il y a multiplicité d'actions, d'arts et de sciences, leurs fins aussi sont multiples : ainsi l'art médical a pour fin la santé, l'art de construire des vaisseaux le navire, l'art stratégique la victoire, et l'art économique la richesse. Mais dans tous les arts de ce genre qui appartiennent au même ensemble de procédés servant à produire un certain résultat (de même, en effet, que sous l'art hippique tombent l'art de fabriquer des freins et tous les autres métiers concernant le harnachement des chevaux, et que l'art hippique lui-même et toute action se rapportant à la guerre tombent à leur tour sous l'art stratégique, c'est de la même façon que d'autres arts sont subordonnés à d'autres), dans tous ces cas, disons-nous, les fins des arts architectoniques doivent être préférées à toutes celles des arts subordonnés, puisque c'est en vue des premières fins qu'on poursuit les autres. Peu importe, au surplus, que les activités elles-mêmes soient les fins des actions, ou que, à part de ces activités, il y ait quelque autre chose, comme dans le cas des sciences dont nous avons parlé.

Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause de cette fin – et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain) – il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain Bien. En conséquence, n'est-il pas vrai que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'une importance particulière et que, comme des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus facilement atteindre le but qui convient ?

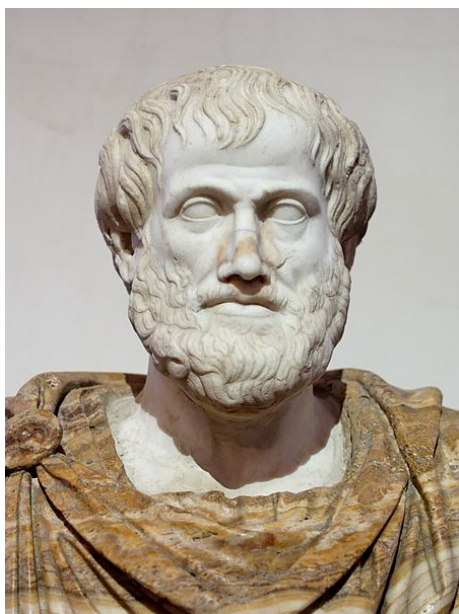
Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., I, 1 1091a, trad. Jules Tricot (1959)

1.2 La fin est le bonheur

Revenons encore une fois sur le bien qui fait l'objet de nos recherches, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être. 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. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là.

Voilà donc que par un cours différent, l'argument aboutit au même résultat qu'auparavant. – Mais ce que nous disons là, nous devons tenter de le rendre encore plus clair.



Aristote, copie romaine d'un original grec en bronze de Lysippe (4^e siècle av. J.-C.)

Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) 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, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. 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.

Or le bonheur (εὐδαιμονία) 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 (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même.

On peut se rendre compte encore qu'en partant de la notion de l'*autosuffisance* (αὐτάρχεια) on arrive à la même conclusion. Le bien parfait semble, en effet, se suffire à lui-même. Et par ce qui *se suffit à soi-même*, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique (ζῷον πολιτικόν). Mais à cette énumération il faut mettre quelque limite, car si on l'étend aux grands-parents, aux descendants et aux amis de nos amis, on ira à l'infini. Mais nous devons réserver cet examen pour une autre occasion.

En ce qui concerne le fait de se suffire à soi-même, voici quelle est notre position : c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'a besoin de rien d'autre. Or, tel est, nous semble-t-il, le caractère du bonheur. Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes sans qu'on puisse encore y ajouter quelque chose. Si une telle addition était possible, alors le résultat serait encore plus désirable par l'ajout du plus petit des biens –

En effet, cette addition produirait une somme de biens plus élevée, et de deux biens le plus grand est toujours le plus désirable. On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait qui se suffit à soi-même ; et il est la fin de nos actions.

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., I, 5 1097a-1097b, trad. Jules Tricot (1959)

1.3 La fonction spéciale à l'homme

Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle
 5 comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore,
 c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être
 pourrait-on y arriver si on déterminait la *fonction spéciale* (ἐργον) à l'homme.
 De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statuaire, ou d'un
 10 artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité
 déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le
 «réussi», on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y ait une
 certaine fonction spéciale à l'homme. 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 ? Ou bien encore, de même qu'un œil, une main, un
 15 pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction
 à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités
 particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister ? Le simple
 fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun
 même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à
 20 l'homme. Nous devons donc laisser de côté la *vie de nutrition et de croissance*.
 Viendrait 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 (ψυχή), partie qui peut 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
 25 et l'exercice de la pensée. L'expression *vie rationnelle* étant ainsi prise en un double sens,
 nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette
 vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein.

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., I, 6 1097b-1098a, trad. Jules Tricot (1959)

1.4 Le bien pour l'homme

Or, s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la
 raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement
 30 la même chez un individu quelconque et chez un individu de mérite (ainsi, chez un cithariste et
 chez un bon cithariste, et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due
 au mérite s'ajoutant à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle
 du *bon* cithariste d'en *bien* jouer), si cela est vrai ; maintenant, si nous supposons que la fonction
 de l'homme consiste dans un certain genre de vie – c'est-à-dire dans une activité de l'âme et
 35 dans des actions accompagnées de raison –, si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir
 cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie
 quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre. **Dans ces conditions, c'est donc que**
le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu
 (ἀρετή), et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus
 40 parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter : «et cela 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, 4^e siècle av. J.-C., I, 6 1098a, trad. Jules Tricot (1959)

1.5 La vertu morale

La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle (ἀρετή διανοητική) et la vertu morale (ἀρετή ἡθική). La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude (ἔθος), d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification. [...]

Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude.

[...] En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux.

[...] Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale.

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., II, 1 1103a-1103b, trad. Jules Tricot (1959)

1.6 La médiété

Qu'est-ce donc que la vertu [morale], voilà ce qu'il faut examiner. Puisque les phénomènes de l'âme sont de trois sortes, les états affectifs, les facultés et les dispositions, c'est l'une de ces choses qui doit être la vertu. J'entends par états affectifs, l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret de ce qui a plu, la jalousie, la pitié, bref toutes les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine ; par facultés, les aptitudes qui font dire de nous que nous sommes capables d'éprouver ces affections, par exemple la capacité d'éprouver colère, peine ou pitié ; par dispositions, enfin, notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections : par exemple, pour la colère, si nous l'éprouvons ou violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure, et ainsi pour les autres affections. [...]

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., II, 4, 1105b-1107a, trad. Jules Tricot (1959)

J'entends ici la vertu morale, car c'est elle qui a rapport à des affections et des actions, matières en lesquelles il y a excès, défaut et moyen. Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu [morale]. Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu [morale] a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu [morale]. La vertu [morale] est donc une sorte de médiété (μεσότης), en ce sens qu'elle vise le moyen. [...]

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., II, 5, 1106b trad. Jules Tricot (1959)

Ainsi donc, la vertu [morale] est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. Mais c'est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut ; et *c'est encore une médiété* en ce que certains vices sont au-dessous, et d'autres au-dessus du «ce qu'il faut» dans le domaine des affections aussi bien que des actions, tandis que la vertu [morale], elle, découvre et choisit la position moyenne. C'est pourquoi dans l'ordre de la substance et de la définition exprimant l'essence, la vertu [morale] est un juste milieu, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet.

Mais toute action n'admet pas la médiété, ni non plus toute affection, car pour certaines d'entre elles leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, l'envie, et, dans le domaine des actions, l'adultère, le vol, l'homicide : ces affections et ces actions, et les autres de même genre, sont toutes, en effet, objets de blâme parce qu'elles sont perverses en elles-mêmes, et ce n'est pas seulement leur excès ou leur défaut que l'on condamne. Il n'est donc jamais possible de se tenir à leur sujet dans la voie droite, mais elles constituent toujours des fautes. On ne peut pas non plus, à l'égard de telles choses, dire que le bien ou le mal dépend des circonstances, du fait, par exemple, que l'adultère est commis avec la femme qu'il faut, à l'époque et de la manière qui conviennent, mais le simple fait d'en commettre un, quel qu'il soit, est une faute. Il est également absurde de supposer que commettre une action injuste ou lâche ou dérégulée, comporte une médiété, un excès et un défaut, car il y aurait à ce compte-là une médiété d'excès et de défaut, un excès d'excès et un défaut de défaut. Mais de même que pour la modération et le courage il n'existe pas d'excès et de défaut du fait que le moyen est en un sens un extrême, ainsi pour les actions dont nous parlons il n'y a non plus ni médiété, ni excès, ni défaut, mais, quelle que soit la façon dont on les accomplit, elles constituent des fautes : car, d'une manière générale, il n'existe ni médiété d'excès et de défaut, ni excès et défaut de médiété.

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., II, 6, 1106b-1107a, trad. Jules Tricot (1959)

1.7 Table des vertus morales

Il faut donc chercher quelle sorte de médiété est la vertu [morale] et sur quels intermédiaires elle porte. À titre d'exemple, prenons donc chacun des termes de ce tableau et étudions les :

Excès	Idéal	Défaut
irascibilité	douceur	impassibilité
témérité	courage	lâcheté
impudence	modestie	embarras
intempérance	tempérance	insensibilité
haine (envie)	indignation vertueuse	anonyme
profit	justice	perte
prodigalité	libéralité	avarice
fanfaronnade	vérité	dissimulation
flatterie	amitié	hostilité
complaisance	dignité	égoïsme
mollesse	endurance	rudesse (grossièreté)
vanité	magnanimité	pusillanimité
ostentation (luxue)	magnificence	mesquinerie (lésinerie)
fourberie	prudence (sagesse)	niaiserie (naïveté)

Ces affections et de semblables se produisent dans les âmes ; mais toutes sont nommées par excès ou par défaut.

En effet irascible est celui qui se met en colère plus qu'il ne faut, plus rapidement et contre plus de gens qu'il ne faut ; impassible, celui qui réagit insuffisamment eu égard aux personnes, aux événements et à la manière.

Téméraire, celui qui ne craint ni ce qu'il devrait, ni quand il devrait craindre ni comme il devrait craindre ; lâche, celui qui craint et ce qu'il ne doit pas et quand il ne le doit pas, et comme il ne le doit pas.

De la même façon, intempérant est l'homme de désir qui tombe dans tous les excès possibles ; insensible, celui qui, par défaut, ne désire même pas ce qui serait mieux et conforme à sa nature, mais qui reste insensible comme un roc.

Profiteur, celui qui cherche toutes les sources de profit, homme de perte, celui qui n'en cherche aucune ou très peu.

Fanfaron, celui qui s'attribue plus de biens qu'il n'en possède ; dissimulé, celui qui s'en attribue moins.

Flatteur, celui qui loue plus qu'il ne convient ; hostile, celui qui loue moins.

Trop agir pour le plaisir d'autrui, c'est la complaisance ; agir peu ou à peine pour son plaisir, c'est l'égoïsme.

En outre, celui qui ne supporte aucune peine, pas même quand ce serait préférable, est un mou ; celui qui supporte également toute peine, à parler simplement, il n'existe pas de mot pour le nommer, mais par métaphore on le dit dur [ou rude], malheureux et fait pour endurer le mal.

Vain, celui qui se croit meilleur qu'il ne l'est ; pusillanime, celui qui se croit moins bon.

De plus est prodigue celui qui exagère dans toutes les dépenses, avare celui qui en toutes occasions ne dépense pas assez. Il en est de même aussi pour l'homme avare et l'homme extravagant : celui-ci renchérit sur le convenable, celui-là le néglige.

Le fourbe s'enrichit de toutes façons et de tous côtés, le naïf, pas même du côté qu'il faut.

Être envieux, c'est être affligé devant la prospérité d'autrui plus souvent qu'il ne faut – en effet, même ceux qui sont dignes de prospérer chagrinent les envieux lorsqu'ils prospèrent ; le caractère opposé est plutôt sans nom : c'est l'homme qui exagère en ne s'affligeant même pas devant ceux qui sont indignes de prospérer, mais qui cède à la facilité, comme les gloutons devant la nourriture, alors que l'autre est difficile à raison de l'envie.

Aristote : Éthique à Eudème, 4^e siècle av. J.-C., II, 3, 1220b-1221a, trad. Vianney Décarie (1978)

1.8 La vie contemplative

Mais si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit.

Cette dernière affirmation paraîtra s'accorder tant avec nos précédentes conclusions qu'avec la vérité. En effet, en premier lieu, cette activité est la plus haute, puisque l'intellect est la meilleure partie de nous-mêmes et qu'aussi les objets sur lesquels porte l'intellect sont les plus hauts de tous les objets connaissables. Ensuite elle est la plus continue, car nous sommes capables de nous livrer à la contemplation d'une manière plus continue qu'en accomplissant n'importe quelle action. Nous pensons encore que du plaisir doit être mélangé au bonheur ; or l'activité selon la

sagesse est, tout le monde le reconnaît, la plus plaisante des activités conformes à la vertu ; de toute façon, on admet que la philosophie renferme de merveilleux plaisirs sous le rapport de la pureté et de la stabilité, et il est normal que la joie de connaître soit une occupation plus agréable que la poursuite du savoir.

De plus, ce qu'on appelle la pleine suffisance appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation car s'il est vrai qu'un homme sage, un homme juste, ou tout autre possédant une autre vertu, ont besoin des choses nécessaires à la vie, cependant, une fois suffisamment pourvu des biens de ce genre, *tandis que l'homme juste a encore besoin de ses semblables*, envers lesquels ou avec l'aide desquels il agira avec justice (et il en est encore de même pour l'homme tempéré, l'homme courageux et chacun des autres), l'homme sage, au contraire, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler, et il est même d'autant plus sage qu'il contemple dans cet état davantage. Sans doute est-il préférable pour lui d'avoir des collaborateurs mais il n'en est pas moins l'homme qui se suffit le plus pleinement à lui-même. Et cette activité paraîtra la seule à être aimée pour elle-même : elle ne produit, en effet, rien en dehors de l'acte même de contempler, alors que des activités pratiques nous retirons un avantage plus ou moins considérable à part de l'action elle-même.

De plus, le bonheur semble consister dans le loisir : car nous ne nous adonnons à une vie active qu'en vue d'atteindre le loisir, et ne faisons la guerre qu'afin de vivre en paix. Or l'activité des vertus pratiques s'exerce dans la sphère de la politique ou de la guerre ; mais les actions qui s'y rapportent paraissent bien être étrangères à toute idée de loisir, et, dans le domaine de la guerre elles revêtent même entièrement ce caractère, puisque personne ne choisit de faire la guerre pour la guerre [...].

Si dès lors, parmi les actions conformes à la vertu, les actions relevant de l'art politique ou de la guerre viennent en tête par leur noblesse et leur grandeur, et sont cependant étrangères au loisir et dirigées vers une fin distincte et ne sont pas désirables par elles-mêmes ; si, d'autre part, l'activité de l'intellect, activité contemplative, paraît bien à la fois l'emporter sous le rapport du sérieux et n'aspirer à aucune autre fin qu'elle-même, et posséder un plaisir achevé qui lui est propre (et qui accroît au surplus son activité) ; si enfin la pleine suffisance, la vie de loisir, l'absence de fatigue (dans les limites de l'humaine nature), et tous les autres caractères qu'on attribue à l'homme jouissant de la félicité, sont les manifestations rattachées à cette activité : il en résulte que c'est cette dernière qui sera le parfait bonheur de l'homme, – quand elle est prolongée pendant une vie complète, puisque aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé.

Mais une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. [...]

Et ce que nous avons dit plus haut s'appliquera également ici : ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse.

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., X, 7, 1177a-1178a, trad. Jules Tricot (1959)

1.9 La vie active

C'est d'une façon secondaire qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu : car les activités qui y sont conformes sont purement humaines : les actes justes, en effet, ou courageux, et tous les autres actes de vertu, nous les pratiquons dans nos relations les uns avec les autres, quand, dans les contrats, les services rendus et les actions les plus variées ainsi que dans nos passions, nous observons fidèlement ce qui doit revenir à chacun, et toutes ces manifestations

sont choses simplement humaines. Certaines mêmes d'entre elles sont regardées comme résultant de la constitution physique, et la vertu morale comme ayant, à beaucoup d'égards, des rapports étroits avec les passions. Bien plus, la prudence ($\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) elle-même est intimement liée à la vertu morale, et cette dernière à la prudence, puisque les principes de la prudence dépendent des vertus morales, et la rectitude des vertus morales de la prudence. Mais les vertus morales étant aussi rattachées aux passions, auront rapport au composé ; or les vertus du composé sont des vertus simplement humaines ; et par suite le sont aussi, à la fois la vie selon ces vertus et le bonheur qui en résulte. Le bonheur de l'intellect est, au contraire, séparé : qu'il nous suffise de cette brève indication à son sujet, car une discussion détaillée dépasse le but que nous nous proposons.

Aristote : Éthique à Nicomaque, 4^e siècle av. J.-C., X, 8, 1178a, trad. Jules Tricot (1959)

Chapitre 2

Kant

Der kategorische Imperativ

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.

Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach
5 dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus
10 Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat. [...]

Alle Imperative nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. [...] Wenn nun die Handlung bloß *wozu anders* als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie
15 als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*. [...]

Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein *apodiktisch*-praktisches Prinzip. [...] Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr
20 erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der *Sittlichkeit* heißen. [...]

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785, AA IV:413-422

Chapitre 3

Arthur Schopenhauer

3.1 Das empirische Fundament der Ethik

Ich setze [...] der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der *empirische*, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen gibt, denen wir *echten moralischen Wert* zuerkennen müssen – welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmut sein werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d.h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigentümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser, von jeder anderen spezifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntnis derselben das Fundament der Moral sein. Dies ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweise. [...]

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 13

3.2 Die Grundtriebfedern des Handelns

Es gibt überhaupt nur drei *Grundtriebfedern* der menschlichen Handlungen und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

- a) *Egoismus*; der das eigene Wohl will (ist grenzenlos).
- b) *Bosheit*; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).
- c) *Mitleid*; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmut und zur Großmut).

Jede menschliche Handlung muss auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Wert als faktisch gegeben angenommen haben, so müssen auch sie aus einer dieser Grundtriebfedern hervorgehen. Sie können aber [...] nicht aus der *ersten* Triebfeder entspringen, noch weniger aus der *zweiten*, da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Teil moralisch indifferente [Handlungen] liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehen und dies wird seine Bestätigung *a posteriori* im Folgenden erhalten.

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 16

3.3 Der Egoismus

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Tiere, ist der *Egoismus*, d.h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. [...] Dieser *Egoismus* ist, im Tiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der *Egoismus* ist, seiner Natur nach, grenzenlos: Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuss, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Hass: Er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich alles genießen, alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens alles beherrschen: „*Alles für mich, und nichts für die anderen*“, ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: Er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung, so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht jeder sich zum Mittelpunkt der Welt, bezieht alles auf sich und wird was nur vorgeht, z.B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf *sein* Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor allem daran denken. [...] Der *Egoismus* also ist die erste und hauptsächliche, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die *moralische Triebfeder* zu bekämpfen hat.

[...] Die Maxime des äußersten Egoismus ist: *Neminem juva, imo omnes, si forte conducit* (also immer noch bedingt), *laede* [Hilf niemandem, vielmehr verletze alle, wenn es dir gerade nützt!].¹

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 14

3.4 Die Bosheit

Es ist sehr glücklich für uns, dass Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige *Übelwollen*² ist und wie das *bellum omnium contra omnes* [Krieg aller gegen alle] wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z.B. bei der so häufigen und so schonungslosen üblen Nachrede, ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlass um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimiert gewesen wären, als lange gehegter im Inneren bratender Hass. – Großenteils entsteht das Übelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Torheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, jeder den anderen, wenigstens gelegentlich, darbietet. [...] Endlich ist eine Hauptquelle des Übelwollens der *Neid*, oder vielmehr dieser selbst *ist* schon Übelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon [...]. In gewissem Betracht ist das Gegenteil des Neides die *Schadenfreude*. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich, Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Es gibt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer

¹ Als Laster, die aus dem Egoismus abgeleitet werden, nennt Schopenhauer bspw. Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz und Hoffart (Eingebildetheit).

² Das Übelwollen wird im späteren Verlauf von Schopenhauers Argumentation auch mit der Gehässigkeit gleichgesetzt.

moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden. *Hic niger est, hunc tu, Romane, cave-to* [Oh Römer, dieser ist schwarz, den sollst du meiden!] (Horaz, *Satiren* 1, 4, 85). – Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch, praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit³.

5 Der Egoismus kann zu Verbrechen und Untaten aller Art führen, aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz anderer ist ihm bloß *Mittel*, nicht *Zweck*, tritt also nur akzidentiell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen anderer *Zweck an sich* und dessen Erreichen Genuss. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus [...]. Die Maxime der Bosheit ist: *Omnes, quantum potes, laede* [Verletze alle, so sehr du kannst!].⁴

Schopenhauer, Arthur: *Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 14*

3.5 Das Kriterium einer moralischen Handlung

Jetzt wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmut und Großmut gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. [... Ich] glaube, dass sehr wenige sein werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Überzeugung haben, dass man oft gerecht handelt, einzig
15 und allein damit dem anderen kein Unrecht geschehe, ja, dass es Leute gibt, denen gleichsam der Grundsatz, dem anderen sein Recht widerfahren zu lassen, *angeboren* ist, die daher niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vorteil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, dass der andere das seinige leiste, sondern auch darüber, dass er das seinige
20 *empfange*, indem sie aufrichtig nicht wollen, dass wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die *wahrhaft ehrlichen Leute*, die wenigen *Aequi* [Gerechten] unter der Unzahl der *Iniqui* [Ungerechten]. Aber solche Leute gibt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugestehen, dass mancher hilft und gibt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als dass dem anderen, dessen Not er sieht, geholfen werde. [...] Sollte aber dennoch jemand darauf
25 bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen, dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt sein, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputieren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen *moralischen Wert*
30 zugesteht. Als das Eigentümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der *eigennütigen*, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines *eigennütigen* Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Wert einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es akzessorisch wirkte, ihn schmälert. Die *Abwesenheit aller egoistischen*
35 *Motivation* ist also das *Kriterium einer Handlung von moralischem Wert*.

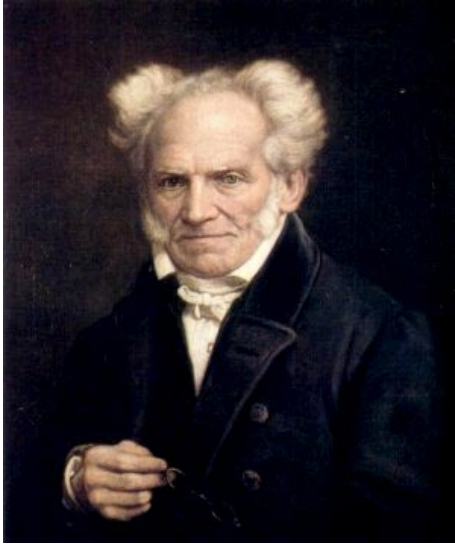
Schopenhauer, Arthur: *Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 15*

³ Die Grausamkeit ist in gewisser Weise die äußerste Form der Bosheit, d.h. ihre extremste Steigerung.

⁴ Als Laster, die aus dem Übelwollen abgeleitet werden, nennt Schopenhauer bsw. Missgunst, Neid, Übelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verleumdung, Insolenz, Petulanz (Ausgelassenheit), Hass, Zorn, Verrat, Tücke, Rachsucht und Grausamkeit.

3.6 Das Mitleid

[Es] kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf andere, nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Wert oder Verwerflichkeit haben, und demnach eine Handlung der *Gerechtigkeit*, oder *Menschenliebe*, wie auch das Gegenteil beider sein. [...]



Arthur Schopenhauer, nach Unbekannt
(19. Jh.)

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 jener andere *der letzte Zweck* meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin; also 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 „mit“-leide, *sein Wehe* fühle, wie sonst

nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, dass ich auf irgend eine Weise *mit ihm identifiziert* sei, d.h. dass jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem anderen, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. [...]

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswert, ja, mysteriös. Er ist in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann.

Schopenhauer, Arthur: *Über die Grundlage der Moral*. Preisschrift von 1840, § 16

3.7 Die beiden Kardinaltugenden

Der *Egoismus* also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die *moralische Triebfeder* zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, dass diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres sein muss, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase⁵. – Inzwischen ist im Krieg das Erste, dass man den Feind rekonozitiert. In dem bevorstehenden Kampfe wird der *Egoismus*, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der *Gerechtigkeit* entgegenstellen, welche nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

⁵ Ein klarer Seitenhieb gegen Kants *kategorischen Imperativ*, der als metaphysisches Prinzip die Grundlage von seiner Moralphilosophie bildet. Für Kant liegt der Ursprung der Moral nicht in der empirisch erkennbaren Welt, sondern in der apriorischen Vernunft, ähnlich wie Raum und Zeit oder die Kategorien. Vgl. S. 27.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das *Übelwollen* oder die *Gehässigkeit* gegenübergetreten. [...]

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 15

Bei näherer Betrachtung des oben als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids ist auf den ersten Blick ersichtlich, dass es zwei deutlich getrennte Grade gibt, in welchen das Leiden eines anderen unmittelbar mein Motiv werden, d.h. mich zum Tun oder Lassen bestimmen kann: Nämlich zuerst nur in dem Grade, dass es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem anderen ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen, was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden, sodann aber in dem höheren Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu tätiger Hilfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugendpflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei *Kant* so gezwungen herauskam, ergibt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Prinzips: Es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Grenze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. [...] An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und sich theoretisch ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Tatsache des menschlichen Bewusstseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung, sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten, daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen notwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appelliert wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern“. Hingegen nennt man den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen, wie auch „Menschlichkeit“ oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 17

3.8 Die Tugend der Gerechtigkeit

Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, dass es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen⁶ Potenzen, anderen zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!“ zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den anderen stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem [sonst] mein Egoismus, oder [meine] Bosheit, mich treiben würde. Dergestalt entspringt aus diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime *neminem laede*, d.i. der Grundsatz der *Gerechtigkeit* [justitia], welche Tugend ihren lauterer, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müsste. Ist mein Gemüt bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich, so [...] werde ich dann so wenig das Eigentum, als die Person des anderen angreifen, ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur mich jeder physischen Verletzung enthalten, sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Ängstigung, Ärger, oder Verleumdung. Das selbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu suchen, oder das Weib eines anderen zu verführen, oder auch Jünglinge moralisch und physisch zu verderben, durch Verleitung zur Päderastie. Jedoch ist keineswegs erforderlich, dass in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde, wo es auch oft zu spät käme, sondern aus der ein für alle Mal erlangten Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig

⁶ Eigentlich müsste Schopenhauer in Bezug auf den Egoismus präzisieren, dass dieser amoralisch und nicht immer antimoralisch sein muss, da dieser auch als „moralisch indifferent“ bezeichnet wird.

über andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d.h. der fremden Übermacht, geschärft wird, geht in edlen Gemütern die Maxime *neminem laede* [Verletze niemanden!] hervor [...].

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 17

3.9 Die Tugend der Menschenliebe

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche Kardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des Altertums sie anerkannt [...]. Hingegen haben sie die Menschenliebe, *caritas*, [...] noch nicht als Tugend aufgestellt [...]. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen, aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christentum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht [...].

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben tatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnisvollen Vorgangs des *Mitleids*, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den *positiven Charakter* der daraus hervorgehenden Handlungen, indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den anderen zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun teils jene unmittelbare Teilnahme lebhaft und tiefgeföhlt, teils die fremde Not groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfnis oder der Not des anderen zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigentum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürftenden Teilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der *caritas* [...], also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, *omnes, quantum potes, juva* [Hilf allen, soviel du kannst!], und aus welcher alles das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebspflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinktartige Teilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie *moralischen Wert* haben, d.h. von allen egoistischen Motiven rein sein, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt, wie auch bei dem Zuschauer die eigentümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demütigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welcher eine nicht abzuleugnende Tatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv, so kann sie nicht anders, als egoistisch sein, wenn sie nicht gar boshaft ist. [...]

Wenn Einer, indem er ein Almosen gibt, mich fragte, was er davon hat, so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, dass jenem Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird, außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen, so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf tun wollen, da bist du um dein Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, dass jener, den der Mangel drückt, weniger leide, so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, dass er weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt.“

Schopenhauer, Arthur: Über die Grundlage der Moral. Preisschrift von 1840, § 18

Chapitre 4

John Stuart Mill

4.1 Das Nützlichkeitsprinzip

Das Credo, das den Nutzen (Utility) oder das Prinzip des größten Glücks¹ (Greatest Happiness Principle) als Fundament der Moral annimmt, besteht in der Überzeugung, dass Handlungen in dem Maße richtig (right) sind, wie sie dazu tendieren, das Glück zu befördern, und falsch in dem Grade, wie sie dazu tendieren, das Gegenteil von Glück hervorzubringen. Unter »Glück« wird Lust (pleasure) und das Fehlen von Schmerz (pain) verstanden, unter »Unglück« (unhappiness) Schmerz und die Verhinderung von Lust. Um ein klares Verständnis des Maßstabs herzustellen, der von dieser Theorie aufgestellt wird, muss viel mehr gesagt werden – insbesondere darüber, welche Dinge sie unter Schmerz und Lust versteht und inwie-

5 weit sie dies offen lässt. Doch haben diese zusätzlichen Erklärungen keinen Einfluß auf die Auffassung des Lebens, auf die sich diese moralische Theorie gründet, nämlich darauf, dass Lust und Schmerzfreiheit die einzigen Dinge sind, die als Zwecke wünschenswert sind, und dass alle anderen wünschenswerten Dinge (wovon es nach dem utilitaristischen Schema so viele gibt wie nach jedem anderen Schema) entweder wünschenswert sind aufgrund des Vergnügens (pleasure), das sie enthalten, oder

10 aufgrund der Förderung der Lust und der Vermeidung des Schmerzes.

Nun ruft eine derartige Theorie des Lebens bei vielen Denkenden und sogar bei einigen, deren Gefühl (feeling) und Vorhaben (purpose) zu den schätzenswertesten gehören, das größte Missfallen hervor. Sie sagen, die Annahme, das Leben habe kein höheres Ziel als Vergnügen – es gebe keinen besseren und edleren Gegenstand des Verlangens und Strebens – sei äußerst primitiv und tierisch, eine Lehre, die nur für Schweine (swine) gelten könne. So wie die Nachfolger des Epikurs² in einer sehr frühen Epoche verächtlich mit diesen verglichen wurden, müssen die modernen Vertreter dieser Theorie manchmal unter ebenso höflichen Vergleichen ihrer deutschen, französischen und englischen Kritiker leiden.

25 Wenn die Epikureer auf diese Weise angegriffen wurden, antworteten sie immer, dass nicht sie, sondern ihre Ankläger die menschliche Natur in ein herabwürdigendes Licht stellten, da deren Anschuldigung voraussetze, dass die Menschen keines anderen Vergnügens fähig seien als derjenigen der Schweine. Wäre diese Annahme wahr, könne man der Anklage zwar nicht entkommen, sie

¹ Die Bezeichnung geht auf Jeremy Bentham (15.2.1748-6.6.1832) zurück.

² Epikur (um 341-270 vor Chr.) war ein griechischer Philosoph und Begründer des Epikureismus. Diese philosophische Strömung nennt die Lust (ἡδονή) als oberstes Prinzip. Sie gilt seit ihrer Gründung durch eine falsche Interpretation des Lustprinzips ihrer jeweiligen Kritiker als umstritten.

wäre aber nicht länger eine Zumutung. Wenn nämlich die Quellen des Vergnügens bei Menschen und Schweinen dieselben wären, dann wäre die Lebensregel, die gut genug für die einen wäre, auch gut genug für die anderen. Der Vergleich des epikureischen Lebens mit dem der Tiere wird genau deshalb als erniedrigend empfunden, weil die Vergnügen eines Tieres den menschlichen Vorstellungen von Glück nicht genügen. Menschen haben Fähigkeiten, die weit höher stehen als tierische Gelüste (appetite), und wenn sie sich dieser bewusst werden, erkennen sie nichts als Glück an, was diese Fähigkeit nicht mit einschließt. [...]

Es gibt jedoch keine bekannte epikureische Theorie des Lebens, die den intellektuellen Vergnügen, den Gefühlen (feelings), der Einbildungskraft (imagination) und dem moralischen Sinn (moral sentiments) nicht einen viel größeren Wert zuspräche als den Vergnügen der bloßen Sinnlichkeit.

Mill, John Stuart: Utilitarismus. Kapitel II. Frasers Magazine (1861), Übers. Manfred Kühn

4.2 Die Hierarchie der Vergnügen

Es ist voll und ganz mit dem utilitaristischen Prinzip vereinbar, die Tatsache anzuerkennen, dass einige Arten des Vergnügens wünschenswerter (desirable) und wertvoller (valuable) sind als andere. Es wäre absurd, bei allen anderen Dingen die *Qualität* (quality) genauso zu betrachten wie die *Quantität* (quantity), die Einschätzung der Vergnügen aber nur von der Quantität zu machen.³ [...]

Wenige Menschen würden es sich gefallen lassen, in ein niedriges Tier verwandelt zu werden, auch wenn ihnen versprochen würde, dass sie den größtmöglichen Anteil der Vergnügen dieser Tiere erhalten würden. Kein intelligenter Mensch würde ein Narr (fool) werden wollen, keine gebildete Person (instructed person) ein Dummkopf (ignoramus), keine sensible und gewissenhafte Person selbstsüchtig und niedrig, auch wenn man sie überredete, dass der Narr, der Dumme (dunce) oder der Gerissene (rascal) mit seinem Los zufriedener ist als sie es mit ihrem sind. Sie würden das, was sie mehr als der andere besitzen, nicht für die höchste Befriedigung von Verlangen aufgeben, die sie mit den anderen teilen. [...]

Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes Schwein, besser ein unzufriedener Sokrates⁴, als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein eine andere Meinung haben, dann nur deshalb, weil sie bloß eine Seite der Frage kennen. Die andere Partei in diesem Vergleich kennt beide.

Mill, John Stuart: Utilitarismus. Kapitel II. Frasers Magazine (1861), Übers. Manfred Kühn

4.3 Das Prinzip des größten Glücks

Nach dem Prinzip des größten Glücks, so wie wir es gerade erklärt haben, ist der letzte Zweck für den und wegen dessen alle anderen Dinge wünschenswert sind (gleichgültig, ob wir unser eigenes Gut oder das anderer Leute betrachten), ein Leben, das soweit wie möglich von Schmerzen frei und an Vergnügen so reich wie möglich ist – und dies gleichermaßen in Hinsicht auf deren Quantität und Qualität. Das

³ Jeremy Bentham schreibt: „Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry.“ [Vorurteile beiseite, das Spiel Push-Pin ist von gleichem Wert wie Kunst, Musik oder Poesie.] (*Bentham, Jeremy: The Rationale of Reward. London 1830, S. 206*) John Stuart Mill widerspricht ihm, zitiert in aber falsch: „Push-pin is as good as poetry.“ [Push-Pin ist genauso gut wie Poesie.] (*Mill, John Stuart: Bentham. London und Westminster 1859 [1838], S. 389*) Wenn dieser Satz wahr wäre, müsste der Staat mehr Geld in das Kinderspiel Push-Pin investieren, weil es die Leute einfacher und schneller glücklich macht.

⁴ Sokrates (um 469-399 vor Chr.) war ein bedeutender Philosoph der griechischen Klassik. Er war der Lehrer des Platon.

Kriterium der Qualität und die Regel, die es uns erlaubt, sie mit der Quantität zu vergleichen, ist der Vorzug, den diejenigen fühlen, die durch ihre *Erfahrungsmöglichkeiten* (opportunities of experience) und ihre *Gewohnheiten des Selbstbewusstseins* (habits of self-observation) und der *Selbstbeobachtung* (self-observation) am besten mit den Mitteln des Vergleichs ausgestattet sind. Da nach der utilitaristischen Auffassung das Ziel der menschlichen Handlung in dieser Art von Vergnügen besteht, ist es notwendigerweise auch der Maßstab der Moral. Daher können auch die Regeln und Maximen des menschlichen Handelns definiert werden, durch deren Befolgung eine Existenz wie die beschriebene weitestgehend für die ganze Menschheit möglich wird – und vielleicht nicht nur für die Menschheit, sondern sogar für *alle fühlenden Wesen* (whole sentient creation), insoweit die Natur der Dinge dies erlaubt.

Mill, John Stuart: *Utilitarismus*. Kapitel II. *Frasers Magazine* (1861), Übers. Manfred Kühn

4.4 Der Beweis des Nützlichkeitsprinzips

Die utilitaristische Lehre (utilitarian doctrine) besagt, dass das Glück wünschenswert ist, und zwar als das einzige, was als Zweck wünschenswert ist. Alle anderen Dinge sind nur als Mittel zu diesem Zweck wünschenswert. Was sollte man von dieser Lehre erwarten – welche *Bedingungen* (conditions) müsste sie erfüllen, um ihre Behauptung so zu rechtfertigen, dass sie *glaubwürdig* (believed) ist?

Der einzig mögliche Beweis (proof) dafür, dass ein Objekt gesehen werden kann, ist, dass Menschen es tatsächlich sehen. Der einzige Beweis, dass ein Geräusch gehört werden kann, ist, dass Menschen es hören. Und so ist es auch mit den anderen Quellen unserer Erfahrung. In ähnlicher Weise nehme ich an, dass die einzige Evidenz, die man dafür anführen kann, dass etwas gewünscht werden kann, die ist, dass Menschen es sich tatsächlich wünschen. Wenn der Zweck, den die utilitaristische Lehre zu verfolgen vorgibt, weder in Theorie noch in Praxis als ein Ziel anerkannt würde, so könnte keine Person jemals davon überzeugt werden, dass es wirklich ein Ziel ist. Man kann keinen anderen Grund dafür angeben, warum das allgemeine Glück wünschenswert ist, als dass jede Person ihr eigenes Glück insoweit wünscht, wie sie glaubt, es erreichen zu können. Da dies jedoch ein Faktum ist, besitzen wir nicht nur den ganzen Beweis, der in dieser Sache möglich ist, sondern haben auch alles aufgezeigt, was man verlangen kann, nämlich dass das Glück ein Gut ist, dass das *Glück einer jeden Person ein Gut für sie* ist und dass das *allgemeine Glück darum ein Gut für alle Wesen* ist, die *Personen* sind. Glück hat seinen Anspruch dadurch gerechtfertigt, dass es *einer* der Zwecke des Handelns ist und darum auch einer der Maßstäbe der Moral (criteria of morality).

Das Glück hat sich jedoch dadurch allein noch nicht als der *einzigste Maßstab* (sole criterion) erwiesen. Um dies zu erreichen, scheint es nach derselben Regel notwendig zu sein, dass wir nicht nur zeigen, dass die Menschen das Glück wünschen, sondern auch, dass sie niemals etwas



John Stuart Mill, Photographie von John Watkins (19. Jh.)

anderes wünschen. Nun ist es aber offensichtlich, dass sie sich Dinge wünschen, die sich in der Alltagssprache entschieden vom Glück unterscheiden. [...]

Was sollen wir zum Beispiel von der *Liebe zum Geld* (love of money) sagen? Ursprünglich ist das Geld nicht wünschenswerter als irgendein Haufen glitzernder Kieselsteine. Sein Wert (worth) besteht nur in den Dingen, die man damit kaufen kann, in den Wünschen nach Dingen, die von ihm selbst verschieden sind. Es ist ein Mittel zur Befriedigung dieser Wünsche. Und doch ist die Liebe zum Geld nicht nur eine der stärksten Motivationskräfte des menschlichen Lebens, sondern in vielen Fällen wird das Geld als Zweck an sich selbst gewollt. Der Wunsch, es zu besitzen, ist oft stärker als der Wunsch, es zu gebrauchen. Dieser Besitzwunsch wird noch stärker, wenn alle Wünsche absterben, die über das Geld hinausweisen und dem Wünschen eine Richtung gaben. In diesem Fall kann man wahrhaft sagen, dass das Geld nicht als Mittel zu einem Zweck (sake of an end), sondern als *Teil des Zweckes* (part of an end) gewollt wird. Es hat sich von einem Mittel zum Glück zu einem wichtigen Bestandteil der Glücksvorstellung eines Individuums gewandelt. Dasselbe kann von den meisten der großen Ziele der Menschheit gesagt werden – wie Macht und Ruhm zum Beispiel, mit der Einschränkung, dass diese ein gewisses Quantum an unmittelbarem Vergnügen mit sich bringen, das zumindest dem Anschein nach ein natürlicher Teil dieser Dinge ist. Dies kann man vom Geld nicht behaupten. Dennoch besteht auch bei Macht und Ruhm die stärkste natürliche Anziehungskraft in der immensen Hilfe, die sie bei der Befriedigung unserer anderen Wünsche leisten. Und die starke Verbindung, die auf diese Weise zwischen ihnen und all den anderen Gegenständen unserer Wünsche hergestellt wird, gibt dem unmittelbaren Wunsch nach ihnen häufig eine solche Intensität, dass er bei manchen Charakteren stärker wird als alle anderen Willensäußerungen. In solchen Fällen ist aus den Mitteln ein Teil des Zweckes geworden, der wichtiger ist als alle Dinge, für die er Mittel war. Was zunächst als Instrument für die Erreichung von Glück fungierte, wird nun als Selbstzweck gewollt. Indem es als Selbstzweck gewollt wird, wird es zugleich aber auch als *Teil* des Glücks gewollt. [...]

Das Resultat der vorangehenden Überlegungen ist, dass man in Wirklichkeit *ausschließlich* nach Glück verlangt. Alles, was man sich sonst noch wünscht, das nicht als Mittel zu einem Zweck über sich hinausweist und letztlich auf Glück abzielt, macht selbst einen Teil des Glücks aus. Es wird erst dann Selbstzweck, wenn es zu einem Teil des Glücks (part of happiness) geworden ist.

Mill, John Stuart: Utilitarismus. Kapitel IV. Frasers Magazine (1861), Übers. Manfred Kühn

Troisième partie

Philosophie de l'État et du droit

Chapitre 1

Aristote

L'être politique

Ainsi l'État vient toujours de la nature, aussi bien que les premières associations, dont il est la fin dernière ; car la nature de chaque chose est précisément sa fin ; et ce qu'est chacun des êtres quand il est parvenu à son entier développement, on dit que c'est là sa nature propre, qu'il s'agisse d'un homme, d'un cheval, ou d'une famille. On peut ajouter que cette destination et
5 cette fin des êtres est pour eux le premier des biens ; et se suffire à soi-même est à la fois un but et un bonheur.

La cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et [...] l'homme est par nature un *être politique* (ζῷον πολιτικόν). Et celui qui est sans cité naturellement (ἄπολις), et non par suite des circonstances¹, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comparable
10 à l'homme traité ignominieusement par Homère de «sans famille, sans loi, sans foyer»², car, en même temps que naturellement apatride, il est aussi un brandon de discorde, et on peut le comparer à une pièce isolée au jeu de trictrac.

Mais que l'homme soit un être politique à plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre être vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien
15 en vain ; et l'homme, seul de tous les êtres, possède la *parole* (ζῷον λόγος ἔχων). Or, tandis que la voix (φωνή) ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux animaux également (car leur nature va jusqu'à éprouver les sensations de plaisir et de douleur, et à se les signifier les uns aux autres), le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste de l'injuste ; car c'est le caractère propre à l'homme par rapport aux autres êtres, d'être le
20 seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité.

Aristote : La Politique, 4^e siècle av. J.-C., I, 2, 1252b-1253a, trad. Jules Tricot (1962)

¹ Celui qui n'appartient à aucune cité par une propension naturelle et son libre choix. Il ne s'agit pas de celui que la cité a rejeté ou celui qui a dû s'expatrier pour vivre.

² Cf. Homère : L'Iliade, chant 9, 63 : «Il est sans famille, sans lois, sans foyers, celui qui se plaît aux guerres intestines, aux malheurs qu'elles entraînent [...]».

Chapitre 2

Thomas Hobbes

2.1 Vom Naturzustand zum Kriegszustand

[Es] liegen [...] in der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktursachen: Erstens *Konkurrenz* (competition), zweitens *Misstrauen* (distrust), drittens *Ruhmsucht* (glory).

Die erste führt zu Übergriffen des Menschen des *Gewinnes* (gain), die zweite der *Sicherheit* (safety) und die dritte des *Ansehens* (reputation) wegen. Die ersten wenden Gewalt an, um sich zum Herrn über andere Männer und deren Frauen, Kinder und Vieh zu machen, die zweiten, um dies zu verteidigen und die dritten wegen Kleinigkeiten wie ein Wort, ein Lächeln, eine verschiedene Meinung oder jedes andere Zeichen von Geringschätzung. [...]

Daraus ergibt sich klar, dass die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar in einem *Krieg eines jeden gegen jeden* (war of every man against every man). [...]

Deshalb trifft alles, was Kriegszeiten mit sich bringen, in denen einer eines jeden Feind ist, auch für die Zeit zu, während der die Menschen keine andere Sicherheit als diejenige haben, die ihnen ihre eigene *Stärke* (strength) und *Erfindungskraft* (ingenuity) bieten. In einer solchen Lage ist für *Fleiß* (hard work) kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist *einsam* (solitary), *armselig* (poor), *ekelhaft* (nasty), *tierisch* (brutish) und *kurz* (short).

Manchem, der sich diese Dinge nicht gründlich überlegt hat, mag es seltsam vorkommen, dass die Natur die Menschen so sehr entzweien und zu gegenseitigem Angriff und gegenseitiger Vernichtung treiben sollte, und vielleicht wünscht er deshalb, da er dieser Schlussfolgerung nicht traut, sich dies durch die Erfahrung bestätigt zu haben. Er möge deshalb bedenken, dass er sich bei Antritt einer *Reise* (journey) bewaffnet [...], dass er beim *Schlafengehen* (going to sleep) seine Türen und sogar in seinem Hause seine Kästen verschließt. Welche Meinung hat er also von seinen Mit-Untertanen, wenn er bewaffnet reist, welche von seinen Mitbürgern, wenn er

seine Türen verschließt, und welche von seinen Kindern und Bediensteten, wenn er seine Kästen verschließt? Klagt er da die Menschen durch seine Handlungen nicht ebenso sehr an wie ich durch meine Worte? Aber keiner von uns klagt damit die menschliche Natur an. Die Begierden und anderen menschlichen Leidenschaften sind an sich nicht *sündhaft* (sinful). Die aus diesen Leidenschaften entspringenden Handlungen sind es ebenfalls so lange nicht, bis die Menschen ein *Gesetz* (law) kennen, das sie verbietet: solange keine Gesetze erlassen werden, können sie dieses Gesetz nicht kennen, und es kann kein Gesetz erlassen werden, solange sie sich nicht auf die Person geeinigt haben, die es erlassen soll. [...]

Eine weitere Folge dieses Krieges eines jeden gegen jeden ist, dass nichts ungerecht sein kann. Die Begriffe von *richtig* (right) und *falsch* (wrong), *Gerechtigkeit* (justice) und *Ungerechtigkeit* (injustice) haben hier keinen Platz. Wo keine allgemeine Gewalt ist, ist kein Gesetz, und wo kein Gesetz, keine Ungerechtigkeit. Gewalt und Betrug sind im Krieg die beiden Kardinaltugenden. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gehören weder zu den körperlichen noch zu den geistigen Tugenden. Gehörten sie dazu, so müssten sie in einem Menschen, der sich allein auf der Welt befände, ebenso vorkommen wie seine Sinne und Leidenschaften. Sie sind Eigenschaften, die sich auf den in der Gesellschaft, nicht in der Einsamkeit befindlichen Menschen beziehen. Eine weitere Folge dieses Zustandes ist, dass es weder *Eigentum* (ownership) noch Herrschaft, noch ein bestimmtes *Mein* und *Dein* gibt, sondern dass jedem nur das gehört, was er erlangen kann, und zwar so lange, wie er es behaupten kann.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Kapitel XIII. London 1651, Übers. Walter Euchner (1966)

2.2 Naturrecht und Naturgesetz

Das *Naturrecht* (right of nature), in der Literatur gewöhnlich *jus naturale* genannt, ist die Freiheit (liberty) eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht.

Unter *Freiheit* versteht man nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes die *Abwesenheit äußerer Hindernisse*. [...]

Ein *Naturgesetz* (law of nature), *lex naturalis*, ist eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel, nach der es einem Menschen verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann, und das zu unterlassen, wodurch es seiner Meinung nach am besten erhalten werden kann. Denn obwohl diejenigen, welche über diesen Gegenstand sprechen, gewöhnlich *jus* und *lex*, *Recht* und *Gesetz*, durcheinander bringen, so sollten diese Begriffe doch auseinandergehalten werden. Denn *Recht* besteht in der *Freiheit*, etwas zu tun oder zu unterlassen, während ein *Gesetz* dazu bestimmt und verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen. So unterscheiden sich Gesetz und Recht wie *Verpflichtung* und *Freiheit*, die sich in ein- und demselben Fall widersprechen.

Und weil sich die Menschen, wie im vorhergehenden Kapitel dargelegt, im Zustand des *Krieges eines jeden gegen jeden* befinden, was bedeutet, dass jedermann von seiner eigenen Vernunft angeleitet wird, und weil es nichts gibt, das er nicht möglicherweise zum Schutze seines Lebens gegen seine Feinde verwenden könnte, so folgt daraus, dass in einem solchen Zustand jedermann ein Recht auf alles hat, selbst auf den Körper eines anderen. Und deshalb kann niemand sicher sein, solange dieses Recht eines jeden auf alles besteht, die Zeit über zu leben, die die Natur dem Menschen gewöhnlich einräumt, wie stark und klug er auch sein mag. Folglich ist dies eine Vorschrift oder allgemeine Regel der Vernunft: *Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er sich alle Hilfsmittel und Vorteile des Kriegs verschaffen und sie benützen*. Der erste Teil dieser Regel enthält das erste

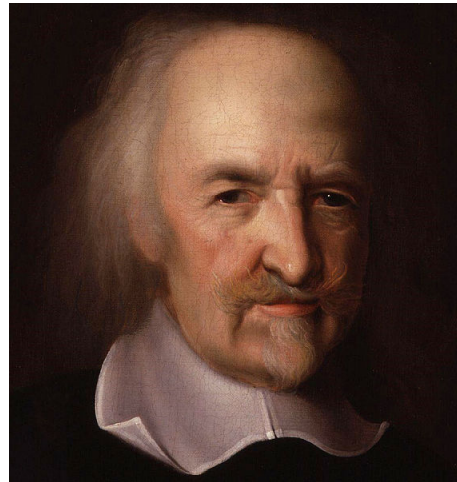
und grundlegende Gesetz der Natur, nämlich: *Suche den Frieden und halte ihn ein*. Der zweite Teil enthält den obersten Grundsatz des natürlichen Rechts: *Wir sind befugt, uns mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu verteidigen*.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Kapitel XIV. London 1651, Übers. Walter Euchner (1966)

2.3 Der Gesellschaftsvertrag

Die Menschen, die von Natur aus Freiheit und Herrschaft über andere lieben, führten die Selbstbeschränkung, unter der sie, wie wir wissen, in Staaten leben, letztlich allein mit dem Ziel und der Absicht ein, dadurch für ihre Selbsterhaltung zu sorgen und ein zufriedeneres Leben zu führen – das heißt, dem elenden Kriegszustand zu entkommen, der, wie [...] gezeigt wurde, aus den natürlichen Leidenschaften der Menschen notwendig folgt, dann nämlich, wenn es *keine sichtbare Gewalt* (no visible power) gibt, die sie im Zaume zu halten und durch Furcht vor Strafe an die Erfüllung ihrer Verträge und an die Beachtung der natürlichen Gesetze zu binden vermag [...].

Denn die natürlichen Gesetze wie *Gerechtigkeit* (justice), *Billigkeit* (fairness), *Bescheidenheit* (modesty), *Dankbarkeit* (mercy), kurz, das Gesetz, *andere so zu behandeln wie wir selbst behandelt werden wollen* (treating others as we want them to treat us), sind an sich, ohne die Furcht vor einer Macht, die ihre Befolgung veranlasst, unseren natürlichen Leidenschaften entgegengesetzt, die uns zu Parteilichkeit, Hochmut, Rachsucht und Ähnlichem verleiten. Und Verträge ohne das Schwert sind bloße Worte und besitzen nicht die Kraft, einem Menschen auch nur die geringste Sicherheit zu bieten. Falls *keine Zwangsgewalt* (power) errichtet worden oder diese für unsere Sicherheit nicht stark genug ist, wird und darf deshalb jedermann sich rechtmäßig zur Sicherung gegen alle anderen Menschen auf seine eigene Kraft und Geschicklichkeit verlassen – ungeachtet der natürlichen Gesetze (die jedermann dann eingehalten hat, wenn er willens ist, sie in den Fällen einzuhalten, wo er dies ungefährdet tun kann). [...]



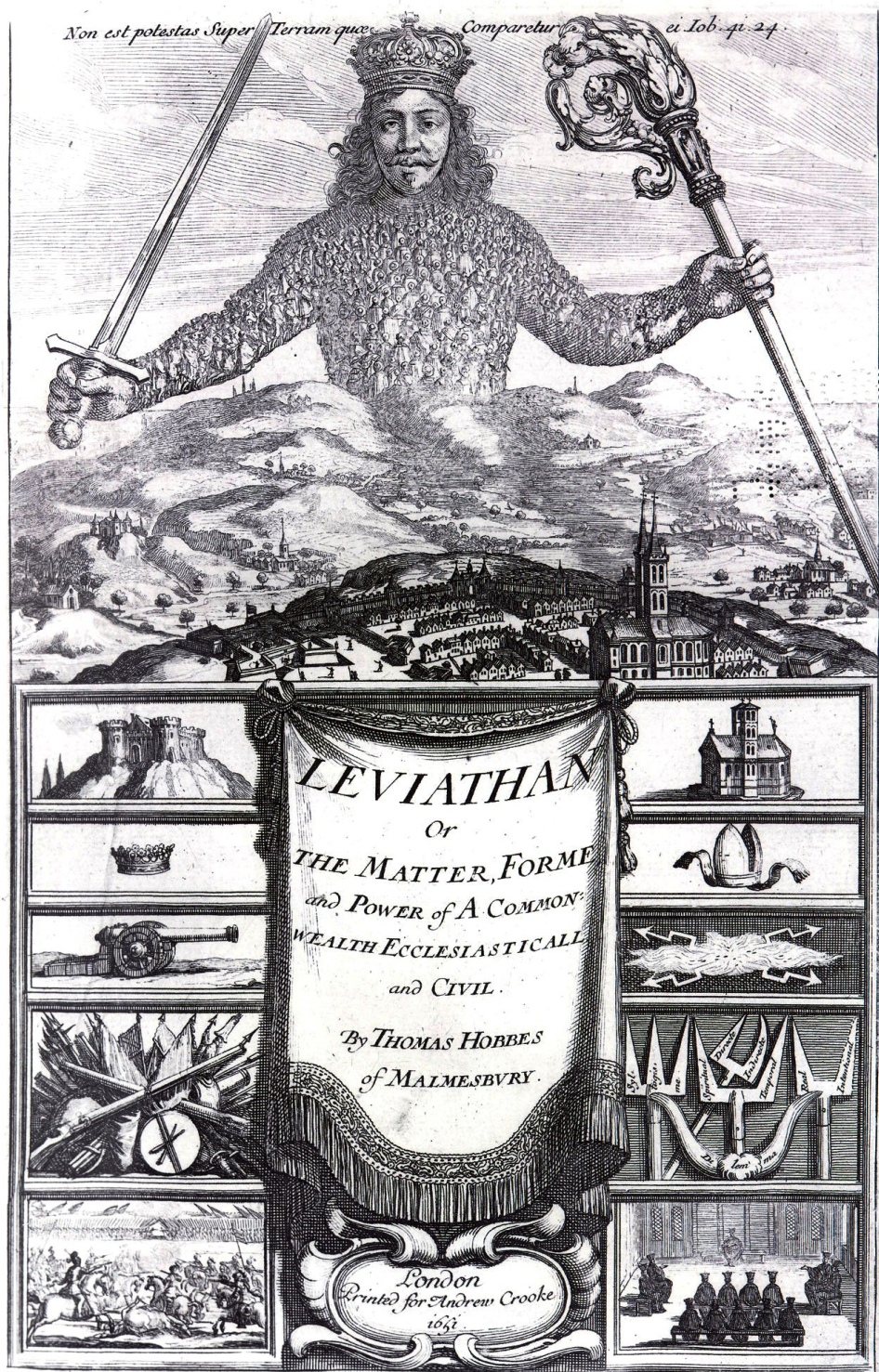
*Thomas Hobbes, nach Unbekannt
(17. Jh.)*

Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf *einen einzigen Willen* (a single will) reduzieren können. Das heißt soviel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, dass jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird, und

sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch *Vertrag eines jeden mit jedem* (covenant of every man with every other man) zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen* 5 *oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.* Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge *Staat* (commonwealth), auf lateinisch *civitas*. Dies ist die Erzeugung jenes großen *Leviathan* oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes *sterblichen Gottes* (mortal god), dem wir unter dem *unsterblichen Gott* (immortal God) 10 unseren Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm so viel Macht und Stärke zur Verfügung, die auf ihn übertragen worden sind, dass er durch den dadurch erzeugten Schrecken in die Lage versetzt wird, den Willen aller auf den innerstaatlichen Frieden und auf gegenseitige Hilfe gegen auswärtige Feinde hinzu lenken. Hierin liegt das Wesen des Staates, der, um eine Definition zu geben, *eine Person ist, bei der sich jeder ein-* 15 *zelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, dass sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es für zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame* 20 *Verteidigung einsetzt.*

Wer diese Person verkörpert, wird *Souverän* (sovereign) genannt und besitzt, wie man sagt, *höchste Gewalt* (sovereign power), und alle anderen daneben sind seine *Untertanen* (subjects).

Hobbes, Thomas: Leviathan. Kapitel XVII. London 1651, Übers. Walter Euchner (1966)



Leviathan, Titelblatt (1651)

Chapitre 3

Benjamin Constant

Deux types de libertés

Messieurs,

Je me propose de vous soumettre quelques distinctions, encore assez neuves, entre *deux genres de liberté*, dont les différences sont restées jusqu'à ce jour inaperçues, ou du moins trop peu remarquées. L'une est la liberté dont l'exercice était si cher aux peuples anciens ; l'autre celle dont la jouissance est particulièrement précieuse aux nations modernes.

Premièrement, la confusion de ces deux espèces de liberté a été parmi nous, durant des époques trop célèbres de notre révolution, la cause de beaucoup de maux. La France s'est vue fatiguée d'essais inutiles, dont les auteurs, irrités par leur peu de succès, ont essayé de la contraindre à jouir du bien qu'elle ne voulait pas, et lui ont disputé le bien qu'elle voulait.

En second lieu, appelés par notre heureuse révolution (je l'appelle heureuse, malgré ses excès, parce que je fixe mes regards sur ses résultats) à jouir des bienfaits d'un gouvernement représentatif, il est curieux et utile de rechercher pourquoi ce gouvernement, le seul à l'abri duquel nous puissions aujourd'hui trouver quelque liberté et quelque repos, a été presque entièrement inconnu aux nations libres de l'antiquité. [...]

Demandez-vous d'abord, Messieurs, ce que de nos jours, un Anglais, un Français, un habitant des États-Unis d'Amérique, entendent par les mots de liberté.

C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être arrêté ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie, et de l'exercer, de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est pour chacun le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour emplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération.

Comparez maintenant à cette liberté celle des anciens.

Celle-ci consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les

comptes, les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout le peuple, à les mettre en accusation, à les condamner ou à les absoudre ; mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient comme compatible avec cette liberté collective l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. [...]

Ainsi chez les anciens, l'individu souverain presque habituellement dans les affaires publiques est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre ; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements ; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs ; comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. **Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans sa vie privée, n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue ; et si, à des époques fixes, mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précautions et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer.** [...]



*Benjamin Constant, d'après inconnu
(18^e siècle)*

Il résulte de ce que je viens d'exposer, que nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. La part que dans l'antiquité chacun prenait à la souveraineté nationale n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacun avait une influence réelle : l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété. En conséquence, les anciens étaient disposés à faire beaucoup de sacrifices pour la conservation de leurs droits politiques et de leur part dans l'administration de l'État. Chacun sentant avec orgueil tout ce que valait son suffrage, trouvait dans cette conscience de son importance personnelle, un ample dédommagement.

Ce dédommagement n'existe plus aujourd'hui pour nous. **Perdu dans la multitude, l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empreint sur l'ensemble, rien ne constate à ses propres yeux sa coopération.** L'exer-

cice des droits politiques ne nous offre donc plus qu'une partie des jouissances que les anciens y trouvaient, et en même temps les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l'infini les moyens de bonheur particulier. [...]

[D]e ce que la liberté moderne diffère de la liberté antique, il s'ensuit qu'elle est aussi menacée d'un *danger* d'espèce différente.

Le danger de la liberté antique était qu'attentifs uniquement à s'assurer le partage du pouvoir social, les hommes ne fissent trop bon marché des droits et des jouissances individuelles.

Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne re-

noncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir public.

Les dépositaires de l'autorité ne manquent pas de nous y exhorter. Ils sont si disposés à nous épargner toute espèce de peine, excepté celle d'obéir et de payer ! Ils nous diront : quel est le but de vos efforts, le motif de vos travaux, l'objet de
5 toutes vos espérances ? N'est-ce pas le bonheur ? Eh bien, ce bonheur, laissez-nous faire, et nous vous le donnerons. Non, ne laissons pas faire ; quelque touchant que soit un intérêt si tendre, prions l'autorité de rester dans ses limites ; qu'elle se borne à être juste. Nous nous chargeons d'être heureux.

Constant, Benjamin : De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes (1819), Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris

Chapitre 4

Leo Strauss

4.1 Positives Recht und Naturrecht

Die *Notwendigkeit des Naturrechts* (need for natural right) ist heute jedoch ebenso evident wie vor Jahrhunderten und sogar Jahrtausenden. Die Zurückweisung des Naturrechts ist gleichbedeutend mit der Behauptung, alles Recht sei *positives Recht*¹ (positive right), und das heißt, was Rechtens ist, wird ausschließlich durch die Gesetzgeber und Gerichte der verschiedenen Länder bestimmt. Nun ist es aber offensichtlich sinnvoll und manchmal sogar notwendig, von „ungerechten“ Gesetzen oder „ungerechten“ Entscheidungen zu reden. Wenn wir solche Urteile fällen, dann unterstellen wir, dass es einen vom positiven Recht unabhängigen und über diesem stehenden *Maßstab* (standard) für Recht und Unrecht gibt: einen Maßstab, der uns erlaubt, über positives Recht zu urteilen. Heute sind viele Menschen der Ansicht, dass ein solcher Maßstab im besten Falle nichts anderes als das durch unsere Gesellschaft oder unsere „Zivilisation“ adoptierte und in ihrer Lebensweise oder ihren Institutionen verkörperte Ideal ist. Nach derselben Ansicht haben aber alle Gesellschaften ihre Ideale, eine Gesellschaft von *Kannibalen* (cannibals) nicht weniger als die von zivilisierten Menschen. Wenn Prinzipien dadurch, dass sie von einer Gesellschaft angenommen wurden, genügend gerechtfertigt sind, dann sind die Prinzipien des Kannibalismus genau so verfechtbar und stichhaltig wie diejenigen des zivilisierten Lebens. Von diesem Gesichtspunkt aus können die Lebensprinzipien der Kannibalen gewiss nicht einfach als schlecht abgetan werden. Da sich obendrein das Ideal unserer Gesellschaft zugegebenermaßen im Wandel befindet, könnte uns nur geistlose und stumpfe Gewohnheit daran hindern, nun auch unsererseits in aller Ruhe eine Wandlung zum Kannibalismus mitzumachen. Wenn es keinen höheren Maßstab gibt als das Ideal unserer Gesellschaft, dann sind wir vollkommen außerstande, *kritischen Abstand* (critical distance) von diesem Ideal zu gewinnen. Die bloße Tatsache jedoch, dass wir die Frage nach dem Wert unseres Gesellschaftsideals stellen können, zeigt, dass es etwas im Menschen gibt, was seiner Gesellschaft nicht gänzlich versklavt ist, und dass wir daher imstande und folglich verpflichtet sind, uns nach einem Maßstab umzusehen, auf Grund dessen wir über die Ideale unserer

¹ Der Rechtspositivismus vertritt die Annahme, „alles Recht sei positives Recht“. Nach dieser Auffassung beruht das Recht ausschließlich auf vom Staat legalisierten Gesetzen. Der Bürger darf also das tun, was vom Gesetzgeber erlaubt ist. Hierbei spielt es keine Rolle, ob das politische Recht mit dem Prinzip der Gerechtigkeit kompatibel ist oder nicht.

eigenen wie auch jeder anderen Zivilisation urteilen können. Jener Maßstab kann nicht in den Bedürfnissen der verschiedenen Gesellschaften gefunden werden, denn die Gesellschaften und ihre Teile haben viele einander widerstreitende Bedürfnisse: es entsteht das Problem der Priorität. Wir können dieses Problem nicht rational lösen, wenn wir nicht im Besitze eines Maßstabes sind, nach dem wir uns richten und mit dessen Hilfe wir zwischen echten Bedürfnissen und eingebildeten Bedürfnissen unterscheiden können, und der es uns gestattet, die *Hierarchie der verschiedenen Arten echter Bedürfnisse* (hierarchy of various types of genuine needs) zu erkennen. Das Problem der sich gegenseitig widersprechenden Bedürfnisse der Gesellschaft kann nicht gelöst werden, wenn wir keine Kenntnis vom Naturrecht haben.

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte. Einleitung. Chicago 1953, Übers. Horst Boog (1956)

4.2 Naturrecht und Toleranz



Leo Strauss (20. Jh)

Trotzdem sehen großzügige Liberale² dem Aufgeben des Naturrechts nicht nur mit Ruhe, sondern sogar mit Erleichterung zu. Sie scheinen zu glauben, dass unser Unvermögen, irgendwelche echte Erkenntnis des wahrhaft Guten oder Rechten zu erlangen, uns zur Duldung jeglicher Meinung über gut oder recht zwingt oder zur Anerkennung aller Neigungen oder „Zivilisationen“, als wären sie in gleicher Weise annehmbar; denn nur die *uneingeschränkte Toleranz* wäre vernunftgemäß. Dies führt aber zur Anerkennung eines vernünftigen oder natürlichen Rechts für jede Bevorzugung, die auch andere Bevorzugungen toleriert oder, negativ ausgedrückt, zur Anerkennung eines vernünftigen oder natürlichen Rechts auf Ablehnung und Verurteilung aller intoleranten oder „absolutistischen“ Auffassungen, die verworfen werden müssen, weil sie auf einer nachweislich falschen Prämisse beruhen, nämlich der, dass der Mensch wissen kann, was gut ist. Der leidenschaftlichen Ablehnung alles „Absoluten“ liegt die Anerkennung eines natürlichen Rechts oder, genauer ausgedrückt, jener besonderen Interpretation des Naturrechts zugrunde, derzufolge die Achtung vor der Verschiedenheit des Menschen oder seiner Individualität das einzig Notwendige ist. Es besteht aber eine Spannung zwischen der *Achtung vor der menschlichen Verschiedenheit* oder *Individualität* und der *Anerkennung des Naturrechts*. Als die Liberalen unzufrieden wurden mit den absoluten Beschränkungen der Mannigfaltigkeit oder Individualität, die sogar vor der freizügigsten Auslegung des Naturrechts bestehen bleiben, da mussten sie zwischen dem Naturrecht und der uneingeschränkten Pflege der Individualität wählen. Sie entschieden sich für die letztere. Sobald sie diesen Schritt getan hatten, wurde die Toleranz zu *einem Wert oder einem Ideal unter vielen* und war ihrem Gegenteil dem Wesen nach nicht mehr übergeordnet. Mit anderen Worten, die Intoleranz wurde mit der Toleranz gleichwertig. Bei der Gleichwertigkeit aller Bevorzugungen oder Entscheidungen stehenzubleiben, ist aber praktisch unmöglich. Wenn die ungleiche Rangord-

² Leo Strauss übt Kritik an einem extremen Liberalismus, weil ihn die Frage plagt: Warum konnte die westlich-liberale Welt die Diskriminierung und Verfolgung der Juden nicht verhindern?

nung der Entscheidungen nicht aus den ungleichen Rangordnungen ihrer Ziele entwickelt werden kann, dann muss man sie auf die Ungleichrangigkeit der Entscheidungsakte zurückführen; und dies bedeutet am Ende, dass eine echte Entscheidung im Unterschied zu einer unechten oder verächtlichen Entscheidung nichts anderes ist als eine bestimmte oder todernte Entscheidung. 5 Allerdings ist eine solche Entscheidung eher der Ausdruck von Intoleranz als von Toleranz. Der liberale Relativismus wurzelt in der naturrechtlichen Tradition der Toleranz oder in der Vorstellung, dass jedermann ein natürliches Recht darauf hat, dem nachzustreben, was er unter Glück versteht. An sich ist er aber ein Keimboden der Intoleranz.

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte. Einleitung. Chicago 1953, Übers. Horst Boog (1956)

4.3 Naturrecht und Geschichte

Der Angriff auf das Naturrecht *im Namen der Geschichte* findet in den meisten Fällen in folgender Form statt: Das Naturrecht nimmt für sich in Anspruch, ein Recht zu sein, das von 10 der menschlichen Vernunft erkennbar und daher allgemein anerkannt ist; aber die Geschichte (einschließlich der Ethnologie) lehrt uns, dass es kein solches Recht gibt; statt der angenommenen Gleichförmigkeit finden wir eine unbestimmte Vielfalt von Vorstellungen über Recht oder Gerechtigkeit, oder mit anderen Worten: es kann kein Naturrecht geben, wenn es nicht unveränderliche Prinzipien der Gerechtigkeit gibt. Die Geschichte zeigt uns aber, dass alle solche 15 Prinzipien veränderlich sind. Man kann die Bedeutung des Kampfes gegen das Naturrecht im Namen der Geschichte nicht verstehen, wenn man sich nicht vorher über die völlige Belanglosigkeit dieses Arguments klargeworden ist. Erstens ist die „Zustimmung der gesamten Menschheit“ auf keinen Fall eine *notwendige Bedingung* für die Existenz des Naturrechts. Einige der größten 20 Naturrechtslehrer haben gefolgert, dass gerade dann, wenn das Naturrecht vernünftig ist, seine Entdeckung die *Kultivierung der Vernunft* voraussetzt, und dass daher das Naturrecht nicht allgemein bekannt sein wird: unter den Wilden sollte man irgendwelche wirkliche Kenntnis des Naturrechts nicht einmal erwarten. Wenn man also beweist, dass es kein Gerechtigkeitsprinzip gibt, welches nicht irgendwo und irgendwann einmal verneint worden ist, so hat man damit noch 25 nicht gezeigt, dass irgendeine bestimmte Verneinung des Naturrechts gerechtfertigt oder vernünftig war. Ferner ist es immer bekannt gewesen, dass zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern unterschiedliche Rechtsvorstellungen herrschten. Es wäre absurd zu behaupten, dass die Entdeckung einer noch größeren Anzahl solcher Vorstellungen durch die moderne Forschung in irgendeiner Weise auf die grundsätzliche Fragestellung eingewirkt habe. Vor allem ist die Kenntnis 30 einer unbestimmt großen Vielfalt von Vorstellungen über Recht und Unrecht *nicht* im entferntesten mit der Idee des Naturrechts *unvereinbar*. Sie ist im Gegenteil die wesentliche Bedingung für das *Aufleuchten jener Idee*: das Wissen von der Vielfalt von Vorstellungen über das Rechte ist der notwendige und hinreichende Anreiz zur Suche nach dem von Natur Rechten. Wenn die Verwerfung des Naturrechts im Namen der Geschichte überhaupt Bedeutung haben soll, dann 35 muss sie sich auf etwas anderes als auf historische Beweise stützen. Sie muss von einer philosophischen Kritik der Möglichkeit oder Erkennbarkeit des Naturrechts ausgehen – von einer Kritik, die irgendwie mit „Geschichte“ zusammenhängt.

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte. Einleitung. Chicago 1953, Übers. Horst Boog (1956)

