



άρετή

student online philosophy journal

Dezember 2014, № 2

ANGELOS SCHOINAS

The Aristotelean Concept of Habituation - A Psychological Approach

YVONNE STALDER

Moralische Rechtfertigung von Placebo-Studien in Entwicklungsländern

LAETITIA RAMLET

Peut-on être moralement responsable de son ignorance

CONRAD KRAUSCHE

Overcoming Capitalism with FAMs (Fully Automated Machines)

FRANZISKA KOHLER

Zwei Formen des Skeptizismus

THE ARISTOTELEAN CONCEPT OF HABITUATION

A PSYCHOLOGICAL APPROACH

Introduction

The aim of this paper is to present and critically analyze the ideas of Aristotle about how one comes to acquire a moral character, how one becomes a good person. The short, easy, straight-forward but very unsatisfactory answer to this question is: one becomes a good/moral person through habituation. As a consequence the concept of habituation is at the core of this paper. To achieve this task the translation of the Nicomachean Ethics by David Ross will be employed.

For the sake of clarity the paper is divided into three main sections. The first section provides an illustration of the most important ideas of Aristotle present in his Nicomachean Ethics. I have selected those because I find that their understanding is necessary for the construction of an appropriate interpretational background. The second section will consist of the presentation of Aristotle's ideas on habituation along with some first discreet steps towards an interpretation. The third and last section includes some further analysis of the concept of habituation but its main body consists of arguments that are directed towards the reinforcement of my own interpretation of the concept of habituation as a form of operant and social conditioning.

The Relevant Ideas

I think it is best to start with some basic understanding of the most fundamental ideas that permeate the moral thinking of Aristotle and that directly relate to the concept of habituation and which ideas it is necessary to grapple with before proceeding to our main interest. I will thus first elaborate on the idea of the good as well as on that of the function argument before tackling the idea of habituation.

The Good

To begin with, Aristotle perceives ethics to be the study of and the enquiry into what is the human good. His answer is that the human good is eventually happiness. It is evident that he regards such an answer as one that is satisfactory for everyone and in this sense the proposition „the human good is happiness“ is universally endorsed. The problem that he admits to is the conception of happiness itself, namely what one perceives as falling under this category, what are the requirements that one must satisfy in order to be designated as a happy person. The above interpretation we can derive from the following passage:

Verbally there is very general agreement; for both the general run of men and people of superior refinement say that it is happiness, and identify living well and faring well with being happy; but with regard to what happiness is they differ, and the many do not give the same account as the wise.¹

Living well and faring well is an immediate illustration that Aristotle provides us regarding what it means to be happy but he does not elaborate further.

Nevertheless, a few paragraphs onwards we are given a new clue as to what the nature of the good that constitutes happiness might be. We learn that one must pursue this good for itself and not in order to facilitate the fulfillment of another goal; the good should not constitute a means to another end and in this sense it should be self-sufficient. As always Aristotle is rather meticulous in articulating and categorizing when he is able to do so:

Therefore, if there is only one final end, this will be what we are seeking, and if there are more than one, the most final of these will be what we are seeking. Now we call that which is worthy of pursuit more final than that which is worthy of pursuit for the sake of something else, and that which is never desirable for the sake of something else more final than the things that are desirable both in themselves and for the sake of that other thing, and therefore we call final without qualification that which is always desirable in itself and never for the sake of something else. Now such a thing happiness, above all else, is held to be; for this we choose always for itself and never for the sake of something else.²

Following the above, let us think of a couple of examples. Money could never constitute a good nor be part of happiness since money is desired always as a means to another end (say food, clothing etc.). On the other hand justice is always desirable and is to be pursued for its own sake and not because it is a necessary step for something else. Thus justice and not money can be part of the human good and an ingredient of happiness.

The Function Argument

The second idea I would like to present is what is known as the function argument. This concept is of importance for two reasons. First of all it reflects a major conviction of Aristotle (present at least in the Nicomachean Ethics) namely the vital importance of nature in figuring out how things are and how things should be. Secondly it provides us with additional information as far as the nature of the human good is concerned. These

¹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1.4, 1095a17-21.

² Aristotle, Nicomachean Ethics, 1.7, 1097a29-b2.

two aspects are heavily intertwined as I will try to show below and they also constitute a very serious weakness in Aristotle's argumentation.

Nature plays the role of the guide in our search for what is the human good. It informs us about how things are regarding the qualitative differences between animals and humans. According to Aristotle humans possess the ability to reason and this is what distinguishes them from animals:

We are seeking what is peculiar to man. Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but *it* also seems to be shared even by the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has reason.³

Here Aristotle considers various different abilities/capacities that humans possess and he discards all those that other forms of life possess as well. There remains only reason that makes humans different from all the rest and that in this sense it confers upon humans this specific function, to act rationally.

What is of most interest here is not the relationship that Aristotle draws between reason and the human species but rather his assertion that humans, just like other things, have a function. Even more surprising and confusing is his claim that the function of something is the „place“ where the good of this something resides. Therefore, since the function of a human being is the capacity of reason, the good of humans is somehow directly linked to reason.

Such an understanding of the importance of reason is also reflected in the way reason is related to all capacities of a human being what Aristotle calls elements of the soul:

One element in the soul is irrational and one has reason.⁴

But as it becomes apparent in the lines following the above claim, even the element of the soul that is irrational (e.g. appetites, emotions) is in effect related to reason by being responsive to it; the agent is able to take control of this part of her soul with the use of reason and by following this path one also acquires the virtuous necessary for a happy life. But things are not that simple, for in order to become a virtuous citizen, habituation seems to play a fundamental role.

The Concept of Habituation

In my view it is best to approach the concept of habituation as a lengthy learning process that results in a kind of social and operant conditioning of the individual by

³ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1.7, 1097b33-1098a2.

⁴ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1.7, 1102a28-29.

both the immediate and the broader social environment into which the individual is embedded. But let us start from how Aristotle presents his own creation.

Moral vs. Intellectual Virtues

Aristotle begins by making a very interesting and useful distinction about the cases where habituation is applicable:

Intellectual virtue in the main owes both its birth and its growth to teaching (for which reason it requires experience and time), while moral virtue comes about as a result of habit.⁵

We see then that habituation regards and is relevant only to the moral virtues. One can be habituated into becoming a temperate or just man but one cannot be habituated to engage in theoretical thinking which is a virtue of the fully rational part of the soul. What is unclear in the above passage is the reference to the need of experience and time when it comes to intellectual virtues. It makes it seem as if this is not so in the case of the moral virtues. Such an understanding comes in sharp contrast with our intuitions about the acquisition of the moral virtues, namely the requirement of time and experience which is implied by the concept of habituation. But since the intention of Aristotle to exclude time and experience from the process of acquiring the moral virtues is not evident I will not pursue this point further.

Considering Psychological Nativism

The second remark is a rather confusing one and it regards the relationship between nature and the moral virtues:

None of the moral virtues arises in us by nature for nothing that exists by nature can form a habit contrary to its nature. [...] Neither by nature, then, nor contrary to nature do the virtues arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit.⁶

The argument provided in support of the first part of this excerpt is the impossibility to train or habituate a rock to roll uphill or to habituate fire to move downwards. It is rather surprising that Aristotle does not consider the training of horses or other domesticated animals to behave in ways that are in effect contrary to their nature. It is certainly not in the nature of a horse to stand its ground amidst the chaos of a battle.

A second consideration that is missing is that of an individual that is born with specific tendencies, traits or personality characteristics that actually coincide with what is perceived as a moral virtue. Such a case would be one where a boy is braver than another, *ceteris paribus*, without having undergone anything similar to the process of habituation. Surely such cases are more than plausible and applicable to other moral

⁵ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.1, 1103a14-17.

⁶ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.1, 1103a19-26.

virtues apart from courage like that of temperance; some people are simply able to control and adequately regulate the amount of cigarettes they smoke without much effort while others cannot achieve such results even when putting a lot of effort in their struggle. L. Brown actually considers such possibilities and he replies as following:

At VI.13 he [Aristotle] allows a kind of „natural virtue“, such as a naturally brave child might possess, but distinguishes it from virtue proper. Habit is not to be thought of as unthinking, but rather as intentional habituation, which then becomes second nature.⁷

Yet this is a highly unsatisfactory reply. I presume that intentionality here refers to the agent herself rather than to the teacher or the parent of the agent. If that is not the case then habituation remains a process that does not necessitate thinking and intentionality on the part of the subject that is habituated.

Adding Pleasure and Pain to the Discussion

But if intentionality refers to the agent it is hard to see why the agent would act in such a way in the first place. In a very illuminating passage, Aristotle himself states that: Moral virtue is concerned with pleasures and pains; it is on account of the pleasure that we do bad things, and on account of the pain that we abstain from noble ones. Hence we ought to have been brought up in a particular way from our very youth, as Plato says, so as both to delight in and to be pained by the things that we ought.⁸

And later on that:

It is by reason of pleasures and pains that men become bad, by pursuing and avoiding these – either the pleasures and pains they ought not or when they ought not or as they ought not, or by doing wrong in one of the other similar ways that may be distinguished.⁹

In these two excerpts it becomes evident that the very reason why one will opt for the non-virtuous action is because such an action is associated with some form of pleasure; and it is this very pleasure that acts as the motivating factor. Thus, getting back to Brown's comment, it does not make sense to expect from the agent to act in the self-restraining, self-disciplined, self-habituating way that he proposes.

Me and My Daughter (Aristotle as a Behaviorist)

Let us consider an example for the above case. Think of a youth that loves eating sweets and actually does so whenever she gets the chance. Such an individual would certainly not be labeled as a temperate one. My interpretation of Aristotle's writings is

⁷ Notes to pages 21-25, Book 2, Chapter 1, 212.

⁸ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.3, 1104b9-13.

⁹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.3, 1104b20-24.

the following. Suppose that I am the parent of this youth and a citizen of Athens that is virtuous in the full sense of the word by effectively and successfully employing practical wisdom in my everyday life. As such, my duty is to habituate my girl into becoming a morally good agent herself. I understand that due to her age she cannot as of yet grapple with the actual reasoning and justification that exists behind what is considered to be of moral worth. She will learn this when she goes to study under Aristotle in his Lyceum. But in order to be an eligible/appropriate student she must first have gone through the process of habituation:

Hence anyone who is to listen intelligently to lectures about what is noble and just and, generally, about the subjects of political science must have been brought up in good habits.¹⁰

As an ex-student of Aristotle myself, I know that my daughter is motivated to eat sweets because she finds pleasure in doing so. I pinpoint the motivating drive behind her actions to the pleasure that she derives from eating sweets. In a similar fashion, the reason why she does not behave in a temperate way is because of the pain that such temperance causes her.

Of course the words pleasure and pain need not and should not be interpreted in a strict and limiting way but rather in a broad one where they are synonymous to words such as comfort, enjoyment, contentment or irritation, uneasiness, inconvenience, nuisance.

My aim now as a parent/teacher/guardian is to eliminate the motivation that drives such a deviant behavior by altering the consequences that her actions would normally have. I can easily achieve this by prohibiting my daughter to play with her friends every time I notice sweets missing from the vase. The assumption here (which can be granted without any complications) is that she derives more pleasure from playing with her friends than she does from eating sweets. My daughter is certainly far from being a temperate agent (not even to feel tempted whenever sweets are in the vicinity) but under my guidance she has nevertheless taken her first step in becoming one in the future. My strategy of psychological intervention increases significantly her potential of understanding in the future why maintaining control over her urges is the morally good thing to do.

Reinforcing the Behaviorist Interpretation

One easily notices that the way I portray my intervention above it is very hard to distinguish it from a mere punishment. This is perfectly in line with Aristotle's thinking: And in general passion seems to yield not to argument but to force. The character, then, must somehow be there already with a kinship to virtue, loving what is noble and hating what is base.¹¹

¹⁰ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1.4, 1095b3-5.

¹¹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 10.9, 1179b29-31.

And:

Punishment is inflicted by these means; for it is a kind of cure, and it is the nature of cures to be effected by contraries.¹²

The pronoun „these“ refers to the nouns pleasure and pain. Aristotle uses the above sentence as an argument in support of his important thesis that pleasure and pain are directly related to virtues and vices. He effectively makes a parallelism here: just like a physician heals her patient by using a cure (which is painful), a parent converts her unruly offspring from the path of vice to that of virtue through punishment (which is also in a way painful). We will get back to this important point later on when discussing Burnyeat’s distinction (misguided as I will try to prove) of fear and shame as motives, as drives of human behavior.

A very interesting passage that reinforces an interpretation of Aristotle as the first behaviorist is the following:

It has grown up with us all from our infancy; this is why it is difficult to rub off this passion, engrained as it is in our life.¹³

The reference to infancy and more generally to issues that pertain to contemporary developmental psychology is certainly striking. Aristotle engages in what is popularly known today as the nature vs. nurture question. It is my personal opinion that when answering the question „What matters most in the way one behaves, nature or nurture?“, the proper answer is „Both!“ and this is also how the vast majority of the academic world approaches the issue as well (very few if any would stick with the extremes). Most relevantly, we should interpret the fact that Aristotle actually considers cases where children are born with innate traits such as extraordinary courage (as this becomes evident in my citation of Brown in page 5 of this paper) as a strong sign that Aristotle is not the ancient equivalent of John B. Watson. Aristotle does not claim that habituation is the sole factor that determines the development of one’s character/personality. He makes the weaker claim that habituation is stronger than genetic dispositions. And although this is still an open question to which I will not try to provide an answer, I think he rightly supports this side.

If one agrees with the above account of the Aristotelian concept of habituation then one necessarily rejects Brown’s comment that habituation is initiated and drive by the agent herself. Maybe after some years of external intervention my daughter will see the light and realize herself the futility of her initial behavior. I think that this is a plausible potential future outcome but this is certainly not the case initially since if it was she would not exhibit such behavior to begin with and the need for habituation would not arise at all.

The above account is also in line with the general picture that Burnyeat draws. Directly related to and supportive of such an interpretation as well as related to the potential

¹² Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.3, 1104b16-18.

¹³ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.3, 1105a2-3.

outcome of my daughter eventually comprehending part of the reasoning behind my restrictive intervention described in the preceding paragraph is the following excerpt: You need also to be guided in your conduct so that by doing the things you are told are noble and just you will discover that what you have been told is *true*. What you may begin by taking on trust you can come to know for yourself. This is not to know *why* it is true, but it is to have *learned that* it is true in the sense of having made the judgment your own, second nature to you.¹⁴

Minor Criticism of Aristotle's Argumentation

Let us now go back to Aristotle by considering the following passage:

The virtues we get by first exercising them, as also happens in the case of the arts as well. For the things we have to learn before we can do them, we learn by doing them, e.g. men become builders by building and lyre players by playing the lyre; so too we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brave by doing brave acts.¹⁵

This passage can be interpreted in two different ways that are not actually incompatible with each other due to the fact that they regard two different issues. The first interpretation is that merely holding knowledge of what the morally appropriate action is does not make one a virtuous agent. Rather one must also practice such knowledge by implementing its „doctrines“ in her everyday life.

Such an interpretation is probably one with which Aristotle would himself agree but of more interest is the alternative reading of the same passage. Under that one Aristotle provides an argument in favor of his claim that one becomes a morally good/virtuous agent through habituation by offering supposedly similar situations as tokens from which we can draw parallels, namely the situation of a builder or that of a lyre-player. In my view Aristotle seems to conflate two different situations: the employment of some epistemic methods and the process of habituation. In the former case, the subject employs specific modes of knowledge acquisition, say that of learning by doing or that of trial and error. The builder acquires knowledge about his art, how to build a wall that will not collapse in the case of a tempest, by building walls. But such a case comes in sharp contrast with my account of habituation presented above where habituation is a process that merely reverses or alters the effects of various motivating drives and that does not necessarily result in the acquisition of knowledge. Recall that my daughter does not necessarily realize the reasoning that justifies regarding gluttony as a non-virtuous action since she only restrains herself because of my intervention (at least initially). Moreover, her restrain does not make sure that she will ever acquire the practical wisdom of Aristotle's teaching, it only enables her to do so in the future or (an even better formulation I think) such training/habituation gives her better chances to

¹⁴ Burnyeat , „Aristotle on Learning to Be Good,” 74

¹⁵ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.1, 1103a31-b2.

eventually become a virtuous person than she would have without it. The essence of the point here is simple: the acquisition of habits markedly differs from the acquisition of knowledge.

A second issue with the second interpretation is an ontological one that philosophers encounter when dealing with metaethics: the realism vs. relativism problem. A builder through his practicing of his art acquires knowledge about the real and existing world. The materials that she uses exist in the real material world. Propositions such as "This wall can withstand a tempest" refer to things that materially exist (such as the wall or the wind) and the existence of which can be empirically verifiable (say by trying to demolish the wall using differing amounts of force). This is not the case with propositions such as "Lying is bad". I will not elaborate on this point further since my aim here is merely to mention such concerns and not to push such an argument as I have done with the preceding ones.

Another passage of interest is the following and it constitutes again a statement that supposedly reinforces the necessity of habituation as a means to acquire the moral virtues:

Men will be good or bad builders as a result of building well or badly. For if this were not so, there would have been no need of a teacher, but all men would have been born good or bad at their craft.¹⁶

Again Aristotle is trying to combat the view that some people are born good or bad, morally speaking as well as in the modern sense of what we call talented people (say in fine arts or in mathematics). This is most probably not the case regarding the latter since some people are merely born significantly more intelligent than others in biological/psychological terms. They are able to comprehend abstract and highly theoretical notions and concepts much faster than others (*ceteris paribus*) possibly due to specific neural configurations in the frontal lobe which they were born. I do not cite here the relevant literature of psychological research since such understandings constitute common knowledge.

Still, such considerations do not constitute any kind of challenge for Aristotle since such cases (highly intelligent humans) are incredibly rare. Thus a generous reading of Aristotle actually reveals his astonishing insight into human nature. Indeed, there are various modern theories in the field of developmental psychology, such as social learning theories, that support the claim that habituation (as the concept is understood by the author) is the most important factor when it comes to the development of a human being including her moral orientation.¹⁷

¹⁶ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.1, 1103b11-14.

¹⁷ See the work of A. Bandura.

Yet the above passage cannot be employed to support his habituation hypothesis. Aristotle starts with a tautology and he justifies it with an unfortunate parallelism. Again he conflates the employment of some epistemic methods with the process of habituation. A teacher is not necessary for a builder to learn his art. The method of trial and error is a commonly used epistemic method by all professions and arts. In our example our builder will construct a few walls that will collapse under specific circumstances but through practice he will be able to spot his own mistakes and gradually correct them. By doing so he improves himself with the passage of time. Even when teaching is involved it is very common for artisans to learn that way as well. Another epistemic method widely used is that of observation and imitation with the latter being the predominant strategy even in modern day industrial espionage. Humans as well as some animal species are able to learn how to do something simply by observing what someone else does and then imitating her techniques, strategies etc. Thus our builder can learn how to build solid, durable walls simply by observing and imitating another builder; a teacher is not necessary.

Habituation as a Developmental Process

Signs of a Virtuous Disposition

Let us start by discussing the point of how we might realize that the young person in front of us has truly managed to become a virtuous person. Here our interest is not so much about the practical issue of acquiring such information but rather about the strong inter-relations between pleasure and virtue that are revealed to us as well as an implication that is certainly very startling to a contemporary Westerner:

We must take as a sign of states of character the pleasure or pain that supervenes upon acts; for the man who abstains from bodily pleasures and delights in this very fact is temperate, while the man who is annoyed at it is self-indulgent, and he who stands his ground against things that are terrible and delights in this or at least is not pained is brave, while the man who is pained is a coward.¹⁸

Once more Aristotle points to his belief that pleasure and virtue are irrevocably related but he additionally surprises us with his remarks about who is the one that we may truly and fully consider a virtuous agent. It is not sufficient for one to stand her ground nor is it sufficient to abstain from bodily pleasures. One must actually *delight* in doing so and not to merely do so. This comes in sharp contrast, and in this sense it is startling, with the common Christian mentality that confers value and admires the individual that actually experiences the temptation of say indulging in pleasures of the flesh but that nevertheless does not give in to such urges. But I think it is not just

¹⁸ Aristotle, Nicomachean Ethics, 2.3, 1104b4-8.

because of our Christian dispositions that we are surprised. It seems to me that a common intuition is violated here, namely that those of strong will are to be admired. I think the above citation is a very important passage in that it strongly supports my interpretation of Aristotle as an adherent of perfectionism. The virtuous agent will not only be able to exercise his iron will in a way that will enable him to behave in a specific way, in a virtuous way. A virtuous agent in the full sense does not need her iron will anymore. Through long years of habituation, through rigorous training, the agent has been finally transformed into a new being significantly different from what she once was. The process of habituation has the capacity to confer immunity to vice upon its subject and thus an iron will is not necessary anymore. An agent that is virtuous is far beyond the point that she might be tempted to flee the battlefield or to eat exceedingly. The reason is rather simple and it is in line with my example of the gluttonous daughter and my interpretations so far: the process of habituation effectively reverses the motivating drivers of the agent. This is why I mentioned earlier that habituation gives better chances to my daughter of becoming a virtuous citizen but does not guarantee such an outcome.

The Developmental Stages

At this point I would like to divide the process of personality development into three different stages. Such a move will clarify things further. The first stage is the one where the agent merely gives in to her passions and emotions because she unthinkingly allows herself to be ruled by pleasure and pain. The second is the one where through the process of disciplining the agent through forms of punishment, the agent does not indulge anymore. The agent here barely thinks: she merely calculates, just like a utilitarian would, which action will yield the highest amount of pleasure. Since the external intervention of punishment alters the calculus in favor of not indulging, she does not indulge. The third and last stage is the one where the agent not only behaves as she should but she does so *knowingly*. The agent acts consciously in the sense of knowing „the because“ to which Burnyeat refers; the agent *knows the reasons* why eating too much or fleeing the battlefield is morally an unworthy action.

The passage from the NE cited at page 11, causes some complications to my above categorization. For it is theoretically possible that one more stage exists that manifests itself in between the second and the third. This stage (let us call it the Z stage) is one where the effects of habituation, doing and not doing certain things, have become second nature to the individual. At this stage the behavior of calculation of the second stage has been eliminated and only the socially acceptable behavior remains. Two issues arise that must be resolved in order to add stage Z in our list.

The first is the following: are we to call an agent virtuous when she has reached the third or the fourth or either of these two stages? At first sight it seems that both the third and the Z stage, when reached, can grant to the agent the status of temperate or

brave. But I do not think that this is what Aristotle has in mind. Taking into consideration the value he puts on knowledge as well as his claim that practical wisdom is necessary for an agent to be a virtuous person (and practical wisdom requires knowledge) I think that only the third stage is to be regarded as the one that, when reached, grants the status of virtuousness. Additionally, recall that doing the right thing by chance is not enough; one must knowingly do the right thing in order to be virtuous.

The second issue is whether it is possible for someone to be in stage Z (developmentally speaking) and to derive pleasure from acting accordingly. For example, is it possible for someone to not indulge in the pleasures of the flesh and to derive pleasure from such restrain despite the fact that she does not know „the because“? If that is the case then stage Z should be broken down to two: stage Za where pleasure is not present and stage Zb where pleasure is derived. That way stage Z can be added to our list along with the rest.

The Nexus: Motivation

Now that our categorization is clear of complications and contradictions, let us focus our attention to what distinguishes these four stages from each other: it is the source of motivation, it is what drives behavior in each case. In the first two stages it is nothing more than pleasure that does so (inversed in the second stage). In the third it is knowledge of „the because“ that motivates; my daughter is perfectly aware of the reasons why being temperate is virtuous.

But of most interest is stage Z since habituation is our focus and this is the stage that one finds oneself after she has been habituated. In stage Za it is the perfect adjustment to operant and social conditioning that motivates; the perfect internalization of imposed (in one way or another) social norms and behaviors (social and operant conditioning are simply more advanced and elaborate forms of classical conditioning). Such internalization is the result of a variety of stimuli to which the agent is subject to. These stimuli are in turn the results of operant and social conditioning in action that are in turn informed by, dependent upon and shaped by the predominant social norms.

Conditioning: Operant & Social

Operant conditioning is a form of controlling and altering human and, in some cases, animal behavior. The mechanisms that are employed are those of reward and punishment. In the first case there is reinforcement of a particular behavior that is perceived as desirable. In the latter there is inhibition of a particular behavior that is perceived as undesirable.¹⁹ The example, that I have already mentioned, of myself as a parent that imposes a punishment on my daughter when she exhibits a specific behavior that I perceive as undesirable is a case of operant conditioning. The

¹⁹ Skinner, "Science and Human Behavior," 62-66.

predominant social norm (or at least the one that would exist if Athenians were adhering to an Aristotelian worldview) is that of not eating exceedingly, namely temperance. The stimulus is the punishment of not allowing my daughter to see her friends. And internalization occurs when my daughter eventually ceases to eat excessive amounts of food.

Notice here that my daughter does not become temperate, she merely adopts the behavior that I force upon her. Most importantly, notice that this is not the case when she reaches stage Zb of the developmental process. At this stage there is some sort of knowledge that my daughter has acquired and this is the reason why she derives pleasure from being temperate. Still, it is not the kind of knowledge that she acquires when she reaches stage three, the stage where she acquires knowledge about „the because“ and as a consequence she becomes temperate.

Social conditioning functions just like operant conditioning in that the result is the alteration of human behavior and in that this is achieved through the mechanisms of reward and punishment. Another feature they share is that they produce the same result: conformity to specific norms and behaviors that are dictated by external factors. It is of importance to realize here that because we deal with specific forms of operant conditioning, these two modes of conditioning are more similar than in other cases. By specific forms of operant conditioning I refer to the fact that in our case the external factor that imposes the stimulus on the subject (the parent that punishes the daughter) is inextricably linked to the society in which it is embedded (the city of Athens that shares an Aristotelian conception of the good) since it has been formed by it. As a citizen of Athens I have internalized in my youth, through both operant and social conditioning, specific norms and modes of behavior. In operant conditioning this is not necessarily the case since this method can be employed even for the training of animals. The narrowing of the scope causes the result of operant conditioning to coincide with that of social conditioning: conformity *to the same* norms and behaviors.

Let us turn to the two crucial differences. The first is that the one that imposes the stimulus in the case of social conditioning is a group of people and not an individual. The second is that the form that social conditioning takes is much more discreet and difficult to discern. This is because the environment in which social conditioning takes place is highly social relatively to that where operant conditioning takes place and as a result the way it functions is much more complicated due to the fact that there are a lot of individuals, groups and sub-groups that dynamically interact with each other. Additionally, social conditioning is by nature a very discreet form of conditioning since, most often, none of the two interacting elements are aware of the process (this crucial point will become clearer in the example I will provide). Lastly, the considerations that

apply to stage Zb in the mode of operant conditioning also apply to the mode of social conditioning in the exact same manner.

A prime example of social conditioning is peer pressure. A youngster that desires to be accepted by her fellows, a very natural inclination especially in young ages, will do the same things that they do. She will listen to the same music or dress in the same way. Very often youngsters that for various reasons do not conform to their social environment will face pressures to do so. For example dressing in an unconventional fashion can easily provoke mocking and criticism. This is the stimulus that is imposed on the subject-individual by the group. The response of the subject can be either to conform or not to do so. Most of the times, the subject of social conditioning adopts and conforms through mimesis to the social context into which she is embedded.

Yet the whole process can take much more unconscious forms and this is where social conditioning becomes a very powerful process of creating social cohesion and uniformity through discreet disciplining. That is when no pressure is imposed directly by any group or individual on the subject. This is the case when the subject internalizes specific norms, ideas and behaviors through mere exposure to a human social environment. Children for example exhibit remarkable degrees of mimicking the behavior of the individuals they come in contact with. Later in the developmental chain of a human being, individuals start to internalize ideas. Formation of gender roles is a good example here. Girls and boys learn what kind of activities are suitable for them; suitability here is regulated by their own gender. Yet the nature of the learning process has nothing in common with the nature of conventional learning processes, such as those at work in schooling institutions. In the case of gender roles, the individual internalizes unconsciously how she or he is to behave in specific situations and even how to think. More specifically, the person adopts a specific identity that is deemed appropriate and suitable, and thus is acceptable, by the rest of the society.

In our case, the imaginary Aristotelian Athens, we have a society with a very solid and specific worldview. According to Athenians, acquiring practical wisdom is a necessary precondition for one to become a happy and virtuous person. Thus both operant and social conditioning will take this direction. The aim of both modes of conditioning, which according to my interpretation they combine to create the process of habituation, will be to create individuals that have the potential of becoming virtuous.

Shame as a Form of Social Conditioning

According to Burnyeat:

Argument and discussion will encourage him toward virtue because he obeys a sense of shame (*aidos*) as opposed to fear. [...] Shame is the semivirtue of the learner²⁰

And in between he cites Aristotle:

²⁰ Burnyeat , "Aristotle on Learning to Be Good," 78.

Shame should not be described as a virtue; for it is more like a feeling than a state of character. It is defined, at any rate, as a kind of fear of disgrace.²¹

Here Burnyeat discusses how a young citizen is habituated into doing the right thing. Shame is described as a “semivirtue” because it acts as a mechanism that prevents the youth from behaving in an undesirable way. What I find unsatisfactory with Burnyeat is his distinction between shame and fear and the way such distinction contrasts with Aristotle’s definition that shame is a kind of fear.

In any case, Aristotle’s definition of shame reinforces my interpretation of habituation as a form of conditioning. In the case of shame it is the effects of social conditioning that are in action and not the process of social conditioning itself. Consider how shame functions in the example I will provide and notice how it exhibits all of the characteristics that social conditioning exhibits.

Think of a society where to be fat means to face social discrimination in your everyday life. Exercise and fitness on the other hand is of utmost importance and people that excel in athletics enjoy widespread admiration and are highly esteemed members of the society. In such a social context most young persons will internalize the ideas and norms that being healthy and generally in good physical condition. Most youngsters not only conform in the sense of reaching stage Za where it is some form of punishment they are afraid of but they reach stage Zb where they themselves truly and sincerely believe that the norms they have internalized are actually the proper ones and they confer upon them normative value and power.

Now think of a young person that for one reason or another eats exceedingly and as a consequence she gains a lot of weight. But when she reaches the age of ten she starts having feelings of shame. The age I mention here is a random one but I presume that by the age of ten the child will have internalized the norms of her society to a significant degree. By significant I mean that the subject is able to comprehend normative propositions (e.g. „this is bad“) and has also developed through socialization a basic sense of self and identity. As a consequence, even if no external pressure is imposed on her (e.g. in the form of punishment or verbal criticism) she will experience the feeling of shame.

The power of such an emotion is rather indirect but is still very effective in curving and shaping behavior. It is very interesting that Aristotle has noticed the potential of shame as a mechanism of conformity and it is no surprise that he praises the existence of such an emotion in young people. If the young girl of our example indeed experiences such a feeling there is a high possibility that she will put quite some effort to alter her eating habits. This is certainly a very good starting point for a young person since she will be indirectly forced to exercise her strength of will. Such self-disciplining behavior renders direct external intervention (such as the prohibition I imposed on my daughter) completely unnecessary. On top of that it is possibly significantly more efficient since

²¹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 4.9, 1128b10-12.

punishment can result in boomerang effects where the youth behaves in a reactionary manner and instead of altering her behavior to fit the norms she augments her „bad“ behavior.

Concluding Remarks

My interpretation of the Aristotelian concept of habituation as a form of conditioning might not appeal to everyone. Yet I think that the historical context into which Aristotle was embedded strongly supports such an interpretation. The general picture that I have obtained of Aristotle by reading his Nicomachean Ethics, is of a man that is interested in politics and in the foundation of politics, ethics, purely for practical reasons. Aristotle's concern is not to be recognized by an academic community to which he will present his arguments and theories. His concern is to provide a political manifesto that will be put into use by his fellow citizens and the implementation of which will enable the city-state of Athens to maintain its independence and to thrive.

The text of Nicomachean Ethics is imbued with a very strong spirit of community. The prominence that is given to the virtue of courage, for example, is not just a coincidence but a very good indicator that the citizens of Athens, by embracing the egoistic goal of attaining virtue for their own happiness, they will effectively contribute to the well-being of the entire community. This is why habituation is of such importance. It is a process that produces remarkable individuals; individuals that pursue their own happiness and by doing so they also promote the happiness of those around them. It seems that Aristotle is very aware of the self-interested nature of human beings and he tries to solve the major social problem of living together along with the problem of survival of the community with the implementation of an educational policy the aim of which is to manipulate the sources of motivation.

Despite the highly perfectionist and even elitist spirit that the implementation of habituation into a society implies, it is my personal opinion that it is a kind of necessary „evil“ for any society that wishes to benefit from democratic forms of governance. Even contemporary liberalism, despite its alleged championing of the freedom that it grants to its citizens to freely choose a way of life and a moral worldview, faces serious problems when it comes down to state interventionism. The alleged value neutrality of the state has come increasingly under fire with the Frankfurt school accurately pointing to the hidden power relations and structures that are always present in a liberal society. In short, the weaknesses of Aristotle's perfectionist ideas are weaknesses that are present in contemporary political philosophy as well.

Reference List

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by David Ross, Oxford: Oxford University Press, 1980
- Burnyeat, Myles. "Aristotle on Learning to Be Good." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by AmelieOksenberg Rorty, 69-92. California: University of California Press, 1980.
- Skinner, Burrhus Frederic. *Science and Human Behavior*. New York: The Free Press, 1953.

MORALISCHE RECHTFERTIGUNG VON PLACEBO-STUDIEN IN ENTWICKLUNGSLÄNDERN

ANALYSIERT AM BEISPIEL DER FORSCHUNG ZUR REDUKTION VON PRÄNATALER HIV-ÜBERTRAGUNG IN THAILAND UND SÜDAFRIKA

1. Ausgangslage

Im September 1997 kritisierten Angell sowie Lurie und Wolfe in ihren Artikeln¹ in *The New England Journal of Medicine* die zum damaligen Zeitpunkt durchgeführten 15 Studien in Asien und den subsaharischen Ländern Afrikas. In den Studien wurde eine Behandlungsmethode zur Prävention pränataler HIV-Übertragung mittels Placebo-Studien getestet, was von den Kritikern verurteilt und als unethisch bezeichnet wurde. Begründet wurden die Vorwürfe damit, dass die Probandinnen eine zu geringe medizinische Versorgung erhielten, dass damit gewisse ethische Prinzipien missachtet wurden und dass deshalb ein Doppelstandard der ethischen Prinzipien geherrscht hatte.²

Darauf entbrannte unter Wissenschaftlern, insbesondere in den U.S.A., eine Diskussion über die moralische Rechtfertigung von Placebo-Studien in Entwicklungsländern, die ihren Niederschlag in unzähligen Artikeln³ sowie im Nuffield Council on Bioethics⁴ fand. In den Diskussionen wurden neben unzähligen ethischen, auch medizinische und forschungsspezifische Argumente vorgebracht, weshalb eine Placebo-Studie unter den gegebenen Umständen gerechtfertigt sei oder nicht.

In dieser Arbeit werden hauptsächlich die ethischen Argumente diskutiert: Waren die Placebo-Studien in Asien und den subsaharischen Ländern Afrikas moralisch gerechtfertigt? Dazu werden die drei oben aufgeführten Hauptkritikpunkte aufgegriffen und vertiefter diskutiert. Kann die unterschiedliche medizinische Versorgung als Argument vorgebracht werden, um die Studien als unmoralisch zu verurteilen? Wurden ethische Prinzipien des Belmont Reports missachtet und herrschte demnach ein Doppelstandard dieser Prinzipien? Haben ethische Prinzipien universelle und absolute Gültigkeit? Für die Beantwortung der Fragen wird insbesondere der Belmont Report zu Rate gezogen.

¹ Marcia Angell: The Ethics of Clinical Research in the Third World, in: *New England Journal of Medicine*, 337/12s, 1997, S. 847-849.

Peter Lurie/Sidney Wolfe: Unethical Trials of Interventions to Reduce Perinatal Transmission of the Human Immunodeficiency Virus in Developing Countries, in: *New England Journal of Medicine*, 337/12, 1997, S. 853-856.

² ebd.

³ Siehe dazu die Auflistung unter 5. Bibliographie.

⁴ Nuffield Council on Bioethics, London 1999.

1.1. Hintergründe zur pränatalen HIV-Prävention

Eine mit dem Humanen Immundefizienz-Virus (HIV) infizierte, schwangere Frau kann das Virus während der Schwangerschaft, bei der Geburt oder durch das Stillen auf ihr Kind übertragen. 1994 belegte eine "Zufalls-, Doppelblind-, Placebo-Studie"⁵ in den U.S.A. positive Resultate bei der Verwendung des Wirkstoffes Zidovudine zur Senkung des Übertragungsrisikos. Die Übertragungsrate konnte dank dessen von 25.5% (Placebo-Gruppe) auf 8.3% gesenkt werden. Noch in demselben Jahr empfahl der U.S. Public Health Service (USPHS) die neue Therapie als wirksame Behandlungsmethode, welche sich bis 1997 unter dem Namen 076-Therapie etablierte.⁶

Wenngleich dieser Fortschritt erfreulich war, konnte nur ein kleiner Teil der weltweiten Bevölkerung davon profitieren, nämlich Frauen in den U.S.A. und anderen Industrienationen. Zum einen überstiegen die Behandlungskosten von 800 Dollar⁷ das 100 bis 500 fache an finanziellen Mittel, die für die Gesundheitskosten jährlich pro Person in diesen Ländern ausgegeben wurden. Zum anderen war die Umsetzung der 076-Therapie so komplex, dass sie für Entwicklungsländer nicht in Frage kam. Denn die Frauen hätten von ihrer HIV-Infektion wissen, sich früh in der Schwangerschaft um medizinische Pflege kümmern und das Kind in einem Spital zur Welt bringen müssen, um während der Geburt intravenös mit Medikation versorgt zu werden und dürften nicht an Blutarmut leiden, einer weitverbreiteten Krankheit in Entwicklungsländern.⁸ Doch gerade in diesen Ländern bestand ein grosser Bedarf an medizinischem Fortschritt im Kampf gegen die Übertragung von HIV von der Mutter auf das Kind. Gemäss einer Schätzung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) waren ca. 700'000 Kinder mit HIV infiziert, davon 95 % in ressourcen-armen Ländern. Vor diesem Hintergrund entstand die Idee, eine kürzere und einfachere Behandlung mit demselben Wirkstoff Zidovudine zu entwickeln und in Entwicklungsländern zu testen.⁹

Zwischen 1996 und 1998 wurden in Zufalls-Placebo-Studien HIV-infizierte, schwangere Frauen in Bangkok und Südafrika getestet. 1998 standen positive Resultate aus den Studien in Bangkok zur Verfügung. Die kürzere Behandlung zeigte Wirkung, diese blieb aber hinter der 076-Therapie zurück. Die Übertragungsrate konnte in Bangkok von 18.9% (Placebo-Gruppe) auf 9.4% resp. in Südafrika von 26.1% (Placebo-Gruppe) auf

⁵ Abrams, Elaine J.: *Mother-to-Child HIV Transmission: National and International Progress and Challenges*, in: The PRN Notebook, 9/4, 2004, S. 3-9, hier S. 3.

⁶ ebd., S. 3f.

⁷ Varmus Harold/Satcher David: *Ethical Complexities of Conducting Research in Developing Countries*, in: The New England Journal of Medicine, 337/14, 1997, S. 1003-1005, hier S. 1004.

⁸ Halsey, Neal A./Sommer, Alfred/Henderson, Donald A./Black, Robert E.: *Ethics and international research. Research Standards Are the Same Throughout the World; Medical Care is not*, in: British Medical Journal, 315/7114, 1997, S. 965-966, hier S. 965.

⁹ Abrams, S. 3-5. Die Zahlen stammen aus dem Jahr 2003, zeigen aber dennoch die Asymmetrie auf.

16.5% gesenkt werden.¹⁰ Die Probandinnen hatten Kenntnis über ihren HIV-Infektions-Status, wurden über den Zweck und den Prozess der Studie, sowie die Möglichkeit ein Medikament oder ein Placebo zu erhalten informiert und darauf hingewiesen, dass eine Teilnahme freiwillig ist. Die Studien wurden von lokalen Ethik-Kommissionen und Universitäten geprüft, und von den *National Institutes of Health*, den *Centers for Disease Control and Prevention* sowie der *WHO* diskutiert. Die Studie wurde von Forschenden begleitet und die Resultate laufend überprüft.¹¹

1.2. Medizinische und wissenschaftliche Notwendigkeit von Placebo-Studien

Bei den heutzutage in medizinischen Studien verwendeten Placebos handelt es sich entweder um Tabletten "ohne pharmakologisch aktive Chemie"¹² oder um "chemisch aktive Medi-kamente"¹³, die gewisse positive therapeutische Effekte mit sich bringen (z. B. Vitamin-tabletten). Üblicherweise werden Placebos in sogenannten Doppelblindstudien verwendet, um zwischen der positiven Wirkung eines neuen Medikamentes und dem sogenannten Placebo-Effekt beim Verabreichen eines Placebo zu unterscheiden. Weder die Probanden noch die Forschenden wissen bei einer solchen Studie, wer das Medikament und wer das Placebo erhält.¹⁴

In den rezipierten Artikeln werden verschiedene Argumente vorgebracht, welche für oder gegen die medizinische und wissenschaftliche Notwendigkeit von Placebo-Studien sprechen. Während Halsey et al. davon ausgehen, dass die in Entwicklungsländern verbreitete Blutarmut bei schwangeren Frauen ein Problem bei der Behandlung mit Zidovudine darstellt,¹⁵ ist Angell der Meinung, dass es keine nennenswerten Unterschiede zwischen Populationen in Industrienationen und Entwicklungsländern gibt. Sie geht davon aus, dass Menschen überall ähnlich auf eine Behandlung reagieren.¹⁶ Lurie und Wolfe argumentieren gar, dass eine Studie obsolet sei, da die Forscher in der Lage sein müssten, aus demselben Wirkstoff eine einfachere und kürzere Kur zu entwerfen, die ähnlich effektiv ist.¹⁷

Auch die wissenschaftliche Vorgehensweise wird kritisiert. So ist Levine der Meinung, dass es lediglich einer Änderung der Fragestellung bedarf, um Placebo-Studien zu umgehen. Anstelle von "Is the affordable, experimental regimen better than a placebo?" könnte gefragt werden, "How much less effective is the new experimental

¹⁰ ebd., S. 5f.

¹¹ Halsey et al., S. 965.

¹² Welie, Jos V. M.: *Placebo Treatment*, in: Elsevier, 2012, S. 453-460, hier S. 453.

¹³ ebd.

¹⁴ ebd., S. 456.

¹⁵ Halsey, S. 965.

¹⁶ Angell, S. 848.

¹⁷ Lurie/Wolfe, S. 855.

regimen than 076?".¹⁸ Diesen Argumenten stehen jene von Varmus und Satcher gegenüber, die behaupten, dass eine Vergleichsstudie mit der 076-Therapie keine brauchbaren Resultate liefern würde. Es könnte nicht definitiv geklärt werden, ob die neue, erschwingliche Intervention besser wäre als keine Intervention. Deshalb sind Placebo-Studien wissenschaftlich notwendig, da nur sie schnelle und definitive Antworten liefern.¹⁹ Aufgrund der mangelnden medizinischen und forschungsbezogenen Kenntnisse soll für die weitere Arbeit davon ausgegangen werden, dass Placebo-Studien in besagtem Kontext wissenschaftlich notwendig waren, um medizinisch brauchbare Resultate zu erhalten.

2. Geltende ethische Prinzipien

Aus ethischer Sicht sind Placebo-Studien nicht unproblematisch. Gemäss der Deklaration von Helsinki, Prinzip 33, darf ein neues Medikament nur dann mittels Placebo getestet werden, wenn keine Behandlungsmethode existiert ("where no proven intervention exists") oder wenn wissenschaftliche oder methodologische Gründe vorliegen. Die Probanden dürfen dabei aber nicht einem erhöhten Risiko ausgesetzt werden.²⁰

An diesem Punkt setzen die Kritiker Angell, Lurie und Wolfe an. Sie vertreten die Meinung, das neue Medikament hätte in einer Vergleichs-Studie mit der in den U.S.A. etablierten 076-Therapie verglichen und getestet werden sollen. Die Abgabe von Placebo an die Hälfte der Probandinnen setze diese einem unnötig hohen Risiko aus, da eine hoch bleibende Übertragungsrate wissentlich und willentlich in Kauf genommen wird, obwohl eine Therapiemöglichkeit besteht.²¹

Varmus und Satcher halten dieser Argumentation dagegen, dass die Augen vor der ökonomischen, soziokulturellen und politischen Realität sowie den medizinisch sehr beschränkten Möglichkeiten in einem Entwicklungsland nicht verschlossen werden dürfen. Die geringen finanziellen Mittel der Länder für Forschungsprojekte, die geringen medizinischen Versorgungsmöglichkeiten sowie die hohe Komplexität der Behandlung verunmöglicht die Umsetzung der 076-Therapie auch im Rahmen einer Studie.²²

Wie ist das Prinzip 33 der Deklaration von Helsinki zu interpretieren? Ist mit "the best proven intervention" jene gemeint, die irgendwo auf der Welt, meist in einer Industrienation, etabliert ist? Oder bezieht sich diese Regel auf die bestmögliche

¹⁸ Levine, Carol: *Placebos and HIV Lessons Learned*, in: The Hastings Center Report, 28/6, 1998, S. 43-48, hier S. 46.

¹⁹ Varmus/Satcher, S. 1004f.

²⁰ World Medical Association Declaration of Helsinki. Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects, Helsinki 2013, S. 3.

²¹ Angell, S. 847. und Lurie/Wolfe, S. 854.

²² Varmus/Satcher, S. 1004.

Behandlung, welche am Ort der Studienausführung verfügbar ist? Welche Rolle spielen dabei ökonomische Unterschiede und somit asymmetrische Machtverhältnisse zwischen jenem Land, das die Studie finanziell unterstützt und jenem Land, in dem die Studie durchgeführt wird? Um diese Fragen sowie die Frage zur moralischen Rechtfertigung zu beantworten, ist eine vertiefte Auseinandersetzung mit den etablierten ethischen Prinzipien, wie sie im Belmont Report verankert sind, nötig.

2.1. Respect for Person

Als erstes Prinzip wird der Respekt für den einzelnen Menschen aufgeführt. Dieser zeigt sich darin, dass jeder als autonom handelnde Person anerkannt wird. Dazu gehört, den Probandinnen die Freiheit zu lassen, über die Teilnahme an einer Studie selber entscheiden zu können. Dies wiederum setzt eine adäquate Information der Probanden über die Studie voraus. Dieser sogenannte "Informed Consent" wird in dieser Arbeit nicht diskutiert und im konkreten Fall als erfüllt angenommen. Denn zum einen wurde im Artikel von Halsey et al. plausible ausgeführt, dass die Probandinnen vollständig aufgeklärt waren²³, zum anderen wurde in den rezipierten Artikeln die Erfüllung dieses Prinzips kaum in Frage gestellt.

Hinsichtlich des Rufes nach der Bereitstellung medizinischer Versorgung gemäss dem Standard in den U.S.A. wird das Argument ins Feld geführt, dass damit die Freiwilligkeit und somit das Prinzip des "Respect for Person" negativ tangiert würde. Die Bereitstellung einer medizinischen Versorgung, die die lokalen Möglichkeiten bei weitem übertrifft, wäre für die Probandinnen ein unermesslich hoher Anreiz, um an der Studie teilzunehmen. Der Anreiz wäre so hoch, dass die freie Entscheidung nicht mehr gewährleistet wäre.²⁴

Während auf der einen Seite eine Bereitstellung der 076-Therapie als Einschränkung der Freiheit der Probandinnen gewertet wird, stellen auf der anderen Seite Lurie und Wolfe die fehlende Bereitstellung der 076-Therapie als Ausbeutung der Probandinnen dar. Diese meinen sie im ökonomischen Unterschied und dem asymmetrischen Machtverhältnis zwischen den U.S.A. als Sponsorenland und den Entwicklungsländern zu erkennen. Die Menschen, welche am wenigsten Zugang zur Gesundheitsversorgung haben, werden ausgenutzt, da die U.S.A. genug finanzielle Mittel bereitstellen könnte, um die 076-Therapie im Rahmen einer Studie anzubieten.²⁵ Der Vorwurf der Ausnutzung oder Ausbeutung (exploitation) wurde bereits

²³ Halsey et al., S. 965.

²⁴ Heinrichs, Bert: *Forschung am Menschen. Elemente einer ethischen Theorie biomedizinischer Humanexperimente*, Berlin 2006, S. 316. und Halsey et al., S. 965.

²⁵ Lurie/Wolfe, S. 856.

verschiedentlich diskutiert.²⁶ Ausbeutung ist es nur dann, wenn das asymmetrische Machtverhältnis von der stärkeren Partei zu ihren Gunsten ausgenutzt und die schwächere Partei nur als Mittel zur Zweckverfolgung der stärkeren Partei missbraucht wird.²⁷ Dieser Interpretation folgend, kann von Ausbeutung im vorliegenden Fall keine Rede sein. Die Studie wurde so konzipiert, dass sie den Bedürfnissen der Entwicklungsländer gerecht wird und dafür verlässliche Resultate liefert. Nutzniesser der Studie sind in erster Linie die Menschen im jeweiligen Land.

2.2. Beneficence

Gerade die Gesellschaft, in dessen Umfeld eine Studie durchgeführt wird, bedarf besonderer Aufmerksamkeit. Dieser Punkt wurde in den rezipierten Artikeln selten berücksichtigt. Doch der Sinn von Forschung liegt gerade darin, Resultate zu erzielen, die der Gesellschaft als Ganzes zugutekommen sollen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es unumgänglich, die Studienteilnehmende einem gewissen Risiko auszusetzen. Darauf weist auch der Belmont Report hin: "Learning what will in fact benefit may require exposing persons to risk."²⁸ Dabei sind zwei grundlegende Prinzipien zu beachten: 1. keinen Schaden anzurichten und 2. mögliche Vorteile zu maximieren und gleichzeitig mögliche Schäden zu minimieren.²⁹ Die Vorteile und Risiken einer Studie müssen einander gegenüber gestellt und abgewogen werden, wobei allein um des Fortschritts Willen kein Mensch geopfert werden darf.

Bei einer Vergleichsstudie hätte zwar die Hälfte der Probandinnen mit der 076-Therapie behandelt worden können. Die Studie hätte aber keine brauchbaren Resultate zur Wirksamkeit und zu allfälligen Nebenwirkungen geliefert – weder für die 076-Therapie noch für die neue Behandlung. Alle Probandinnen wären aber den Risiken einer Studie ausgesetzt gewesen, bei der unklar ist, wie der Wirkstoff Zidovudine in dieser Bevölkerungsgruppe wirkt. Dies käme einer Verletzung des Prinzips Beneficence gleich, da die Gesellschaft von der Studie nicht profitiert und die Probanden unnötig den Risiken einer Studie ausgesetzt sind. Diese Meinung vertreten auch Varmus und Satcher, und Halsey et al. führt aus, dass "Exposing people to the potential risks of research that is unlikely to answer the study question is unethical."³⁰

²⁶ Heinrichs verweist auf die US-amerikanische National Bioethics Advisory Commission (NBAC) und den britischen Nuffield Council on Bioethics und die European Group on Ethics in Science and New Technologies (EGE).

²⁷ Heinrichs, S. 319.

²⁸ Belmont Report, Ethical Principles and Guidelines for Research Involving Human Subjects, The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research , April 1979, S. 7.

²⁹ ebd., S. 6.

³⁰ Halsey et al., S. 965.

2.3. Justice

Angenommen, bei Studien in Entwicklungsländern müsste, trotz der oben ausgeführten Einwände, der weltweit höchste Standard an medizinischer Versorgung gewährleistet sein. So hätte dies zur Folge, dass kein Industrieland mehr bereit wäre, eine Forschung im Entwicklungsland durchzuführen. Und Entwicklungsländern wäre es kaum möglich, diesen Standard zu finanzieren.³¹ Daraus resultierend verletzt der Ausschluss von möglichen Forschungsprojekten das dritte ethische Prinzip der Gerechtigkeit. Jeder Mensch und jede Bevölkerungsgruppe hat ein Recht auf Forschung und den damit oftmals einhergehenden medizinischen Fortschritt. Hätte die Studie mit der verkürzten Behandlung mit Zidovudine nicht durchgeführt werden können, hätten die Länder in Asien und im subsaharischen Afrika kaum die Möglichkeit, eine wirksame Therapie gegen die Übertragung von HIV zu entwickeln.³² Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass im Hinblick auf die drei Prinzipien des Belmont Reports die Placebo-Studien ethisch gerechtfertigt waren. Denn: Der Informed Consent ist gegeben. Es fand keine Ausbeutung statt. Und die Freiwilligkeit der Probandinnen wurde nicht durch einen zu hohen Anreiz an umfassender medizinischer Versorgung beeinträchtigt. Von der Studie profitierte in erster Linie die jeweilige Bevölkerung, während die Probandinnen keinen erhöhten Risiken ausgesetzt waren. Ihnen wurde keine Behandlung verweigert, die sie unter normalen Umständen in ihrem Land erhalten hätten. Entsprechend ist auch das Prinzip des Beneficence erfüllt. Und schliesslich wurde mit der Durchführung der Studien in Ländern mit grossem Bedürfnis nach wirksamen HIV-Medikamenten auch dem Prinzip der Gerechtigkeit gebührend Rechnung getragen.

³¹ Halsey et al., S. 965. und Nuffield Council on Bioethics, S. 9.

³² Macklin, Ruth: *Appropriate Ethical Standards*, in: The Oxford Textbook of Clinical Research Ethics, Oxford 2008, S. 711-718, hier S. 717.

3. Universell geltende ethische Prinzipien

Der Belmont Report gilt als allgemein gültiger ethischer Standard, seine drei Prinzipien sollen universell gelten. Sind diese Prinzipien erfüllt, können Forschungen als ethisch gerechtfertigt beurteilt werden.³³ Wie aus der obigen Diskussion hervorgegangen ist stehen sie aber oftmals miteinander in Konflikt. Die Aufgabe der Forschenden sowie der Ethik-Kommissionen ist es, diese Prinzipien gegeneinander abzuwägen.³⁴ Ökonomische, soziale, kulturelle und politische Bedingungen sollen darin einbezogen werden.³⁵

3.1. Vorwurf des Doppelstandards

Aufgrund der ökonomischen Bedingungen in Thailand und Südafrika wurde die 076-Therapie als Behandlungsmöglichkeit, sowohl allgemein als auch im Rahmen der Studie, ausgeschlossen. Dies hatte zur Folge, dass in Thailand und Südafrika eine Placebo-Studie durchgeführt wurde, die zu diesem Zeitpunkt in den U.S.A. so nicht hätte durchgeführt werden können. Denn die 076-Therapie war bereits etabliert. Diese Tatsache nehmen Angell, Lurie und Wolfe zum Anlass, die Placebo-Studien als unethisch zu bezeichnen. Es sei nicht akzeptabel, dass in Entwicklungsländern Studien durchgeführt werden, die in den Industrieländern abgelehnt würden. Somit herrsche ein Doppelstandard ethischer Prinzipien. Sie rufen dazu auf, dass der höchste ethische Standard gelten möge, egal wo die Forschung durchgeführt wird.³⁶ Wie oben aufgezeigt, wurden aber die ethischen Prinzipien des Belmont Reports berücksichtigt. Somit herrschte kein Doppelstandard. Es kann nicht darum gehen, ob eine Studie in dem einen Land durchgeführt werden kann und in dem anderen nicht. Es geht stattdessen darum, Studien zu konzipieren, die den Bedürfnissen der Menschen in Entwicklungsländern gerecht werden und in diesem Kontext die ethischen Prinzipien zu beachten. Dies wurde im konkreten Fall gemacht.³⁷

Was erstaunt, ist, dass in der rezipierten Literatur kein Vergleich zur ursprünglichen Studie in den U.S.A. gezogen wurde. Die Ähnlichkeiten sind aber frappant, was zu folgender Überlegung führt: Anerkennt man die ökonomischen, sozialen und medizinischen Bedingungen in Asien und den subaharischen Ländern Afrikas, wird die 076-Therapie als Behandlungsmöglichkeit ausgeschlossen. Das bedeutet, dass es in

³³ Macklin, S. 712f.

³⁴ Resnik, David B.: *The Ethics of HIV Research in Developing Nations*, in: Bioethics, 12/4, 1998, S. 286-306,
hier S. 292.

³⁵ ebd., S. 288.

³⁶ Angell, S. 849. und Lurie/Wolfe, S. 856.

³⁷ Resnik, S. 292.

diesen Ländern zum Zeitpunkt der Studie keine Behandlung gab, welche die Übertragungsrate von HIV von der Mutter auf ihr Kind hätte senken können. Dass aber gleichzeitig gerade darin ein grosses Bedürfnis bestand. Vor diesem Hintergrund ist die Situation, wie sie 1997 in Thailand und Südafrika anzutreffen war, vergleichbar mit jener Situation, die 1994 in den U.S.A. herrschte. Damals existierte auch dort keine Behandlungsmöglichkeit zur Reduktion der HIV-Übertragungsrate. Unter diesen vergleichbaren Bedingungen wurde dieselbe Studie durchgeführt. Sowohl 1994 als auch 1997 wurde ein neues Medikament zur Reduktion der HIV-Übertragungsrate mittels Placebo-Studie getestet. Das lässt den Schluss zu, dass eine Placebo-Studie, wie sie 1997 durchgeführt wurde, auch mit dieser Sichtweise moralisch gerechtfertigt war.

3.2. Plädoyer für universell geltende Prinzipien

Ethische Prinzipien wie sie in der Deklaration von Helsinki oder im Belmont Report verankert sind, werden als wichtiges Regelwerk im Umgang mit Forschung anerkannt. Gleichzeitig sind die Unterschiede, die auf der Welt herrschen, anzuerkennen und zu berücksichtigen. Aber es ist fraglich, ob sich die Schwierigkeiten, die diese Unterschiede mit sich bringen, mit Regeln aus der Welt geschaffen werden können. Dennoch, oder gerade deshalb, sollen ethische Prinzipien universell und absolut gelten. Ethische Prinzipien sollen als Regelwerk verstanden werden, als optimalen Zustand, nach dem es zu streben gilt. Die Prinzipien stehen teilweise miteinander in Konflikt und das Abwägen und Gewichten ist Sache der Forschenden und Ethiker. Eine vollumfängliche Erfüllung aller Prinzipien ist kaum möglich. Es ist damit zu rechnen, dass es in der Praxis immer Diskussionen darüber geben wird, welche Prinzipien in einer konkreten Studie höher zu gewichten sind. Und das ist gut so. Die schiere Unmöglichkeit, alle Prinzipien in jedem Fall gleichermaßen zu erfüllen, darf aber nicht dazu führen, dass die Regeln "nach unten" korrigiert werden, nur damit alle Prinzipien erfüllt werden können. Nicht die Erfüllung aller Prinzipien ist das Ziel, sondern das Streben nach den höchst möglichen ethischen Prinzipien. Gewisse Abstriche dürfen nur nach intensiven Überlegungen, Abwägungen und Diskussionen und nur nach Anbringung von guten Gründen gemacht werden. Ein universell und absolut gültiger ethischer Standard ist deshalb unabdingbar.

4. Resumé

Forschung in Entwicklungsländern, noch dazu mittels Placebo-Studien, ist ein umstrittenes Thema. In der vorliegenden Arbeit konnten etliche Punkte nicht thematisiert werden. So wäre es beispielsweise interessant zu wissen, was nach Abschluss der Studien tatsächlich geschah. Ob die als wirksam befundene, kürzere Therapie mit Zidovudine tatsächlich in Thailand und Südafrika eingesetzt werden kann. Welcher Teil der dort lebenden Bevölkerung tatsächlich von dieser Studie profitiert.

Ein weiterer interessanter Aspekt wäre, zu beleuchten, wie der Entscheidungsfindungsprozess innerhalb von Ethik-Gruppen abläuft. Es scheint nicht zu genügen, sich auf den Belmont Report zu berufen. Es braucht weiteres Wissen und eine Denkart, um die Prinzipien entsprechend zu interpretieren. Dabei wäre es interessant zu wissen, ob die Leute in den Ethikkommissionen dahingehend geschult sind.

Es wurde versucht, die durchgeführten Studien aus ethischer Sicht zu rechtfertigen. Dabei wurden die der Autorin wichtig erscheinenden Aspekte herausgegriffen und diskutiert. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich die eingangs aufgestellte Frage mit ja beantworten lässt. Die Prinzipien des Belmont Reports konnten auf plausible Art und Weise so interpretiert werden, dass die Placebo-Studien in Thailand und Südafrika unter den gegebenen Umständen ethisch gerechtfertigt waren. Die unterschiedliche medizinische Versorgung reicht als Argument nicht, um die Studie als unmoralisch zu verurteilen. Weder wurden ethische Prinzipien missachtet noch herrschte ein Doppelstandard dieser Prinzipien. Die ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Unterschiede verlangen geradezu nach universell und absolut geltenden, ethischen Prinzipien.

Bibliographie

- Abrams, Elaine J.: *Mother-to-Child HIV Transmission: National and International Progress and Challenges*, in: The PRN Notebook, 9/4, 2004, S. 3-9.
- Angell, Marcia: *The Ethics of Clinical Research in the Third World*, in: New England Journal of Medicine, 337/12s, 1997, S. 847-849.
- Belmont Report, Ethical Principles and Guidelines for Research Involving Human Subjects, The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research , April 1979.
- Halsey, Neal A./Sommer, Alfred/Henderson, Donald A./Black, Robert E.: *Ethics and international research. Research Standards Are the Same Throughout the World; Medical Care is Not*, in: British Medical Journal, 315/7114, 1997, S. 965-966.
- Heinrichs, Bert: *Forschung am Menschen. Elemente einer ethischen Theorie biomedizinischer Humanexperimente*, Berlin 2006.
- Levine, Carol: *Placebos and HIV Lessons Learned*, in: The Hastings Center Report, 28/6, 1998, S. 43-48.
- Lurie, Peter/Wolfe, Sidney: *Unethical Trials of Interventions to Reduce Perinatal Transmission of the Human Immunodeficiency Virus in Developing Countries*, in: New England Journal of Medicine, 337/12, 1997, S. 853-856.
- Macklin, Ruth: *Appropriate Ethical Standards*, in: The Oxford Textbook of Clinical Research Ethics, Oxford 2008, S. 711-718.

- Nuffield Council on Bioethics, London 1999.
- Resnik, David B.: *The Ethics of HIV Research in Developing Nations*, in: Bioethics, 12/4, 1998, S. 286-306.
- Varmus Harold/Satcher David: *Ethical Complexities of Conducting Research in Developing Countries*, in: The New England Journal of Medicine, 337/14, 1997, S. 1003-1005.
- Welie, Jos V. M.: *Placebo Treatment*, in: Elsevier, 2012, S. 453-460.
- World Medical Association Declaration of Helsinki. Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects, Helsinki 2013.

PEUT-ON ÊTRE MORALEMENT RESPONSABLE DE SON IGNORANCE ?

1. Introduction

Lors de nos interactions au sein de la communauté morale, nous faisons régulièrement appel à la notion de responsabilité morale. En imputant à un individu la responsabilité morale d'une action, on l'expose à des jugements moraux. S'ensuivent louange, blâme, ou encore accusation de culpabilité. On lui assigne parfois également l'obligation de gérer les conséquences de son action. Ainsi, la notion de responsabilité jouit d'une forte capacité d'impact sur celui à qui on l'attribue. En raison de ce potentiel, il semble nécessaire de réfléchir aux conditions qui justifient l'attribution de responsabilité morale. Quand est-ce correct de tenir quelqu'un responsable moralement d'une action, en vue du poids des conséquences que cela implique ?¹

Depuis Aristote, deux conditions de base sont fréquemment postulées lorsqu'il s'agit d'attribuer adéquatement la responsabilité d'une de ses actions à un individu. Premièrement, cette action devait se trouver sous le contrôle de l'individu. S'il n'avait aucune possibilité d'agir autrement, il serait injuste de l'en tenir responsable.² Cette condition est, dans son acceptation commune, rarement contestée.³ Deuxièmement, l'individu devait connaître les paramètres principaux de son action. Sans savoir ce qu'il était en train de faire, son action s'avérerait involontaire et incontrôlée.⁴

Cette deuxième condition, elle, fait l'objet de plusieurs questionnements philosophiques. En vertu de quoi notre ignorance pourrait-elle nous ôter la responsabilité d'une action ? Y a-t-il des cas d'ignorance pour lesquelles nous serions, en fait, responsables ? Si oui, que devons-nous faire pour les éviter ?

Ce travail a pour but de déterminer s'il est possible ou non pour un individu d'être responsable de son ignorance. Quant à notre responsabilité des conséquences de cette ignorance, elle forme déjà un autre débat, à la suite de cette question, c'est pourquoi il n'en sera pas question ici. La recherche de ce travail se concentre sur des

¹ Les assertions de ce paragraphe sont inspirées par les articles de Machina (2006 : 29 – 33), Garrath (2009, sans pagination) et Eshlemann (2009, sans pagination).

² Zimmerman 2008 :172.

³ Dans ce travail, le débat métaphysique sur la tension entre déterminisme et responsabilité est laissé de côté. Si nos états mentaux sont déterminés entièrement par une cause autre que nous-mêmes, la condition de contrôle est absurde, et le concept de responsabilité semble lui-même a priori dénué de sens, sauf dans les réconciliations des compatibilistes. Cette thématique n'est pas abordée ici. Le terme de contrôle est à comprendre dans son sens quotidien, bien que ce dernier néglige d'importantes questions métaphysiques.

⁴ Éthique à Nicomaque, 1110 b 15 – 1111 a 15.

cas d'ignorance de type non moral, à niveau individuel et non collectif. Dans un cas d'ignorance non morale, on ignore des faits empiriques, dénués de valeur normative.⁵ Deux approches possibles pour investiguer le rapport entre ignorance et responsabilité seront présentées, discutées et comparées. La première étudie principalement les états mentaux de l'agent ignorant (section 3). Par le terme agent, je souhaite désigner une personne disposant des capacités mentales requises pour délibérer et agir consciemment. La deuxième approche soutient l'existence de devoirs épistémiques, c'est-à-dire de devoirs liés à notre savoir (4). Pour étudier ces approches, il faudra à chaque moment vérifier ce que l'agent contrôle ou non dans les causes de son ignorance. Au cours de l'analyse, il sera notamment question du raisonnement et des processus mentaux de l'agent ignorant, ainsi que de son attitude et de son caractère, en lien avec la possibilité de responsabilité. Il faudra également thématiser le rapport entre savoir et éventuels devoirs moraux, et les attentes à ce niveau que l'on peut imposer à un agent sur le plan moral.

La recherche commence par un exemple concret (2), qui permettra d'illustrer les différentes thèses traitées au cours de ce travail.

2. Point de départ: L'histoire de Georges

Afin d'orienter la recherche de ce travail, il s'avère utile de commencer par la description d'un exemple d'ignorance non morale dont les conséquences sont regrettables. Elles susciteront probablement des réactions, dont des tentatives d'attribution de responsabilités. L'exemple permet de localiser les problèmes philosophiques d'une attribution de responsabilité sur la base d'un état d'ignorance. Georges, employé dans la construction, arrive en retard à une réunion de travail. Pendant cette réunion, son équipe de travail sera informée entre autres sur d'importants paramètres de sécurité, ce qu'il sait à l'avance. La plupart des informations de sécurité ont été dispensées de manière regroupée à la fin de la séance. C'est pourquoi Georges a eu l'impression d'avoir entendu toutes les informations de sécurité, pensant qu'elles ont tout été données en même temps. À cause de cette croyance, il décide de ne pas faire répéter ce qui a été dit en début de séance. Or, en son absence, l'assemblée a entendu qu'une des machines avait un

⁵ L'ignorance morale désigne l'ignorance d'un fait ou d'un devoir moral (existant dans l'absolu, ou à l'intérieur d'un système moral donné, comme une société). On peut par exemple ignorer le fait qu'il est moralement répréhensible d'avoir des attitudes racistes, ou le devoir de respecter autrui. L'ignorance morale se rapporte à du savoir normatif (Rosen 2003 :75), et non à du savoir sur des faits naturels, de prime abord dénués de sens moral. Ce sont donc d'autres mécanismes qui opèrent chez l'agent ignorant, et d'autres paramètres qui doivent être pris en considération. En raison de ces différences, les thèmes de l'ignorance morale et non morale doivent dans un premier temps être traités individuellement lorsque l'on analyse leurs rapports avec la notion de responsabilité.

dysfonctionnement et qu'il ne fallait pas l'employer. Le lendemain, Georges se sert de cette machine et produit un accident, sans s'en douter.

La distinction de Holly Smith entre acte initial et subséquent fait apparaître où se situe l'erreur potentielle de Georges. D'après Smith, de nombreux actes d'ignorance s'expliquent par un acte « initial », peut-être fautif, et un acte « subséquent », commis par ignorance et non directement fautif.⁶ Ces actes peuvent être des omissions. En agissant de manière inappropriée lors de l'acte initial, l'agent s'est rendu incapable d'accéder à la vérité plus tard, ce qui a causé l'acte subséquent.⁷ Dans l'exemple précédent, l'acte initial correspond à une omission de la part de Georges, qui n'a pas cherché à savoir ce qui a été communiqué en début de séance. L'acte subséquent est l'emploi de la machine défectueuse.

Diviser le cas en ces deux séquences permet d'identifier ce qui potentiellement rendrait Georges moralement responsable de l'accident. Au moment d'employer la machine, Georges n'avait aucune raison de se douter du danger, ni aucune mauvaise intention. Sa responsabilité à ce moment précis est seulement causale, et pas encore morale. C'est bel et bien Georges et personne d'autre qui a déclenché l'accident, c'est donc lui la personne qui en est la cause décisive.⁸ Mais, à cause de son ignorance, cet acte n'est pas sous son contrôle. Sa responsabilité morale, s'il en a une, intervient donc avant ce moment. Peut-être Georges a-t-il commis un acte moralement reprochable, peut-être a-t-il eu des pensées moralement critiquables, qui auraient mené à son ignorance du danger et donc joué un rôle clé dans les événements qui ont mené à l'accident.

Pour déterminer en quoi consiste la responsabilité morale d'un agent ignorant, il faut d'abord trouver la cause de cette ignorance. Ensuite se pose la question de la condition du contrôle : l'agent pouvait-il remédier à cette ignorance ? Si c'est le cas, il sera nécessaire d'expliquer en quoi on pouvait légitimement attendre de l'agent qu'il le fasse. Dans les sections 3 et 4, deux approches aptes à appliquer cette méthode seront présentées, contrastées et discutées.

3. L'approche cognitive

Une première approche se concentre l'analyse des croyances qui ont mené à l'ignorance de l'agent. On cherche à comprendre d'une part les causes de ces états mentaux et d'autre part si l'agent avait une possibilité quelconque de contrôle sur ces

⁶ Smith 1983 :547. Dans un article ultérieur, elle distingue entre des cas d'ignorance résultant directement d'un acte particulier, identifiable et des cas d'ignorance qui n'ont pas été provoqués par un acte en particulier. Smith 2011 :116.

⁷ Smith 1983 :547.

⁸ Sur la distinction entre responsabilité morale et causale, voir Zimmerman 2008 :xiii ; Garrath 2009 (sans pagination).

états mentaux. Sans contrôle, il ne peut être déclaré pleinement responsable de son ignorance.

Dans cette section, on utilisera deux versions de l'exemple de Georges afin de comprendre à quel moment un agent a potentiellement une possibilité de contrôle sur son ignorance. Dans la première version, George ne peut pas être accusé de négligence. Dans la deuxième, il semble en avoir fait preuve. Il s'avérera que la distinction justifie des jugements moraux différents.

3.1 Georges (1) : quand l'agent ignore son ignorance

Si l'agent ignore une proposition vraie parce qu'il n'y a jamais pensé et que rien ne l'a poussé à y penser, tout semble en ordre à l'intérieur de son système de croyances. Aucun stimulus ne pousse l'agent à réviser ses croyances. L'agent ignorant est inconscient de son ignorance. En effet, avant de pouvoir croire ou non une proposition, il faut avoir été en contact avec cette proposition d'une manière ou d'une autre.⁹ D'après Zimmerman, il n'aurait par conséquent aucun contrôle sur son état d'ignorance. En effet, cet état mental résulterait automatiquement de la succession d'états mentaux antérieurs de l'agent.¹⁰ On peut ajouter à cela avec Levy que si une croyance s'accorde avec le reste des croyances de l'individu, dans sa propre logique, l'individu n'a aucune raison d'aller chercher une faille dans ses croyances.¹¹ En raison de la plausibilité à ses yeux de ses croyances, selon les informations dont il dispose, il n'envisage même pas la possibilité de son ignorance.¹² Il paraît ainsi difficile, voire insensé, de lui reprocher de ne pas avoir eu une autre croyance. Selon cette approche, les états mentaux de l'agent ne lui permettent tout simplement pas de remédier à son ignorance. Par conséquent, il ne peut être tenu responsable de cette ignorance. L'exemple de Georges (1) peut illustrer la situation que décrivent Zimmermann et Levy. L'ignorance de Georges (1) qui a causé l'accident a été déclenchée par sa certitude d'avoir entendu toutes les informations de sécurité. Au moment où Georges conclut qu'il a tout entendu, il a des raisons plausibles pour lui d'arriver à cette conclusion. Il était improbable que Georges pense avoir raté une information de sécurité, puisqu'il était justement convaincu que ce n'était pas le cas. Comme il ignore son propre état d'ignorance, il ne peut en sortir. Georges n'avait pas de contrôle sur son ignorance au moment de la séance. Ses états mentaux l'en empêchaient effectivement. Selon cette approche, il ne peut donc pas être responsable de son ignorance.

⁹ LeMorvan 2010 :338. Par exemple, afin de croire ou non à l'existence d'éléphant volants, il faut d'abord avoir rencontré le concept d'un éléphant volant au moins une fois.

¹⁰ Zimmerman 2008 :175;177.

¹¹ Levy 2009 :729.

¹² Comme Rosen l'écrit, la croyance de savoir quelque chose rend la croyance d'ignorer ou de devoir douter de cette même chose impossible. Rosen 2003 : 14.

Une objection possible prétend que cette approche n'arrive pas à capturer une raison potentielle qui explique pourquoi Georges ne pouvait remédier à son ignorance au moment de la séance. Cette raison serait une attitude (Montmarquet)¹³ peu consciencieuse. S'il avait développé une attitude plus consciencieuse au cours du temps, il aurait probablement eu le réflexe de se demander s'il n'avait pas quand même raté une information. On ne peut peut-être pas forcer un état mental à survenir, mais la prise de certaines habitudes le rend plus probable.¹⁴ Ce concept d'attitude sera discuté dans les paragraphes suivants, ainsi que dans la section 4. Il s'agira notamment de voir si l'on peut moralement exiger d'un agent qu'il développe ce genre d'attitude ou non. Si oui, l'approche cognitive serait incomplète.

Pour mieux comprendre ces premiers résultats, on peut comparer le cas de Georges (1) à celui de Georges (2).

3.2 Georges (2) : un agent négligent

La situation aurait une tournure différente si Georges s'était demandé s'il n'y avait pas eu quand même une information de sécurité supplémentaire en début de séance, et qu'il avait décidé de ne pas s'en soucier davantage, malgré un léger doute. Il aurait fait preuve de négligence, en prenant un risque dont il était conscient. En effet, il aurait pu se renseigner, puisqu'il il y a pensé. Cette opportunité non saisie le rend-il responsable de son ignorance au moment de l'accident ? Ici, deux positions sont possibles, selon la manière dont on évalue la négligence d'un agent moral.

3.2.1 Une négligence hors contrôle

Une première position correspond à celle de Zimmermann et Smith. Elle s'appuie principalement sur les états mentaux de l'agent. Pour Zimmermann, au moment de négliger des informations, la personne ne contrôle pas ce qu'elle néglige. Elle ne se rend pas compte de la signification des informations qu'elle décide de ne pas apprendre, puisqu'elle en ignore le contenu.¹⁵ Donc, elle ne contrôlerait sa négligence seulement si elle savait déjà ce qu'il allait ignorer, ce qui est impossible. Pour Smith, une personne agissant avec négligence quant à ses croyances évalue incorrectement les conséquences de son ignorance. Cette incompétence la rend inconsciente. Pour cette raison, elle ne contrôle pas sa négligence et ne peut être responsable de son ignorance.¹⁶

Cette approche semble rapporter un état d'ignorance dû à de la négligence à une erreur dans les pensées de l'agent, erreur qu'il ne contrôlerait pas. L'agent sous-estime

¹³ Montmarquet 1995 :42.

¹⁴ L'idée que les habitudes influencent nos dispositions psychologiques et comportementales provient d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, 1114 a 1 – 30).

¹⁵ Zimmerman 2008 :179.

¹⁶ Smith 2011 :117.

le besoin qu'il a des informations qu'il néglige. Au moment de se tromper, il ne le fait pas intentionnellement. L'erreur résulte d'un mauvais raisonnement. Or, on ne choisit pas son raisonnement. Il se fait en nous, avec pour ressources nos capacités intellectuelles, sur lesquelles notre contrôle est à nouveau limité. Donc, s'il est vrai que la personne choisit en un sens de ne pas s'informer, ce choix se fait dans l'ignorance de ce que signifie sa négligence. Bien que ce choix puisse paraître volontaire, il repose sur une ignorance qui a pour effet que la personne ne contrôle pas réellement ce choix. Il manquerait un paramètre à ce choix pour qu'on puisse l'imputer entièrement à l'agent.

Dans l'exemple de Georges (1), cette impuissance sur nos erreurs cognitives pourrait expliquer pourquoi il ne serait peut-être pas coupable de l'ignorance qui a causé l'accident, si à aucun moment il n'avait pensé qu'une information importante avait éventuellement été donnée en début de séance. Il s'agirait alors d'une ignorance que je souhaiterais appeler ignorance qualitative : il ignore qu'il va ignorer quelque chose.

Par contre, dans le cas de Georges (2), l'éventualité de son ignorance lui a effleuré l'esprit. Il semble que l'erreur qu'il commet au moment de négliger le risque d'avoir manqué une information ne se résume pas à un pur problème cognitif. Certes, Georges a sous-estimé le risque, ce que l'on peut considérer avec Zimmermann et Smith comme un type d'ignorance. Mais s'il n'était pas conscient de la taille du risque qu'impliquait son ignorance potentielle, il était néanmoins conscient qu'il existait un risque. Il s'agirait alors d'ignorance quantitative : la possibilité de son ignorance lui est venue à l'esprit, ce qui équivaut déjà à du savoir, même si ce savoir est très incomplet. Georges a su à un moment donné qu'il allait peut-être ignorer quelque chose. En possession d'une petite quantité de savoir, il ne lui était pas impossible d'augmenter cette quantité. Dans le cas de Georges (1), ce début de savoir était inaccessible, en vue de sa configuration d'états mentaux. Ici réside une différence décisive entre négligence ou pure ignorance: la possibilité de faire autrement.

Fallait-il attendre de Georges (2) qu'il se préoccupe davantage du risque d'avoir manqué une information importante, et pourquoi ? La deuxième position quant à la négligence d'un agent quant à son savoir explique l'erreur morale qui intervient dans les cas de négligence. La possibilité d'un risque suffit à ce que l'on puisse exiger de l'argent qu'il se renseigne.

3.2.2 Une question d'attitude

La deuxième position rapporte un acte négligent au caractère, ou à l'attitude (Montmarquet) de l'agent. Elle rappelle Aristote, pour qui un agent est responsable (dans ses propres termes, est la cause) d'un acte s'il est lui-même la cause de la disposition comportementale qui provoque ou explique cet acte.¹⁷ Le terme de

¹⁷ Éthique à Nicomaque, 1113 b 1 – 1114 b 25 ; Meyer 1993 : xv. Le concept de responsabilité, originaire de la langue latine, n'était pas utilisé par les Grecs, qui parlaient plutôt de différents types de cause (*aitia*) :

caractère renvoie à notre personnalité, notamment à nos qualités et défauts, au cours d'une longue période. Le terme d'attitude désigne une « disposition psychologique » se manifestant dans notre comportement à un moment donné.¹⁸ Si notre caractère peut en grande partie déterminer nos attitudes, le terme d'attitude peut tout de même être dissocié de notre caractère. Nos attitudes ne persistent pas forcément sur la durée et ne reflètent pas systématiquement notre caractère. Elles peuvent être influencées par d'autres facteurs, ce que devraient montrer les paragraphes qui suivent.

En un sens, l'agent négligent reconnaît une certaine importance à l'information qui lui manque, puisqu'il y prête brièvement attention avant de la rejeter. L'état mental lui donnant l'idée d'aller se renseigner s'est présenté, lui fournissant l'occasion de juger par lui-même s'il est nécessaire ou non de remédier à son ignorance. Or, il choisit de ne pas augmenter son savoir et de négliger les potentielles conséquences de sa propre ignorance. C'est dans cette décision que se manifeste un trait de caractère ou une attitude moralement répréhensible. En négligeant quelque chose d'important, l'agent fait preuve de paresse, d'imprudence, d'égoïsme ou d'arrogance, selon les cas. Ces défauts expliquent d'ailleurs en partie pourquoi l'agence sous-estime l'information qu'il néglige.

Cela soulève la question de savoir si on est responsable de son propre caractère et des attitudes qui en dérivent ou non. D'un côté, le caractère d'une personne est façonné par plusieurs facteurs d'influence externe : certaines dispositions psychologiques à la naissance, un certain environnement, certains événements, etc. Sur ces facteurs externes, l'individu n'a pas de contrôle et donc pas de responsabilité. De l'autre côté, chaque individu a le pouvoir de réfléchir sur lui-même et d'essayer d'améliorer si ce n'est son caractère, son rapport à son caractère. Montmarquet prétend que si l'on ne choisit pas son caractère, on peut encore agir sur les effets qu'il a sur notre comportement et nos croyances.¹⁹ Dès lors, la possibilité d'être responsable d'actes découlant d'un certain trait de caractère rentre en jeu. L'exemple du paragraphe suivant a pour but d'illustrer la tension entre d'une part notre impuissance quant à notre caractère et d'autre part notre capacité, voire notre devoir d'influence sur ce même caractère.

Jeanne, paresseuse depuis son enfance, n'ouvre pas tous ses e-mails car elle trouve que cela lui prend trop de temps. L'école de son fils lui envoie plusieurs mails contenant une invitation à un événement scolaire dont son fils se réjouit. Bien qu'elle ait remarqué en avoir reçu plusieurs en peu de temps, sa flemme l'incite à ne pas les ouvrir. Si un message avait été urgent, elle aurait reçu un téléphone, pense-t-elle pour se rassurer. Le jour de l'événement, Jeanne est absente, ne sachant pas qu'il a lieu.

cause légale, physique etc. (McKeon 1990 :64). Étymologiquement, le concept latin de responsabilité renvoie à la capacité de répondre de nos actions. Blöser 2013 :122.

¹⁸ Ce paragraphe s'appuie sur les définitions du Nouveau Petit Robert (1993).

¹⁹ Montmarquet 1992 :335. Pour lui, c'est même un devoir moral.

Son fils est très triste et déçu. Jeanne s'excuse et lui explique qu'elle ne savait rien. En même temps, elle se rend compte qu'elle aurait peut-être dû ouvrir ces mails, puisqu'ils contenaient manifestement des informations ayant à voir avec son fils. À cause de sa paresse, elle a négligé des informations importantes pour sa relation avec son fils.

Dans ce cas, sa paresse habituelle explique en effet son ignorance. Elle cherche à s'excuser : « je suis comme ça, je n'arrive pas à changer ». Elle a raison, dans le sens où sa mauvaise habitude et sa forte démotivation l'empêchent d'avoir le comportement adéquat. Elles agissent comme des contraintes psychologiques internes à l'agent. Faire un effort est beaucoup plus difficile pour elle que pour un autre individu peu enclin à la paresse. Certes, elle devrait essayer de s'améliorer, mais c'est précisément ce que son défaut la pousse à ne pas faire. Jeanne a donc un défaut qu'elle ne contrôle pas, ou en tout cas pas entièrement, ce qui limite sa responsabilité envers ce défaut.

Cependant, ce qu'on lui reproche, c'est de ne pas avoir essayé de vaincre son défaut par égard pour son fils.²⁰ Son amour pour lui devrait lui donner suffisamment d'élan pour ne pas se laisser aller à sa paresse, ce qui représente peut-être un effort considérable mais pas surhumain quand il s'agit d'ouvrir des mails. En tant qu'agent moral, elle possède des ressources pour combattre sa paresse, qui font qu'on attend d'elle qu'elle les utilise quand il s'agit de la scolarité et les sentiments de son fils. C'est ici que peut intervenir le concept d'attitude : par son attitude envers son caractère, elle pourrait se montrer plus déterminée à le gérer, et donc mieux utiliser ses ressources personnelles pour le surmonter. Comme Montmarquet le suggère, elle pourrait et devrait agir sur les effets de cette paresse. Ainsi, selon cette position, même si l'on prétend que Jeanne n'est pas responsable de sa paresse, sa paresse n'excuse pas son ignorance. On ne lui demande pas de réprimer son défaut systématiquement. Par contre, en développant une attitude plus consciente des problèmes que pose son caractère, elle pourra mieux saisir les occasions où il est nécessaire de lutter contre les effets de son caractère.

Pour objecter à l'approche de Montmarquet, on peut maintenir qu'un agent ne se rend pas forcément compte des défauts qu'il a, ou de l'ampleur de leurs conséquences. Cela requerrait une connaissance de soi-même ainsi que des capacités réflexion sur soi-même dont tout le monde ne dispose pas. Par exemple, une personne excessivement inquiète ne voit pas forcément en quoi ces angoisses ne correspondent pas à la réalité, puisqu'elle ressent ces angoisses et qu'elle les trouve fondées. Il est aussi possible d'imaginer une personne très paresseuse qui ignore complètement sa tendance. Cependant, il est aussi très probable qu'une majeure partie des individus paresseux soient au courant de leurs tendances. En général, au cours de son existence, une personne a l'occasion de comparer sa personnalité à celle d'autres

individus. De plus, d'autres individus vont probablement lui reprocher sa paresse, ou y faire allusion. L'objection n'est donc pas toujours pertinente. Néanmoins, elle indique que si un individu n'avait jamais eu l'occasion de remarquer son défaut, ou son attitude déplaisante, sa responsabilité doit être déterminée en conséquence.

Il faut noter également que cette position décrite en inspiration de Montmarquet n'est pertinente seulement si l'ignorance d'une personne s'explique réellement par un défaut qu'elle ne maîtrise pas de manière adéquate. Il peut arriver à chacun de commettre une faute morale sans que l'on n'attribue cela directement à une mauvaise gestion de son caractère. Par exemple, une personne très consciente peut une fois par an se laisser aller à de la paresse sans qu'on puisse dire que ce moment de relâchement témoigne de laxisme moral. Caroline, une mère débordée, s'abstient de lire seulement quelques e-mails par an et manque le même événement scolaire que Jeanne. Même si elle aussi a négligé quelques e-mails, elle ne sera pas jugée de la même manière que Jeanne, parce qu'il semble exagéré d'exiger un comportement irréprochable à tous niveaux à tout instant.²¹ Dans cette lignée, Caroline mérite une responsabilité morale plus atténuée, car son erreur ne découle pas d'un comportement moralement insatisfaisant, mais d'un moment de faiblesse qui peut survenir même chez les agents moraux les plus louables.

3.3 Confrontation des deux positions sur la négligence d'un agent

Dans la lignée de la première position (3.2.1), on peut soutenir que l'agent ne mesure pas l'importance de l'information qu'il néglige, puisqu'il en ignore le contenu. Cela réduirait sa responsabilité pour son ignorance. Selon la deuxième approche, il commet l'erreur de ne pas vérifier que ce qu'il néglige n'est pas important. Dans les lignes qui suivent, j'aimerais argumenter en faveur de la deuxième position, par le biais d'une référence à des devoirs moraux.

Certains éléments de notre vie, comme la scolarité du fils de Jeanne dans son exemple, ont suffisamment de valeur morale pour que l'on cherche activement à entretenir son savoir sur ces éléments. Ne pas se soucier de nos connaissances à leur sujet équivaut à les négliger eux-mêmes, puisque certaines connaissances sont nécessaires à leur soin.

Par exemple, ne pas prendre de nouvelles d'une amie tombée gravement malade, semble négligent, que cela soit par paresse ou manque de temps. Par attachement à cette amie, on est censé se préoccuper un minimum de sa santé et de son état général. Si l'on admet que chaque individu a des obligations morales envers d'autres

²¹ Blöser se prononce en faveur d'ascriptions de responsabilité suffisamment souples pour accorder à un agent une faiblesse momentanée. Elle maintient qu'il est impossible de toujours agir au mieux sur soi-même. Cela devrait être pris en compte dans nos jugements au sujet de la responsabilité morale. Blöser 2013 :148.

individus, on est censé se préoccuper du bien-être d'autres d'individus dont il sait qu'ils ont besoin de notre soutien.

Cet exemple, comme l'exemple de Jeanne, indique que l'entretien de nos connaissances est lié à certains devoirs moraux. Ici, le devoir moral en question est à mes yeux un devoir d'altruisme : se soucier du bien d'autrui, et être prêt à aider autrui.²² Avoir ce devoir moral envers une personne inclut un devoir de faire en sorte de savoir dans quelle situation se trouve cette personne. On peut parler de « devoir épistémique » pour se référer à des devoirs concernant notre savoir.²³ Ce concept sera développé et discuté en 4.

En suivant ce raisonnement, il résulte qu'un manquement à actualiser son savoir lorsqu'il s'agit d'un savoir doté d'une importance morale est moralement reprochable. C'est dans ce manquement que se trouve la faute morale de l'agent. Ce manquement se dévoile dans l'ignorance de l'agent. Il se pose maintenant la question de savoir si avoir commis cette faute implique être responsable de l'ignorance qui en découle.

Une personne qui prend ses devoirs moraux au sérieux aura bien plus probablement le réflexe d'entretenir ses connaissances. Elle pensera aux mauvaises conséquences de son ignorance et tâchera de les éviter. On part ici du principe que chacun est capable de percevoir et de remplir des impératifs moraux, si ce n'est des devoirs moraux, qui le concernent.²⁴ Ainsi, la condition de contrôle s'applique à ce niveau. Une personne ne se préoccupant pas de ses devoirs moraux peut-être critiquée pour ce manque de soin. L'agent peut alors être tenu responsable d'avoir manqué à ses devoirs moraux.

Par contre, une fois que l'agent a fait l'erreur de ne pas se renseigner, son ignorance est inévitable et n'est plus sous son contrôle. C'est pour cela qu'il faut prononcer deux jugements moraux au lieu d'un. On peut légitimement réprimander l'agent pour son manque d'intérêt pour autrui, mais pas pour son ignorance, qui échappe au contrôle de l'agent dès qu'il a manqué à son devoir moral. La nuance paraît peut-être tirée par les cheveux, mais elle respecte la condition de contrôle. L'ignorance est une conséquence non contrôlée d'un devoir moral non respecté. La confusion provient du

²² Dans le cadre du débat sur la partialité, les partisans de devoirs moraux dont la force est proportionnelle à l'intimité et l'intensité d'une relation prétendent que ce devoir d'altruisme sera particulièrement fort s'il se réfère à une relation d'amitié.

²³ Slote 1982 :65 ; Rosen 2003 :63.

²⁴ En réalité, ce principe peut être contesté. Cela renverrait le sens de nos pratiques morales, dont celle de l'attribution de responsabilités, et contredirait des conceptions de la morale largement acceptées. Pour cela, ce sujet ne peut être traité dans ce travail. Bien sûr, je présuppose ici en plus qu'il existe des impératifs ou des devoirs moraux. Cette préposition est elle aussi loin d'être généralement acceptée. Il faudrait prouver en quoi un agent est soumis à des devoirs moraux pour fonder entièrement le raisonnement de ce travail. Cette problématique immense appartient à la météthique, raison pour laquelle je me contente d'y faire allusion ici. Ceci dit, il serait possible de transformer les appels à des devoirs moraux de ce travail à des références à la vertu de l'agent, ou des calculs de bienfait général, par exemple.

fait que le manquement envers un devoir moral se constate dans l'ignorance de l'agent.

Dans les paragraphes précédents, on a constaté que l'approche purement cognitive peut expliquer précisément en quoi un agent ne peut être tenu responsable de son ignorance : il n'est souvent pas en mesure de contrôler ses mécanismes mentaux, notamment son évaluation du risque ou son raisonnement (3.2.1). Ce qu'il manque toutefois à cette approche, c'est la prise en compte du fait que certaines attitudes peuvent influencer ces mécanismes mentaux. Un jugement moral précis va s'étendre à ces attitudes. Nous avons une possibilité de contrôle sur ses attitudes, et elles peuvent distinguer entre un comportement moralement répréhensible, neutre ou louable (3.2.2). De plus, l'analyse suggère qu'il existe des devoirs moraux parfois liés à nos connaissances. Ces devoirs moraux justifient des jugements et sanctions moraux, qui concernent la cause de l'ignorance de l'agent, mais pas son ignorance.

4. Un devoir de savoir

4.1 Le concept de devoir épistémique

Selon la deuxième approche choisie dans ce travail, il existerait des devoirs « épistémiques ».²⁵ Ces devoirs épistémiques ne se justifient pas par la nécessité d'acquérir du savoir pour la valeur du savoir en tant que tel : culture générale, vertus intellectuelles, etc. Ils se réfèrent aux connaissances nécessaires à un agent pour agir correctement sur le plan moral. Lorsqu'une personne s'apprête à commettre ou omettre un acte, elle serait censée prendre soin de ses croyances au sujet de cet acte, puisque cet acte aura des conséquences. On exige alors d'elle d'acquérir un savoir de base sur les conséquences de l'acte. C'est en cela que consistent ses devoirs épistémiques.

Par exemple, on pourrait attendre d'un citoyen qu'il se renseigne sur l'objet d'une votation avant de rendre son vote. L'obligation morale d'augmenter son savoir sur cette votation va de paire avec le droit politique de participer à la gestion du pays à travers cette votation. Ne pas se renseigner ni réfléchir un minimum, ou encore voter au hasard, représentent un tort moral, car chaque vote a un impact sur le pays et donc ses habitants. Ses habitants, en tant qu'êtres humains dotés d'une haute valeur morale, méritent qu'on décide à leur sujet avec attention. Donc, se renseigner constitue ici un devoir épistémique. D'autres exemples de devoirs épistémiques sont une réflexion soignée, la considération et le respect d'opinions alternatives, une remise en question de son opinion et de ses capacités de jugement, ou encore la recherche de conseils.²⁶

²⁵ Slote parle de responsabilité épistémique (1982 :65) ; Rosen 2003 :63.

²⁶ Rosen 2003 :65 ; Montmarquet 1992 :332.

Ainsi, un cas d'ignorance de type non-moral peut être jugé en termes de moralité, s'il manifeste un manquement de l'agent à remplir ses devoirs épistémiques. Dans un cas d'ignorance, le jugement moral porte en premier lieu sur l'agent et non plus principalement sur l'acte qu'il a commis par ignorance. On examine son attitude envers ses devoirs épistémiques, qui se révèle dans ce qui l'a rendu ignorant.²⁷ Ces devoirs épistémiques concernent tout agent moral, pour autant qu'il lui soit possible de les accomplir. Celui qui aurait pu accomplir ses devoirs épistémiques mais s'en est abstenu en est responsable, en tant qu'agent moral.

4.2 Application et difficultés

L'exemple de Georges permet d'appliquer cette approche, ainsi que d'en montrer les difficultés. Selon cette approche, Georges aurait eu le devoir épistémique de s'assurer qu'il avait bel et bien entendu toutes les informations de sécurité. Ce devoir se légitime par l'éventualité d'un danger tant pour lui que pour d'autres individus, ainsi que l'éventualité de dommages matériels. Son absence lors d'une partie de la séance suffirait à créer un devoir épistémique, puisqu'il était évident que Georges avait manqué des informations. En quoi consistait ce devoir épistémique ? Deux interprétations sont possibles.

La première interprétation est la suivante : en vertu du devoir épistémique mentionné plus haut, Georges aurait dû remettre en question sa conviction d'avoir entendu toutes les communications de sécurité. Même si sa conviction d'avoir tout entendu lui paraissait tout à fait fondée, il n'aurait pas du s'en remettre uniquement à son propre jugement. En effet, il n'était pas lui-même en mesure de vérifier si son jugement correspondait à la vérité. Son ignorance laisserait ainsi transparaître un manquement envers ses devoirs épistémiques, qui constituerait une erreur morale. Ce manquement peut être attribué, par exemple, à un moment d'imprudence ou de négligence.

Cette interprétation a l'avantage d'identifier précisément ce qui potentiellement rend Georges moralement responsable de son ignorance : il n'aurait pas rempli ses devoirs épistémiques. Cependant, cette interprétation ignore en même temps la raison pour laquelle Georges n'aurait pas entièrement rempli ses devoirs épistémiques.

Selon la deuxième interprétation, il a peut-être accordé trop de valeur à son jugement personnel, mais il a également fait l'effort de réfléchir à l'attitude à adopter. C'est parce qu'il lui paraissait évident et cohérent que toutes les informations de sécurité seraient regroupées qu'il n'a pas cru nécessaire d'ajuster ses croyances. Georges a perçu ses devoirs épistémique et souhaité les remplir, mais il a échoué à les remplir correctement. La raison en serait une erreur non de type moral, mais une erreur de raisonnement. Or, on est rarement fautif pour une erreur de raisonnement, dans le sens où nos mécanismes mentaux parviennent à un raisonnement donné et non un autre,

²⁷ Zimmerman 2008 :172. Rosen parle d'obligations morales liées aux aspects épistémiques de la délibération, Rosen 2003 :63.

quelles que soient nos intentions (cf 3.2.1).²⁸ Sa tentative de réflexion correspondrait alors à ce qu'exigeait son devoir épistémique, malgré ses malheureux résultats.²⁹ On demande à l'agent de fournir un effort, non de réussir.

Ce contraste entre les deux interprétations fait apparaître la difficulté de définir le contenu de devoirs épistémiques. Selon la première interprétation, Georges n'aurait pas dû écouter sa conviction. Au contraire, il aurait dû se demander si la réunion n'avait pas été organisée de manière inhabituelle, voire incohérente, ce qui expliquerait pourquoi il aurait raté une information de sécurité. Seulement dans ce cas-là, il aurait répondu à ses devoirs épistémiques. Ce type de devoir épistémique semble très exigeant : l'agent ne peut se faire confiance à lui-même lorsqu'il s'agit de ses croyances. Il doit alors sans cesse douter de son propre raisonnement et de ce qui lui paraît évident, ce qui n'est à mon avis pas un réflexe naturel au quotidien. En général, on ne remet pas systématiquement en question ce qui nous paraît cohérent. Cela mènerait parfois à des situations absurdes, comme une personne qui vérifie cinq fois si elle peut traverser la route, au cas où elle aurait mal vu, malgré un regard attentif. De plus, comme l'a suggéré Levy, lorsque l'on a une conviction (une forte croyance), il n'est pas rationnel de la croire fausse (cf 3.1).³⁰

Selon la deuxième interprétation, les mécanismes de pensée de l'agent peuvent l'excuser moralement de son ignorance. Les exigences des devoirs épistémiques paraissent plus adaptées, car elles correspondent à un comportement plus répandu : réfléchir avec les ressources dont on dispose et leur faire confiance de manière générale. Cependant, il manque quelque chose que la première interprétation arrive à prendre en considération : un agent doit quand même ponctuellement être capable d'autocritique et de réflexion sur soi-même. Il doit savoir qu'il peut se tromper de temps en temps et agir avec la prudence conséquente. Dans ce cas, il aura tendance à faire vérifier ses croyances lorsque quelque chose d'important est en jeu, et à être plus rapidement conscient des informations qui lui manquent. S'il est déraisonnable de ne jamais faire confiance à nos croyances, l'inverse constitue également un excès : s'imaginer toujours faire des jugements et raisonnements adéquats s'avère prétentieux, et surtout épistémiquement inadéquat. En effet, il peut simplement arriver à n'importe qui de se tromper.

²⁸ Montmarquet écrit que personne ne fait exprès de croire quelque chose de faux (1992 :336). Des cas de mauvaise foi, ou d'auto-illusion, peuvent contredire cette assertion. Néanmoins, ces cas ne concernent pas la majorité de nos raisonnements.

²⁹ Cette interprétation peut correspondre à la position de Rosen, pour qui un effort de la part de l'agent quant à ses croyances suffit au respect de ses devoirs épistémiques. Rosen 2003 :66.

³⁰ Levy 2009 :729.

4.3 Une attitude épistémiquement appropriée ?

On retrouve ici le concept d'attitude marqué par Montmarquet. Selon notre attitude envers nos devoirs épistémiques, nous les remplirons plus ou moins bien, et ferons l'objet de différents jugements moraux. Certaines personnes ont une trop haute estime de leurs compétences épistémiques. D'autres prennent plus de précautions, par égard pour les conséquences de leur comportement.

Quelle attitude épistémique peut-on justement demander ? Selon Montmarquet, nous exigeons d'un agent moral qu'il soit disposé à la vérité, et qu'il l'estime.³¹ Personnellement, je souhaiterais d'un agent qu'il s'applique à soigner la dimension épistémique de ses actions. Il devrait collecter des informations sur les implications de ces agissements. Ce devoir se dérive du devoir moral de faire attention à l'influence que l'on a sur le monde, et de s'abstenir de faire du mal. En outre, il devrait rester vigilant quant à sa propre position : il doit prendre en compte l'éventualité d'une erreur ou d'un mauvais jugement. Cela signifie être à l'écoute de ce que pensent les autres, et être motivé à apprendre ce dont on a besoin pour formuler de bons jugements.

Tout ceci se trouve-t-il sous notre contrôle ? La définition d'une attitude à laquelle se conformer en dépend évidemment. On peut partir du principe que chaque agent, du moins dans notre société, a l'occasion d'être confronté à des considérations de type moral. Cela lui confère les ressources nécessaires pour se soucier de la moralité de son comportement. Avec ce souci vient le réflexe de chercher à savoir en quoi consistent les actions que nous entreprenons. À mes yeux, il relève du sens commun, voire de l'instinct, de comprendre d'une part que nos actions influencent notre environnement et d'autre part que leur réussite repose sur notre compréhension de ce que nous faisons. Pour ces raisons, une attitude épistémique adéquate se trouve bel et bien sous notre contrôle. Il faudra cependant veiller à respecter des critères de faisabilité avant d'exiger une attitude épistémique de chaque agent, afin de respecter la condition de contrôle.

Il paraît certes possible d'attendre d'un agent moral qu'il cherche à soigner son savoir lorsque son influence sur le monde est en jeu. Ceci inclut en fait la capacité de savoir quand, comment et où chercher des informations, en plus de savoir quelles informations sont nécessaires. Comme évoqué, cette attente est moralement exigeante. Mais elle est aussi intellectuellement exigeante. Elle requiert à mon avis une quantité non négligeable d'expérience et d'intelligence. Or, ces deux facteurs ne sont pas sous le contrôle de l'agent. Ils ont plutôt trait à de la chance et du hasard, c'est-à-dire les talents que l'on a, la possibilité que l'on a de les développer, et enfin le nombre d'occasions que l'on a eu d'apprendre. Les possibilités épistémiques de l'agent doivent donc entrer en considération dans nos jugements.

³¹ Montmarquet 1999 :845.

Un deuxième problème qui survient lorsque l'on exige une telle attitude réside dans l'évaluation de l'attitude d'un agent. Sans avoir accès aux pensées de l'agent, il est difficile d'être certain de son attitude intérieure, et de son rapport à ses devoirs épistémiques.³² En constatant l'ignorance de quelqu'un, on ne peut pas toujours savoir si elle provient d'un manquement envers un devoir épistémique, ou si l'agent a fait l'effort nécessaire sans succès. Ce problème indique qu'il faut beaucoup d'informations afin de prononcer un jugement moral juste sur l'agent. D'ailleurs, avant de prononcer un jugement moral, nous avons aussi le devoir moral de nous assurer d'en savoir assez.

Lorsqu'un agent démontre une attitude en désaccord avec une attitude épistémique correcte, on peut lui imputer un comportement moralement insatisfaisant, fautif. Un manquement envers ses devoirs épistémiques peut trahir un manquement envers des devoirs moraux plus généraux (comme dans l'exemple de Jeanne en 3.2, lorsque son ignorance semble témoigner de négligence de sa relation avec son fils).³³ Comme en 3, il me semble que c'est ce manquement moral qui fait l'objet de la responsabilité morale de l'agent et des réactions qu'elle suscite (jugement, sanction). À nouveau, une fois que l'agent s'est avéré incapable de respecter ses devoirs moraux, il ne pourra probablement pas obtenir le savoir que l'on obtient lorsque l'on respecte ses devoirs, si ce n'est par un grand hasard. Cela ne se trouve plus sous son contrôle. On le punirait deux fois en le tenant coupable à la fois de son ignorance et de son attitude. De plus, cela serait inexact, puisque la première erreur rend l'empêchement de l'ignorance impossible.

5. Conclusion

5.1 Récapitulation et comparaison des deux approches

Au cours de l'analyse, on a pu remarquer une tension entre d'une part notre manque de contrôle sur nos processus mentaux et d'autre part notre capacité à réguler nos attitudes, dont nos attitudes épistémiques. Il semble que pour éviter un état d'ignorance, l'agent a besoin d'un stimulus qui le pousse à acquérir du savoir. Si ce stimulus n'apparaît pas, ou si l'agent n'arrive pas à le percevoir, il lui est impossible d'éviter l'ignorance qui s'ensuit. De mauvais raisonnements peuvent aussi causer l'ignorance de l'agent, sans qu'il ne puisse le contrôler. L'approche cognitive a démontré tout cela. En raison de ce manque de contrôle, cette approche préconise l'absence de responsabilité chez l'agent quant à son ignorance.

On peut compléter ces résultats en faisant appel à la notion d'attitude. Un agent moral a le pouvoir de réguler ses attitudes, même s'il ne contrôle pas son caractère. Cela

³² FitzPatrick 2008 : 591.

³³ Rosen explicite la relation entre devoir épistémique et devoir moral de la manière suivante : une attitude épistémiquement critiquable montre que l'agent ne se préoccupe pas assez d'autrui. Rosen 2003 :72.

apparaît particulièrement clairement dans les cas de négligence, dans lesquels une attitude médiocre envers ses tendances ou défauts semble opérer. Une attitude adéquate, elle, aura pour conséquence que l'agent sera plus enclin à saisir les occasions dans lesquels il lui faudrait adapter son savoir. De telles occasions se rencontrent en général en même temps que des devoirs ou impératifs moraux: par exemple, pour éviter de faire du mal à autrui, ou pour lui faire du bien, certaines connaissances sont nécessaires (sur nos actes, sur les individus concernés, etc.). Respecter nos devoirs moraux implique chercher les informations qu'ils requièrent pour être réalisables. C'est là que réside la connexion entre savoir et moralité. L'attitude de l'agent envers ces informations, et donc envers ses devoirs, transparaît dans son ignorance. On peut alors lui reprocher son attitude, sur la base de cette ignorance, mais pas son ignorance même, car celle-ci est rendue inévitable par son attitude.

La deuxième approche utilisée dans ce travail se base sur cette connexion entre savoir et devoirs moraux. Elle affirme l'existence de devoirs épistémiques, qui se rapportent au savoir dont on a besoin pour agir bien sur le plan moral. Leur contenu s'avère difficile à définir, et il faudra probablement procéder au cas par cas. L'agent examiné par rapport à ses devoirs épistémiques doit trouver un juste milieu entre confiance en ses opinions, afin de ne pas tomber dans l'absurde, et une tendance à les remettre en question, pour éviter arrogance ou dogmatisme. Il devrait savoir quand et comment se renseigner. On peut regrouper ces critères sous la notion d'une attitude épistémique idéale. Le terme d'idéal est approprié, car les critères mentionnés seront souvent très difficiles à remplir, moralement et intellectuellement. Cela nous ramène à la question de la condition de contrôle. Il faudra donc toujours prendre les capacités de l'agent et son expérience en compte avant de formuler des jugements à son sujet, en employant ces critères. S'il ressort que l'agent a manqué à remplir des devoirs qu'il pouvait remplir, on peut le tenir responsable de ce manquement. L'ignorance dérivée de ce manquement n'était par contre plus sous son contrôle.

En analysant les deux approches, j'arrive deux fois la conclusion que l'on ne peut tenir quelqu'un directement responsable de son ignorance. Nos jugements doivent s'arrêter à la cause de son ignorance (une attitude insatisfaisante ou un devoir non respecté), si elle se trouve sous son contrôle. La cause de son ignorance l'empêche ensuite de percevoir un stimulus qui l'amènerait à apprendre ce qu'il ignore : c'est pourquoi ce processus mental n'est pas directement dans sa sphère de responsabilité, comme l'indique l'approche cognitive.

5.2 Quelques conséquences de ces résultats sur nos attributions de responsabilité morale

Pour certains, être responsable de la cause de son ignorance implique peut-être être responsable de cette ignorance. Néanmoins, ce jugement s'avère imprécis. Le concept de responsabilité, utilisé justement, tient compte de ce qui est dans le pouvoir de

l'agent ou non. Ne pas respecter la condition de contrôle ne respecte pas réellement le concept de responsabilité. De plus, et surtout, un jugement négatif porté sur l'attitude de l'agent suffit à le sanctionner, ou à lui indiquer notre position, ce qui aurait été le but d'un jugement sur son ignorance. Un jugement sur l'attitude de l'agent a un caractère plus général qu'un jugement sur son ignorance, et donc une portée plus large : au lieu de sanctionner un état mental isolé, on sanctionne un comportement entier, plus fortement lié à l'identité même de l'agent.

Il ressort de l'analyse des deux approches que le concept d'attitude marqué par Montmarquet parvient à saisir en quoi une ignorance aux conséquences regrettables nous dérange : elle peut-être la trace d'agissements ou de pensées moralement répréhensibles. Ceux-ci ont pour conséquence une influence néfaste sur l'entourage de l'agent. Pour cette raison, il semble nécessaire à bon nombre d'entre nous de pouvoir lui attribuer cette influence directement à lui-même, à travers la notion de responsabilité morale, qui s'accompagne parfois de la notion de culpabilité.³⁴ Il paraît alors aussi juste de le confronter à des jugements négatifs, voire des exigences telles que la réparation des dommages produits par son ignorance.

Une autre fonction de nos jugements moraux sur la faute, donc d'abord sur la responsabilité d'un individu, est la régulation sociale³⁵. Par crainte des sanctions qu'il observe à l'œuvre sur d'autres individus, un individu évitera de commettre des fautes nuisibles à la communauté.³⁶

Attribuer à quelqu'un la responsabilité d'une attitude fautive peut paraître vague, voire arbitraire, en comparaison à une attribution de responsabilité portant sur un acte, ou un cas d'ignorance particulier. Il semblerait qu'on reproche à l'agent de ne pas se montrer vertueux, en formulant un jugement très général sur sa personnalité. Le sens de cette sanction morale ne serait alors pas clair : comment une réaction à la personnalité de quelqu'un peut-elle remplir la fonction d'une régulation, ou d'une sanction fondée? Sans cibler le jugement en parlant d'un acte concret ayant une influence concrète, on ne donne aucune prescription à l'agent critiqué qui lui indique comment s'améliorer. On se contente d'exprimer notre réprobation de cet individu.

Ce problème ne se pose qu'en apparence. Au moment de reprocher à quelqu'un son attitude, il conviendra de la lui reprocher sur la base de l'ignorance dans laquelle se dévoile son attitude. On restera alors dans le concret, pour éviter l'arbitraire, et dans la précision, afin d'assurer une prescription utile à l'un des buts du reproche : la régulation sociale. On donne une prescription à l'individu sanctionné (« il ne faut pas faire cela »), tout en faisant référence au pourquoi de la sanction (l'attitude reprochée). Cela donne

³⁴ Lorsqu'un agent commet un acte considéré fautif, lui en imputer la responsabilité implique lui imputer un acte fautif, donc une faute, ce que traduit la notion de culpabilité. La structure est la même que celle de la responsabilité : quelqu'un est la cause d'un acte.

³⁵ Fischer / Ravizza 2010 :13 – 14.

³⁶ Schlick 1966 :61.

la structure de jugement suivante: À cause de son attitude répréhensible, pour laquelle il est responsable, l'agent s'est rendu incapable de savoir ce qu'il fallait au bon moment, ce que l'on qualifie de moralement répréhensible, ce qui à son tour justifie peut-être une sanction supplémentaire, par exemple l'obligation de compenser pour les dégâts de l'action commise dans l'ignorance ou de s'excuser.

Cette structure peut s'appliquer en accord avec les deux approches étudiées dans ce travail. Il peut s'agir d'une attitude fautive de manière générale, comme dans le cas de Jeanne, qui ne fait pas assez d'efforts pour vaincre sa paresse, ce qui a pour conséquence que les états mentaux souhaitables ne vont pas survenir chez elle. Il peut également s'agir d'une attitude fautive envers ses devoirs épistémiques, liés à des devoirs moraux. En réalité, les deux approches se rejoignent ici. Ce qui importe, c'est d'obtenir le savoir adéquat dans une situation donnée, en raison de la valeur morale non pas de ce savoir en tant que tel, mais de son objet. Dans le cas de Jeanne, son fils est important. Donc, selon la première approche, elle doit développer une attitude qui la fera se renseigner à son sujet lorsque c'est nécessaire, et cette attitude provoquera probablement les états mentaux lui signalant qu'en se renseigner. Selon la deuxième approche, en raison de l'importance de son fils, elle a le devoir de chercher à acquérir des connaissances sur son bien-être à lui, et sur les possibilités qu'elle a d'y contribuer, ne serait-ce qu'en évitant de le réduire. Son attitude envers ce devoir sera évaluée dans les jugements portant sur sa responsabilité.

Pour la suite d'une étude du rapport entre ignorance et responsabilité, il se posera la question suivante : Un agent non responsable de son ignorance, en vertu de la condition de contrôle, mais néanmoins responsable de la cause de cette ignorance, son attitude, peut-il être responsable de l'acte commis dans l'ignorance ? L'ignorance n'est pas la seule cause de cet acte. La cause de cette ignorance, son attitude, est également une cause de cet acte, cause qu'il a sous contrôle. À mon avis, la question se pose parce que l'agent, en adoptant une attitude insatisfaisante, a lui-même créé les conditions qui l'empêchaient d'éviter son ignorance. Cela rappelle Aristote, d'ailleurs l'initiateur en un sens du débat sur l'ignorance et responsabilité. Ce dernier écrit qu'un homme ivre agit dans l'ignorance, mais qu'il s'est lui-même rendu ivre et donc proie à des erreurs. En effet, boire jusqu'à l'ébriété est une succession d'actes volontaires, du moins jusqu'à un certain moment. Souvent, un individu adulte est au courant des effets de l'ivresse. Ainsi, l'homme ivre doit répondre des conséquences de son ivresse, même s'il ne contrôlait pas ses actions une fois ivre : c'était à lui d'éviter cet état.³⁷ Sur la base de cette piste, la responsabilité d'un individu pour les conséquences de son ignorance reste ouverte à l'appréciation.

³⁷ Éthique à Nicomaque, 1113 b 30 – 35.

6. Bibliographie

- Aristote : *Éthique à Nicomaque*. Traduction par Bodéüs, Richard 1997. Paris : GF Flammarion
- Blöser, Claudia 2013 : The Defeasible Structure of Ascriptions of Responsibility. In : Grazer Philosophische Studien, Vol. 87, pp. 129 – 150
- Eshleman, Andrew 2009 : Moral Responsibility. In : Zalta, Edward N. (éd.) : The Stanford Encyclopedia of Philosophy. En ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/> (24. 05. 2014)
- Fischer, John Martin / Ravizza, Mark 2010 (éd.) : Perspectives on moral responsibility. Ithaca, N.Y : Cornell University Press. Introduction, pp. 1 - 41
- FitzPatrick, William J. 2008 : Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge. In : Ethics, Vol. 118/4, pp. 589-613
- Garrath, Williams 2009 : Responsibility. In : James Fieser, James / Dowden, Bradley (éd.) : Internet Encyclopedia of Philosophy. En ligne : <http://www.iep.utm.edu/responsi/> (24. 05. 2014)
- Guerrero, Alexander A. 2007 : Don't Know, Don't Kill: Moral Ignorance, Culpability, and Caution. In : Philosophical Studies, Vol. 136/1, pp. 59 – 97
- Levy, Neil 2009 : Culpable Ignorance and Moral Responsibility: A reply to FitzPatrick. In : Ethics, Vol. 119/4, pp.729 – 741
- LeMorvan, Pierre 2011 : On Ignorance: A Reply to Peels. In : Philosophia, Vol. 39, pp.335 – 344
- Machina, Kenton 2007 : Moral Responsibility—What is All the Fuss About?. In : Acta Analytica, Vol. 22/1, pp. 29 – 47
- McKeon, Richard 1957: The Development and the Significance of the Concept of Responsibility. In : Revue Internationale de Philosophie, XI, Vol. 39, pp. 3-32
- Meyer, Susan Sauvé 1993: Aristotle on Moral Responsibility. Oxford : Oxford University Press
- Montmarquet, James 1999 : Zimmerman on Culpable Ignorance. In : Ethics, Vol. 109/4, pp. 842 – 845 cette
- Montmarquet, James 1995 : Culpable Ignorance and Excuses. In : Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Vol. 80/1, pp. 41-49
- Montmarquet, James 1992 : Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility. In : American Philosophical Quarterly, Vol. 29/4, pp.331/341
- Rosen, Gideon 2003 : Culpability and Ignorance. In : Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 103, pp.61 – 84
- Schlick, Moritz 1966 : When is a Man Responsible? In : Berofsky, Bernard 1966 : Free Will and Determinism. États-Unis : Harper and Row
- Slote, Michael 1982 : Is Virtue Possible ? In : Analysis, Vol. 42/2, pp.70 – 76
- Smith, Holly M. 2011 : Non-Tracing Cases of Culpable Ignorance. In : Crim Law and Philos, Vol. 5, pp. 115 – 146
- Smith, Holly M. 1983 : Culpable Ignorance. In : Philosophical Review, Vol. 92/4, pp. 543 – 571
- Zimmerman, Michael J. 2008 : Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance. Cambridge : Cambridge University Press

OVERCOMING CAPITALISM WITH FAMs (FULLY AUTOMATED MACHINES)

1. Introduction

What is the driving force of human history? How does humanity progress from one stage of society to another? In what way will our capitalist society be changed into something different? Karl Marx presented an answer to this question which should be become known as “historical materialism”: the evolution of the productive forces of humanity is what drives history. As Marx wrote in his famous “Preface”: “*Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.*”¹

The question I want to discuss in this paper, is how changes in the nature of the productive forces will eventually lead to a change in the economic structure of our society – meaning, how we will progress from a capitalist to a communist² social form. It is my thesis that a productive force I will call “Fully Automated Machines” (in short, FAMs) will be the driving force of such a change. In short, FAMs are machines that can produce any material product and reproduce themselves without any (or very little) human supervision – FAMs can fully replace human labor in production.

Concerning the structure of my paper, first I will explain Marx' theory of history and how he describes society and its various stages of development. From this I will gain the properties of capitalism, what defines it as a social form. In order to flesh out the theory of historical materialism and the way productive forces and production relations develop and the economic structure is changed by them, I will heavily rely on G. A. Cohen's book “Karl Marx's Theory of History. A Defence”³, in which he tries to spell out clearly what Karl Marx really meant and give historical materialism a clear and analyzable content. From this work and together with Marx's “Das Kapital”⁴ and the commentary “Kritik der Politischen Ökonomie”⁵ by Michael Heinrich I will gain a clearer

1 Marx, Karl: “Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort”, *Karl Marx. Friedrich Engels. Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band I*, Berlin: Dietz Verlag, 1951, 334 – 338

2 In this paper, I will consequently use “communism” and not “socialism” in order to denote the social form replacing capitalism. I am aware that there is a discussion about how these two are supposed to be different (or whether at all) and I am also aware of Marx' suggestion in “Kritik des Gothaer Programms” that there are two stages of communism, of which some have called the first stage “socialism”.

3 Cohen, Gerald Allan: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford: Oxford University Press, 1978

4 Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2009

5 Heinrich, Michael: *Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2005

picture of what Marx meant with capitalism, what its conditions are and thus what the conditions of the productive forces need to be in order for capitalism to become fetters on them.

After having clarified Marx' theory, I will then continue to argue that a productive force like FAMs cannot fully realize its potential under capitalist production relations, but rather needs communist production relations. Since FAMs could potentially free human beings from the labor process and thus grant us (more or less) all we need without much effort, a monopolization of such a productive force would not be an optimal use – all who did not have access to it, but also no employment, would be left with nothing, even though the technology could potentially produce whatever we needed. If capitalist production relations are sustained, this technology would be used to produce for profit and the goods thus produced would need to be sold for more than they are actually worth. Potentially, FAMs could produce everything for free – or at least for just the price of the raw materials they need in production. Capitalism would then be in the awkward situation of having developed a technology that could free us from toil and produce everything without much effort (or investment), but not being able to do so, if it wishes to continue to exist as capitalism.

One could ask then, whether such a situation could not (theoretically) persist for all eternity – a superficial capitalism, no longer necessary, but we are unable to get rid of it. It will not persist, as I will argue, since capitalist firms will get competition from communist cooperatives that produce for just the price of the raw materials used in production, thus beating down the prices. Or, if they do not produce for exchange, cooperatives will produce for direct consumption, thus rendering markets unnecessary (and the capitalist firms that produce for it). The effect will be the same: in an ideal market model, capitalist firms will lose against communist cooperatives, assuming, market agents are rational, which implies they will switch to the communist cooperative and consume for less or even for free. Of course, we live not in an ideal market model and thus it will be likely that the capitalist class will use political means to ensure its survival, for example, by making it more difficult for others to use the technology with stricter patent rights and enforcement or by forbidding cooperative use. This will make a political struggle likely. Another problem will be the monopolization of natural resources (raw materials). The struggle for control over natural resources and the struggle against capitalism are again intertwined.

2. What is historical materialism?

In Marx' opinion, human beings are forced to enter into definite relations of production (*Produktionsverhältnisse*) in order to ensure their survival. Human beings need to produce their means of living. If they had existed in the garden of Eden, history (as Marx conceived of it) would never have happened. These relations of production correspond

to the stage of development of the forces of production (Produktivkräfte). Thus their being (the existence of forces of production which human beings need to produce their means of survival) determines their consciousness and not vice versa – the way a society structures itself is determined by the existing stage of the productive forces. The social relations (or production relations, as he also calls them) are adapted to the productive forces – this is why it is a materialist theory of history, because the material reality (existence of productive forces) is determinant of the structure of society (the production relations and the superstructure). Or, as he put it in "Das Elend der Philosophie": "*Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.*" (104)

Marx understood history as an ongoing process. But in his view, this process was the development of the productive forces. These forces develop because human beings strive to produce with greater productivity, meaning, they strive to produce more in less time. This is humanity's answer to the problem of scarce resources. We are forced to labor in a world in which the means of survival do not fall from the trees and we strive to labor as productively as possible in order to reduce our toil. Once the productive forces have developed to such a stage so that they no longer are ideally fostered by the existing production relations, the existing production relations come into conflict with the productive forces. Eventually this tension ruptures the existing society and the old social relations are replaced with new ones that better correspond to the stage of development of the productive forces.

A certain structure of production relations forms the economic structure (ökonomische Struktur) of society - the way in which a society generally organizes its production and makes use of the existing productive forces. Marx believed that different types of economic structures, what he called "social form" (Gesellschaftsform), have replaced each other throughout human history and that human history is in fact this succession of economic structures corresponding to the developing productive forces. Two beliefs about this view of history were especially worked out: the replacement of feudalism with capitalism and the replacement of capitalism with socialism and eventually communism. About the replacement of slave-based-production with feudalism, Marx alas didn't write much, but we can assume that he held the belief that for this replacement the same general rules applied.

Even though Marx held the belief that the development of the productive forces would sooner or later make capitalism an unnecessary social form and that it would thus eventually be replaced by communism, he never quite spelled out the conditions the productive forces would need to meet in order to instigate that change. For the change from feudalism to capitalism his answer is known: The development of industrial machines made the change eventually necessary. Even though capitalist production

relations existed side by side with feudal ones, the continuing development of the productive forces made the capitalist relations more favorable for their development – industrial machines can only productively be used by a huge mass of laborers unified in their purpose. Slaves would be counterproductive since they could not be trusted to use such delicate machines and serfs lack the necessary freedom of movement necessary for industrial production.

This point is made for example by Karl Kautsky in his “Der Ursprung des Christentums”, where he makes the case that feudalism eventually replaced slavery in agriculture because slaves did not use means of production (the second part of the productive forces next to labor power) efficiently and frequently destroyed them, making replacement of means of production quite a frequent necessity. Because slaves could not be entrusted with delicate tools, in antiquity tools tended to be rough and simple, fettering the development of the productive forces. On the other hand, feudal farmers owning their own lands used their own tools and took care of them, since tending the land productively ensured the survival of their families. By the end of antiquity, agriculture was more and more feudal and no longer slave-based – the Roman colons were the precursors of the medieval serfs.

Feudalism would eventually be replaced by capitalism because capitalist industrial production necessitates the existence of the free laborer. In feudalism serfs were bound to their land. Even though the land belonged to them, they were not allowed to leave it without permission of their lord (to whom they owed a certain amount of their labor time). Industrial production on the other hand is characterized by a flexible labor force that not only switches working places as necessary but also continuously acquires new skills (to speak in modern economic terms, they invest in their own human capital) in order to be able to manage and work the more and more complex machinery.

3. The definition of FAMs

Now comes the question: If the factory with its machines makes capitalism the more productive social form than feudalism, what kind of productive force would instigate the change to communism? This question will be at the heart of my paper. It is my thesis that such a technology would need to fulfill the following conditions:

1. It needs to be self-replicating
2. It needs to be able to take over all human labor in production
3. It needs to be able to do production better than the average human laborer
4. It needs to be able to be interconnected among its units

7 Kautsky, Karl: *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart: Verlag von J.H.W. Dietz Nachf., 1908

This technology I will call “Fully Automated Machines” - in short: FAMs. FAMs would make the existence of capitalism a problem. They could no longer or at least only with great difficulties be monopolized, as they are indefinitely self-replicating, if the necessary raw materials are available. This would make the existence of human labor in production unnecessary. FAMs would also solve the problem of information flows which (as bourgeois economists claim) makes markets necessary. But how exactly does a productive force change the production relations and thus the social form? How did Marx envisage this process?

4. Productive Forces, Production Relations, Economic Structure and Social Form

We first need to get a clearer picture of the terms Marx used in his theory and how they interact with each other. Karl Marx claimed that human history is fundamentally the history of the development of the productive forces. These productive forces are organized in a specific way, human beings enter into production relations in order to put them to productive use. The overall pattern of production relations of a society is the economic structure. A specific form of economic structure (defined by the dominant relations in it) is called a social form by Marx. Economic structures are sustained as long as they foster the use and development of the productive forces. When an existing economic structure becomes a fetter on the development of the productive forces, this economic structure will eventually be replaced by one that better fosters the development of the productive forces.

Four terms play a key role in this theory: productive forces, production relations, economic structure and social form. What exactly did Marx mean by them and what role do they play in his theory? Cohen recognizes the following as *productive forces*, *labor power* and *means of production* (32). Means of production are then further characterized as both *instruments of production* (with help of those, human beings produce) and *raw materials* (defined as whatever human beings work on in order to transform it with instruments of production). Furthermore, Cohen categorizes several other things as means of production such as science, certain spaces (like a factory hall, for example) etc. Means of production are all things that are used in the process of production and combined with labor power form the productive forces.

We must clearly distinguish productive forces from *production relations* and Cohen stresses the point at the beginning of his work, especially since many authors think that also productive forces are part of the economic structure, even though only production relations actually are. Marx states in the “Preface”: “*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen.*” (336) Note furthermore that Marx here mentions the *superstructure* (Überbau), to which we shall turn later on.

But for the moment it is worth pointing out that Marx only mentions the production relations and not the productive forces as part of the economic structure.

Production relations are various in nature and can be between human beings and other human beings (like “x is the slave-master of y” or “x is contracted to work for y”) or between human beings and objects (like “x owns object y” or “x has borrowed object y” or “x uses object y in production”). The sum total of these production relations (as stated in the citation from the “Preface”) form the *economic structure* of society. And this economic structure of society forms the base of society.

By the production relations the power structure of society is defined. It is about who controls what and whom in society. The superstructure is derivative of the underlying economic structure and only expresses in legal and political terms what already is fact (by defining ownership rights, for example). The superstructure consists of, for example, the law and the political institutions. We shall not further discuss it (also the whole discussion about base and superstructure⁸) and rather continue to describe the economic structure.

What was of interest to Marx was of course the place of the immediate producers in the economic structure, especially those under capitalist production relations, the proletarians⁹. Persons who are in the same production relations form a *class*. Here we must distinguish two cases: In what class certain persons really are (defined by their position in the economic structure) and in what class they feel they are. Marx called the first case “a class in itself”. If persons actually feel that they are part of the class they really belong to, this class becomes “a class for itself”. Right now, we are not interested in the second case, but only the first: What classes objectively exist in society.

The economic structure of a society can be in constant flux. For example, in capitalism there may persist next to capitalist production relations other production relations like slavery (as in the case of the antebellum southern states of the USA) or serfdom (as was long the case in Europe even till the 19th century). And especially in capitalism the same person can at one time be a proletarian and then later a capitalist (and vice-versa).

In order to distinguish different types of economic structures, we take the dominant production relations in a certain society. An economic structure defined by such dominant production relations is called a *social form* by Marx. So, for example, capitalism is defined as the social form in which capitalist and proletarian production

8 As a point of interest, Marx thought that the base of society (productive forces and production relation) are determinant in the last instance of the superstructure and not the other way round. Another reason, why his theory is a materialist theory of history.

9 Nowadays, this term is no longer widely used, we rather talk of “workers”, “working class” or “blue-collar workers”; since Marx used the term “proletarians” and “proletariat”, I will continue to do so, since he has his own special definition of a class, which plays an important part in his theory.

relations dominate over others. I will call this pair “capitalist-proletarian-relations”. Note that proletarians did exist already in antiquity, but they formed a small minority compared to the majority of slaves and slaveholders.

The following relevant social forms can be distinguished¹⁰: primitive communism, slaveholder society, feudalism, capitalism, socialism/communism. In *primitive communism*, all members of society have power together over all the productive forces – there is no individual that monopolizes power over productive forces, neither in labor power nor means of production. In a *slaveholder society*, some have power over all the productive forces (the slaveholders) and most have none (the slaves), not even their own labor power. In *feudalism*, most people have only partially power over their own labor power and some of the means of production (the serfs), whereas some have power over the labor power of others (to a certain degree) and also (to a certain degree) over means of production (the lords). In *capitalism*, all have power over their own labor power, but some have power over the means of production (the capitalists), whereas others do not (the proletarians). And in *communism*, society as a whole again enjoys power over all productive forces.

The question remains whether this only counts for means of production or also for labor power. Both seem to be possible at first glance. But let us take a closer look at the first option: A society, in which everyone has power over all productive forces (both means of production and labor power). So, let us assume for a moment that this society consists of two persons, x and y, who have a machine at their disposal. Now, they have power over the machine together, so they can only use it, if they both consent to it. But since they also have power over each other's labor power, they can only do an activity, if the other person consents to it. Person x may not walk from one end of their plot of land to the other without consulting y about it. Of course, y cannot force x to do something, x does not want do. Yet it is also the case that x cannot simply do whatever he/she wishes to do, even in trivial matters. We could of course imagine that they both sign agreements that they waive their rights to intervene in case of certain activities (like taking a stroll) and also allocate some time in which each of them is allowed to do whatever they wanted to, unless it involved disturbing the other or using the machine they both own together. But that would de facto again lead to a society, in which everyone only *partially* has power over each other's labor power. But what if they (for whatever reason) refused such an option and held steadfast to them together having power over each other's labor power? In this case, coordinating activities would become rather tiresome, since you would need consent for each and every activity. Now, if this is difficult with two persons, imagine a bigger society with such production relations. It will either not work at all, work very poorly or soon collapse

10 There are of course other theoretically possible social forms with different production relations, but they never existed in reality, at least to my knowledge; for further discussion about this particular aspect of Marx' theory, see Theory of History (66 – 69 and 77 – 78).

into a state of partially having power. This leaves us with the second option: Only over means of production everyone has collectively power, in the case of labor power, everyone is his/her own master. A much more attractive prospect, in my opinion.

Note that I did not write about ownership rights. Ownership rights are part of the superstructure which does not play any role in our account. What is important for the economic structure is effective power over either labor power (your own or those of others) and means of production. Legal ownership rights only express in legal terms what is de facto the case when it comes to power. If ownership rights no longer express the effective power distribution in society, these ownership rights tend to be changed, for example through a revolution or, a little less violently, through a change in positive law.

5. Mode of production

We have not yet discussed the frequently cited *mode of production* (Produktionsweise). Cohen recognizes two different ways in which Marx used this term: the *material* and the *social*/mode of production (Theory of History 79 – 84).

The material mode of production is basically the technology employed in the production process. So we can state for example that in the early modern age, guild production relations and capitalist production relations existed side by side, but employing the same material mode of production¹¹. But because capitalist production relations tended to be more effective in the use of the existing productive forces, they finally replaced all remnants of the feudal production relations, of which the guilds were a part.

The social mode of production, on the other hand, is of more interest to us. Three components exist: The purpose of production, the form of surplus labor and the means of exploitation.

The *purpose of production* can be twofold: for use or for exchange. If I produce for *use*, I wish to consume the produce of my labor myself. I might also produce so that others can consume, for example my family – the point is that I do not exchange the produce of my labor for something else; also serfs and slaves produce for use-value, since the lord or slaveholder consumes the produce directly and without exchange. If I produce for *exchange*, however, I do not wish to consume the produce myself, but rather exchange it for something else. I can either produce in order to exchange directly for another produce (which I then wish to consume) or I can produce in order to exchange for *exchange-value* (Tauschwert). Finally I can produce in order to exchange for

11 "Mit Bezug auf die Produktionsweise selbst unterscheidet sich z. B. die Manufaktur in ihren Anfängen kaum anders von der zünftigen Handwerksindustrie als durch die grössre Zahl der gleichzeitig von demselben Kapital beschäftigten Arbeiter." (Kapital 309 – 310)

exchange-value to be used as capital or not as capital. If I exchange for exchange-value not to be used as capital, I wish to use the exchange-value to again exchange it for *use-value* (Gebrauchswert) which I then can consume. If I produce to receive exchange-value to be used as *capital*, I wish to increase my share of exchange-value. As Marx defines capital: Capital is exchange-value (in form of money) to be used to increase its own value (Kapital 153).

Another differentiating feature of the social mode of production is the *form of surplus labor*. For example, in feudalism, surplus labor is directly extracted, because the serf is forced to work for some time on the fields of his lord. In capitalism, surplus labor takes the form of profit. Surplus is extracted by capitalists by contracting free laborers on the market to work with the means of production they have power over. The free laborers then labor for a wage, which is less than the value they create through their labor. This difference between wage and value created by labor in the production process is called *surplus* (Mehrwert) and takes the form of *profit*, which is the extra value the capitalist takes out of the production process. He gains profit, if he has more value at the end of the production cycle than he invested at the beginning or during.

The last feature is the *mode of exploitation* used in a mode of production. Slaves and serfs are forced directly to work by their lords or masters by the threat of violence. This is therefore an extra-economic mode of exploitation. Under capitalism, exploitation is less apparent, because proletarians have power over their own labor power, in contrast to slavery or serfdom, where the slaves or serfs do not enjoy such power. But, since they lack the means of production, this fact is of little use to them – they cannot produce by themselves what they need in order to survive. Because of this lack of effective control over means of production, they need to sell their labor power to a capitalist, if they wish to gain the means of sustenance in a legal manner, meaning, if they do not wish to resort to stealing.

The mode of exploitation was so important to Marx that he often used “mode of production” and “social form” interchangeably, even though they are distinct theoretically. The capitalist social form is the dominance of the capitalist-proletarian-relations in an economic structure (some enjoy power over means of production, others do not), whereas the capitalist mode of production is characterized by production for exchange-value to be used as capital, by surplus labor as profit and by wage-exploitation. Of course, these characteristics fall together with a capitalist social form, still it is useful to differentiate between the mode of production and the social form. For example: capitalist-proletarian-relations may persist in a society in which capitalists (who own the means of production) only produce for their personal consumption and not for capital (they do not produce in order to increase exchange-value). Whether such a society is stable or not is a different question, though.

We are now in a position to define capitalism both as a social form and as a mode of production (See also: Kritik 12 – 17). Capitalism is a social form in which two production

relations dominate: proletarians (who enjoy power over their labor power, but not over any means of production) and capitalists (who enjoy power both over their own labor power and over means of production). In capitalism, means of production are monopolized by the capitalist class. Furthermore, capitalism is a mode of production in which capitalists produce for capital, meaning for the increase of exchange-value. Since they are faced against a class of proletarians not enjoying power over means of production, they can hire the labor power of these proletarians to be used in the production process, in which surplus labor is extracted, taking the form of profit for the capitalist.

6. How social forms are overcome

We must now answer the question, how Marx envisaged that social forms are replaced by different ones. In the "Preface" he wrote: "Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte¹² der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus diesen Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um." (336)

Human beings develop the productive forces in order for them to become more productive (so more can be produced in less time or with less effort). At some point, Marx claims, the stage of the development of the productive forces comes into conflict with the production relations. This state of society brings about social tension and eventually social revolution in which the existing production relations are replaced by different ones (in the process, the accompanying superstructure is changed with the production relations).

What would such a process look like? Let us assume a fictional medieval society called "Medievalia". In Medievalia we have dominantly feudal production relations (lord and serf), but other production relations persist on a small scale. Thus Medievalia is mostly an agrarian society, dotted with some small cities inhabited by craftsmen and merchants, who exist in either capitalist or proletarian production relations; we forgo the existence of the free laborer owning his own means of production.

This is an important assumption. As soon as we have a social form with division of labor (any social form other than primitive communism), we also have a diversity of production relations. For example, capitalist-proletarian-relations have existed also in

12 With "materielle Produktivkräfte", Marx always means the means (or instruments) of production, not labor power.

antiquity and in the middle ages (there always was a group of wage laborers and a group that hired them). We must therefore distinguish two questions: 1. How have these diversified production relations appeared in the first place? 2. How does one set of production relations become dominant over the others? Marx' theory of history does not give an answer to the first, but rather to the second question. Concerning the first question, it is interesting to note that there still exist societies that have not progressed from primitive communism to a different social form. It seems that division of labor and the development of technology accompanying it are not necessary developments per se. Historical materialism tries to give an answer to the second question and theorizes that such changes in dominance of production relations in a society are necessarily connected to the development of productive forces.

Let us return to Medievalia. As mentioned, most people work in feudal production relations, they are either serfs or lords. There are exceptions to this rule. First of all, there are craftsmen who are either employed (proletarians) or employing others (capitalists). Then there are rich farmers (capitalists), who are not ruled by a lord, and who employ workers on their fields (proletarians). In the cities there are not only craftsmen, but also merchants, who own their own productive forces and employ others (therefore they are capitalists).

Again, I do not ask the question, how it came about that these different classes started to exist next to the two dominant classes. But I will assume that they appeared out of the necessity that certain things needed to be done that could not be done by serfs (like learning a complex craft, for example, forging or moving objects to different places in great quantities, like in the case of a merchant). But still, most people only need their plot of land and rely on it, therefore they are easily ruled by a lord (lords fulfill the task of organizing the farmer communities; we will forgo their traditional role as armed protectors).

How then will Medievalia change from feudalism to capitalism over time? We have all the basic components: diverse production relations and developing productive forces. What we now need is for the capitalist-proletarian-relation to become dominant over the lord-serf-relation. How can this change occur? It is time to factor in the other component: developing productive forces. Two things happen: 1. Less people are needed in agriculture and 2. Larger scale of industrial production is possible.

These facts will of course not be exploited by lords, who rely on farmers for their personal consumption (remember, the lord receives working hours from his serf, not money). But free farmers (who are not serfs), who employ others, will have incentives to use the new technology and get rid of costly farm workers. This explains how a "free" class of people without land comes into existence, able to move around and take jobs

as they appear¹³. It does not yet explain, how we come from this to industrial capitalism.¹⁴

For this we need the second fact: Technology allows for large scale industrial production. As in real medieval times, let us assume that in Medievalia craftsmen are organized in guilds with explicit rules about how large production can be and how many workers may be employed. This has the effect of stopping competition from even occurring. When technology allows, some start to put it to use and start employing and producing more than they are in fact allowed, thus gaining an economic advantage over those adhering to the old rules. Mostly, these will be merchants or former merchants, who have amassed enough merchant capital to buy the new industrial machines and hire enough workers. They put to work people driven from their jobs in agriculture by capitalist farmers. Thus fact 1. and 2. go hand in hand in order to explain the advent of capitalism in Medievalia.

After some time the old guilds disappear and are replaced by industrial production in the cities. Less people are needed in agriculture and more in industry, where capitalist production relations dominate. In agriculture, as capitalist farmers become more successful than the noble lords still using serfs, the lords get poorer and eventually obsolete. We shall not assume any violent political struggle, but rather a peaceful and slow change; maybe some of the lords decide to become capitalists themselves.

7. The primacy of the productive forces

At this point, some people might want to remind me about what Louis Althusser said in "On the Reproduction of Capitalism"¹⁵: "But these productive forces are nothing at all if they are not rendered operational, and they can only operate in and under the aegis of their relations of production. This leads to the conclusion that, on the basis of the existing productive forces and within the limits they set, the relations of production play the determinant role." (21) In Appendix 1 of the book¹⁶, Althusser further explains that he believes the Preface by Marx was infused with Hegelian ideas Marx later dropped

13 For the real historical process, read Kapital 659 – 707, "Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation"

14 Marx stresses the point in Kapital that it is necessary for the development of capitalism that there exists a class of people without land (and therefore unable to produce their own means of sustenance), who have no choice but to seek employment with those, who have power over the means of production. See also Kritik 17 – 19

15 Althusser, Louis: *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, London: Verso, 2014

16 Reproduction of Capitalism 209 – 217

(especially in *Kapital*) and had not been present before. Thus, the text in Preface, Althusser believes, is just a last outburst of some Hegelian remnants in Marx' thought. Cohen, on the other hand, takes the stance that Marx believed in the primacy thesis (the thesis that production relations are explained by the level of productive forces; productive forces are therefore explanatory primary to production relations). For this, he delivers a variety of passages from different writings by Marx, which clearly express an adherence to the primacy thesis¹⁷.

I do not wish to engage in a Marxian exegetical exercise here, but simply state that I believe the assembled evidence is enough to conclude that Marx believed in the primacy thesis up till the writing of the Preface. Furthermore, I do not see any reason or evidence, why he should suddenly have dropped a thesis he seemed to have believed in for so long. At the time he wrote Preface, he was already engaged in writing *Kapital*. Of course, *Kapital* is an exercise in analyzing the production relations of capitalism and thus how these production relations correspond to the productive forces is less of a subject in it. But this is not sufficient evidence, in my opinion, to conclude that Marx had dropped the primacy thesis at this point.

8. Overcoming Capitalism

We must now turn to the question whether a similar evolution is possible under capitalism and what form it would take. What kind of productive force would make capitalist production relations fetters on the development of the productive forces? Some progress has been made on this field in “digital production”, where communities creating and distributing free software compete with commercial software producers. Is a technology thinkable that allows for a similar structural change in the world of material production? First of all, it would need to be difficult to monopolize. Second of all, it would need to be produced without the necessity of a big capital stock. These conditions would make it possible for nowadays proletarian to acquire and use them and thus to break the hold of the capitalist class over production. Another question would be, how such an alternative economy can be organized. For such an attempt I refer to the insightful book by Christian Siefkes “Beitragen statt tauschen”¹⁸. At this point, I will be more interested in asking how such a change can (and perhaps even will) occur, and less in how the new society will organize itself.

17 Theory of History 134 – 150

18 Siefkes, Christian: *Beitragen statt tauschen. Materielle Produktion nach dem Modell freier Software*, Neu-Ulm: AG SPAK Bücher (2009)

As I mentioned in the introduction, I believe a technology which I titled “Fully Automated Machines” (FAMs for short) would do the trick¹⁹. Furthermore, I expressed my opinion that such a technology would be characterized by four properties. It is now time to argue for why such a technology has the potential to overcome capitalism and how this process could like (theoretically). Let me just state that I do not share the belief that such change is inevitable (as some Marxists did). Marx only argued that there exists a trend in history for the productive forces to develop and subsequently for the production relations to change with them.

In order to answer the question, how capitalism can be overcome, we need to remind ourselves of its properties. Capitalism is defined as social form in which the capitalist-proletarian-relation is dominant and a mode of production in which surplus labor is extracted in form of profit to be used as capital (meaning, exchange-value to be put to use in order to increase its own value; Marx called this “Selbstverwertung”²⁰). We must therefore change the following facts of capitalist society:

1. monopolization of the means of production by the capitalist class
2. wage exploitation of the proletarian class²¹
3. use of exchange-value as capital

If these three facts of capitalism would no longer be the case, capitalism would have effectively ceased to exist.

Concerning the second point, it would automatically no longer be changed with the first point. If we establish a state of society in which means of production can no longer be monopolized, it would become difficult or impossible to exploit former proletarians.

9. Is the FAM-Society a communist society?

This leaves us with the third point. Is it not possible to imagine a society in which the class difference between capitalists and proletarians has disappeared, but exchange value is still used as capital? Effectively, it would seem, in such a society, everyone would be a capitalist. Capitalism without proletarians.

Let us assume such a society. We have introduced FAMs and thus got rid of the monopolization- and exploitation-issue of capitalism. There are now no longer firms with capitalist-proletarian-relations in them, but rather cooperatives using FAMs. Still,

19 As a side remark, it is interesting to note that the 3D-Printer-technology seems to develop in such a direction as I imagine it for my FAMs.

20 This differs from the use of the term “capital” in modern economics; for the purpose of this paper, which explores Marx' theory of history, I will continue to use Marx' definition of the term. As he himself stated, capital is a social relation.

21 Some Marxist thinkers have also thought about the inclusion of non-workers (for example, the unemployed , students or house-workers) and animals into the group of the exploited. See Cleaver, Harry: *Reading Capital Politically*, Austin: University of Texas Press, 1979

those cooperatives engage in market transactions with each other, since not everyone produces everything they want. Would such cooperatives still be capitalist in nature? We introduce a next assumption: Every cooperative can produce means of survival for its members. This effectively means that no one is forced to enter market transactions in order to ensure their survival. Markets therefore only exist for luxury goods²².

Is such a society still capitalist? Let us assume that the market for luxury goods still works the same as our markets: there is competition, crowding out etc. There is one crucial difference though: No one is forced to enter into such market transactions. Some cooperatives might simply be content to live by what they produce themselves. Everyone can opt out. It seems now that the fact that there still exists some market is not such a problem anymore. Why care about such markets, if they are only voluntary (and as long as those engaging in it do not harm anyone else in the process; but this is a different question)? What Marx (and I also) cared about, is the fact of exploitation and compulsion in capitalism. As soon as this is no longer the case, the problem has (seemingly) ceased to exist. And, a second point to note, once such transactions have become voluntary and no longer necessary, we can assume that the underlying economic structure will change with it. The capitalist-proletarian-relation has disappeared with the impossibility of monopolization and will also not resurface (for example, if a cooperative fails on the market), since instead of becoming a proletarian after failing as a capitalist, you simply become no longer a market player at all (a communist?) and living by whatever your cooperative produces.

We must again remind ourselves that the *social form* and not the *mode of production* is primary in historical materialism. As soon as the capitalist-proletarian-relation of production ceases to exist, capitalism as a social form ceases to exist. Of course, capitalism as a social form is accompanied by a certain mode of production, namely the production for capital and the use of the wage-exploitation to get there. But these are only ways to uphold and enforce the underlying production relations.

10. How FAMs will establish communism

After having established that the developed FAM-society is indeed no longer capitalist, we must ask how this communist society (it is communist, since people in cooperatives collectively own their means of production, the FAMs) can come about and how capitalism can be overcome.

At this point we will leave out the question of raw materials (natural resources), but shall return to it later. Let us therefore assume that FAMs can produce anything out of thin air (like replicators in "Star Trek: The Next Generation" and its successor series). To

22 I define those here as all goods not necessary for anyone's survival; we forgo the possibility that there might be medicines difficult to produce which are necessary for the survival of persons with special illnesses.

state it clearly: There exists a machine that can potentially create any product, if it has the necessary blueprint, and it can even recreate itself. Once this is the case, prices for products (including the FAMs themselves) will tend towards zero. This will happen, because when individuals or groups (similar to the open-source-communities in the internet) start giving away products for free or for only the price of the natural resources used in production, this will put price pressure on the still existing capitalist firms. It would then be economically irrational to still buy products from capitalist firms out for a profit. Why should you buy anything you could produce yourself for no price and with no effort? Whole communities could become virtually independent that way.

Let us assume that those capitalist firms still exist, but they get competition by communist cooperatives using FAMs and giving away their products for free. Capitalist firms would have no choice but to lower their prices and try to lure customers with better quality. An uncertain promise: Who guarantees that the communist cooperatives do not produce better products? Another path to follow would be to strictly enforce laws concerning production blueprints. But this would be invoking the power of the state to save a social form rapidly becoming obsolete. If we had a passive state, like the one envisaged by libertarians, capitalist firms would inevitably lose against communist cooperatives in the long run, assuming the state would not listen to the pleas for stronger patent rights.

In the end we have a society as described above: cooperatives, some engaging in market transactions for luxury goods, some abstaining. Some might now claim that this is still not communism, since cooperatives now own the FAMs. Communism would only exist, when everyone owns FAMs together. For this I have introduced the notion that FAMs would also need to be able to be interconnected and thus exchange information. I assume that they would be able to do that a lot more rapidly than human beings. Imagine those machines exchanging consumer data on a global scale, forming a global information network similar to the World Wide Web. By collecting enough information in such a way, they could prepare for the needs of their customers, "order" the extraction and recycling of the necessary raw materials to be used in production and produce whatever is needed in as much quantities as is needed. This would in fact be a completely autonomous production cycle. Markets would no longer be necessary as a regulator of information between consumers and producers.

A final obstacle for this communist future needs to be addressed: natural resources. At this point in history, a great deal of them are privately owned. Despite my initial assumption that FAMs produce out of thin air (this I made to simplify my thought experiment), it is quite unlikely, therefore natural resources are still necessary in production.

In practice this means that products created by FAMs would still need to have prices. These prices would express the prices for the natural resources used in production. In order for these prices to be allowed to drop to zero, also extraction, transportation and

recycling of natural resources would have to be done by FAMs owned by communist cooperatives. As long as capitalist firms (and governments intent on only doing business with those) own all the natural resources, this will not be the case.

This example shows that the fight for a future communist society will not be won by simple economic facts, but rather in the political arena. It shows the need to address the problem of property rights in these resources (for example, property rights of indigenous people vs. capitalist firms). The political fight of people trying to wrestle the land from the power of a corrupt elite (as is, sadly, the case in many countries, especially in the developing world) can therefore not be dismissed as a simple afterthought of the global struggle against capitalism.

11. Summary and Conclusions

FAM-technology as a productive force has the potential to give rise to a new social form. Following Marx' account of how societies develop throughout history, I developed my own account of how I think capitalism can be overcome and be replaced by communism. Marx theorized that the stage of development of the productive forces explains the existence and persistence of production relations. If the productive forces develop, the production relations will eventually change to better suit them. Meaning, change in a way that those productive forces can be more effectively employed.

After explaining Marx' theory, I addressed the question, how productive forces would need to change in order to make capitalism obsolete and instigate a change in production relations towards communism. The defining element of the social form of capitalism is the monopolization of the means of production (instruments of production and natural resources) by one class, the capitalists, and thus another class, the proletarians, who do not have power over means of production, are thus forced to labor for the capitalists (if they wish to get means of sustenance in a legal way, that is). It is therefore necessary to make this monopolization difficult or even impossible. FAMs, as I define them²³, would do just that. They will be used, because they are more efficient than human laborers, and will replace human laborers in production more and more. Because they are self-replicating, once you own one of them, you only need the necessary raw materials to reproduce such a machine, enabling reproduction to be almost without costs. This will enable the existence of virtually independent communities, producing anything they need for virtually no price. Because they produce anything we need (at least in material production; we will forgo the problem of services) and because they can reproduce themselves, prices for material products would fall to zero (if we can solve the problem of natural resources) and no one can be

23 As a reminder: Self-replicating, able to take over all work in production, doing work better than the average human laborer and being able to share information among its units on a global scale.

economically coerced²⁴ into a proletarian production relation. Once the capitalist-proletarian-relation of production ceases to exist, capitalism therefore ceases to exist, even if we grant that there still might be some markets in luxury goods and perhaps services.

What motivates me (and, allegedly, also motivated Marx) is a vision of free society. A society, where individuals can develop their faculties without being forced or coerced. In this society, I imagine, material need would have ceased to exist as a source of such coercion. We, as a community, would democratically decide how to make use of the resources of our planet, individual greed would have ceased to exist as possible motivator in our economy, since everyone has whatever they could possibly need. Even if someone would have selfish desires of such a kind, it would have become more difficult to act on them and enforce one's will on others.

Let me therefore finish with a quote from "Star Trek: The Next Generation", where Captain Picard explains the nature of future society²⁵:

"People are no longer obsessed with the accumulation of things. We've eliminated hunger, want, the need for possessions. We've grown out of our infancy."

But what should we do, once material need has been lost as a motivator? I bring forth another quote from a dialogue between Captain Picard and a man from the 20th century:

Captain Picard: *"This is the 24th century. Material needs no longer exist."*

Ralph Offenhouse: *"Then what's the challenge?"*

Captain Picard: *"The challenge, Mr. Offenhouse, is to improve yourself. To enrich yourself. Enjoy it."*

24 I am aware that Friedrich von Hayek would disagree with my use of the term "coerced" in this context, but I would put forward that in any trivial use of the term my example would count as an instance of coercion; especially in German, where "coercion" is usually translated with "Zwang", the difference between whether I am forced by other humans or by circumstances is not relevant.

25 Both quotes from: *Star Trek: The Next Generation*, Season 1, Episode 25: *The Neutral Zone*

Bibliography (original publication)

- Althusser, Louis: *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, London (1971)
- Cohen, Gerald Allan: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford (1978)
- Heinrich, Michael: *Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart (2004)
- Kautsky, Karl: *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart (1908)
- Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie*, Stuttgart (1885)
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg (1867)
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort*, Berlin (1859)
- Siefkes, Christian: *From Exchange to Contributions*, Berlin (2007)

ZWEI FORMEN DES SKEPTIZISMUS

Einleitung

Im Folgenden werde ich mich mit der Frage befassen, warum es genau diese zwei Formen des Skeptizismus gibt, wie sie im *Pyrrhonischen* und *Cartesianischen* Skeptizismus dargelegt werden. Dazu werde ich zuerst untersuchen, welche epistemischen Probleme hinsichtlich einer Überzeugung auftreten können. Dann werde ich anhand dieser Problematik die Unterschiede der beiden skeptizistischen Positionen herausarbeiten.

Problemfälle von Überzeugungen

Überzeugungen sind so genannte doxastische Einstellungen, einer Sonderform von so genannten propositionalen Einstellungen. Von einer propositionalen Einstellung spricht man, wenn ein Subjekt eine intentionale Einstellung gegenüber einer Proposition hat, also sich mental auf etwas bezieht, dessen Gehalt grob gesagt, mit einem „dass-Satz“ ausgedrückt werden kann. Zum Beispiel „Kurt ahnt, dass der Turm rund ist“. Bezieht sich nun eine propositionalen Einstellung auf die Wahrheit eines Sachverhalts, so spricht man von einer doxastischen Einstellung. Zum Beispiel „Kurt glaubt, dass der Turm rund ist“. Eine solche doxastische Einstellung kann nun bewertet werden, wenn sie vorhanden ist. Sie kann wahr oder falsch sein (und auch begründet oder unbegründet, rational oder irrational), je nachdem ob der proposionale Gehalt, also der „Inhalt“ meiner subjektiven Überzeugung, einem Sachverhalt in der (objektiven) Welt entspricht oder nicht. Habe ich eine wahre Überzeugung hinsichtlich eines Sachverhaltes, spricht man auch von *Wissen*. Entspricht die Überzeugung nicht einem Sachverhalt in der Welt, ist sie falsch. Wenn also der Turm tatsächlich eckig ist, dann ist meine Überzeugung, dass er rund ist, falsch. Daraus ergibt sich der *erste epistemische Problemfall*: Ein Subjekt muss sich hinsichtlich seiner Überzeugungen fragen, welche Überzeugung es nun ausbilden soll, es geht um den Inhalt einer Überzeugung.

Es ist aber auch möglich, dass ein Subjekt in Bezug auf einen Sachverhalt in der Welt gar keine Überzeugung ausbildet. Wenn ich gar keinen Turm sehe, dann habe ich normalerweise auch keine Überzeugung hinsichtlich seiner Form. Hier ergibt sich der *zweite epistemische Problemfall*, ob ich überhaupt eine Überzeugung hinsichtlich eines Sachverhalts ausbilden soll.

Aus den oben genannten epistemischen Problemfällen ergeben sich nun zwei Formen des Skeptizismus, die ich im Folgenden darlegen und vergleichen werde.

Ich beginne mit dem Pyrrhonischen Skeptizismus. Obwohl sich diese Form des Skeptizismus dafür ausspricht, gar keine Überzeugungen auszubilden, bezieht sich das

zentrale Problem dieser Position auf den Inhalt einer Überzeugung, also auf den ersten oben dargelegten Problemfall.

Pyrrhonischer Skeptizismus

Der Pyrrhonische Skeptizismus wurde von Pyrrho von Elis (360 – 270 v. Chr.) begründet und stellt primär eine Lehre zur Art und Weise der Lebensführung dar – ähnlich wie andere antike philosophische Lehren. Die Grundlage der Pyrrhonischen Skepsis soll gemäss Sextus Empiricus im Umstand liegen, dass in Bezug auf sinnlich wahrnehmbare oder auch gedachte Dinge zwei konfligierende Überzeugungen möglich sind. Nach Sextus Empiricus¹ soll man sich deshalb jeden Urteils enthalten, das heisst gar keine Überzeugung ausbilden. Diese Haltung wird Epoché genannt. Auf diese folgt dann nach Sextus Empiricus automatisch die Ataraxie, die Seelenruhe. Diese gilt es gemäss den Pyrrhonischen Skeptikern anzustreben.²

Ich werde mich bei der Darlegung dieser Position nur auf das zentrale Problem hinsichtlich des Inhalts einer Überzeugung beziehen. Wie plausibel es ist, Seelenruhe in der Urteilsenthaltung zu finden, soll hier nicht Gegenstand meiner Untersuchung sein.

Ich kann zum Beispiel, wenn ich einen Turm aus der Ferne sehe, der Überzeugung sein, dass er rund ist – aus der Nähe betrachtet erscheint er mir aber eckig. Es ist also möglich, dass der Turm entweder rund ist oder dass er nicht-rund ist. Aber nur eine dieser Propositionen kann wahr sein (Satz vom Widerspruch). Ich muss mich also entscheiden, ob ich der Überzeugung sein möchte, dass der Turm rund ist oder ob ich stattdessen der Überzeugung sein möchte, dass der Turm nicht-rund ist. Je nachdem, wie ich mich entscheide, halte ich entweder die Proposition „der Turm ist rund“ oder „der Turm ist nicht-rund“ für wahr, respektive falsch. Wir stossen, anders gesagt, im Laufe unseres Tages ständig auf einen Meinungs-Dissens, da wir immer in Bezug auf eine Beobachtung oder einen Gedanken eine Überzeugung vertreten können, von der auch die gegenteilige Überzeugung wahr scheint. So können wir aber nicht wissen, welche unserer Überzeugungen nun wahr ist. Darum sollen wir gemäss Sextus Empiricus gar nicht urteilen, welche unserer Überzeugung wahr ist. Sextus Empiricus geht davon aus, dass die beiden konfligierenden Überzeugungen immer rational gleichwertig begründbar sind (Isosthenie).³

Diese These stützt er in einem ersten Schritt mit einer Reihe von Beispielen, die er in zehn so genannte Tropen gliedert.⁴ Darin erläutert er, dass die Sinneseindrücke, die ein

¹ Cf. Empiricus 2002.

² Cf. Empiricus 2002, I, 8, 26.

³ Cf. Empiricus 2002, I, 26.

⁴ Cf. Empiricus 2002, I, 36–164.

Subjekt von einem Gegenstand erfährt, subjektabhängig sind oder von den Umständen abhängen, in denen der Gegenstand von einem Subjekt wahrgenommen wird. So kann es sein, dass verschiedene Subjekte vom selben Gegenstand andere Wahrnehmungseindrücke haben oder dass das gleiche Subjekt unter anderen Umständen verschiedene Wahrnehmungseindrücke vom selben Gegenstand hat. Dabei kann es zu konfligierenden Überzeugungen kommen in Bezug auf denselben Gegenstand. Um auf das bereits oben angeführte Turmbeispiel zurückzukommen: Ein Turm kann von der Ferne rund aussehen, aber sich aus der Nähe betrachtet als eckig erweisen, wie Sextus Empiricus zum Beispiel in der fünften Trope ausführt.⁵ Wir können also aufgrund der Sinneswahrnehmung nicht entscheiden, welche der konfligierenden Überzeugungen nun die Richtige ist.

Möglicherweise könnte sich das Isosthenie-Problem mittels epistemischer Rechtfertigung lösen lassen. Indem wir weitere Gründe für unsere Überzeugungen suchen – das heisst, unsere Überzeugungen mittels anderen Überzeugungen *inferenziell*/rechtfertigen – könnten wir untersuchen, welche der beiden konfligierenden Überzeugungen stärker gerechtfertigt ist und uns dann für diejenige entscheiden. So könnte unsere Annahme, der Turm sei eckig, durch Vermessung der Winkel oder Sichtung der Baupläne des Architekten gerechtfertigt werden. Sextus Empiricus schliesst diese Lösung aber aus. Er erläutert in seinen fünf Tropen⁶, dass die inferenzielle Rechtfertigung einer Überzeugung mittels einer anderen Überzeugung zu drei Hauptproblemen führen, die heutzutage auch als Agrippa-Trilemma oder Münchhausen-Trilemma⁷ bekannt sind: 1. *Infiniter Regress*: Möchte ich meine Überzeugung, dass p (zum Beispiel, dass der Turm eckig ist), mittels einer anderen Überzeugung, dass r, rechtfertigen, dann muss ich diese wiederum rechtfertigen und so weiter. Meine Rechtfertigungskette wird so unendlich. 2. *Zirkel oder Dialele*: Es kann auch sein, dass ich im Verlauf der Rechtfertigung meiner Überzeugung, dass p, auf eine Rechtfertigung R zurückkehre, die ich bereits angeführt habe. Ich gerate damit in einen Rechtfertigungszirkel. 3. *Epistemologischer Dogmatismus*: Versuche ich meine Überzeugung, dass p, zu rechtfertigen, indem ich einfach meine Rechtfertigungskette ohne Angabe eines Grundes abbreche, dann ist dieser Abbruch dogmatisch.

Meine Überzeugungen können also nie hinreichend gerechtfertigt sein.

Die zehn Tropen des Sextus Empiricus stellen meiner Ansicht nach kein gutes Argument für das Isosthenie-Problem dar. So zeigen sie nicht klar, dass für jede Überzeugung eine gleich gut begründbare Gegenüberzeugung angeführt werden kann. Einige der Beispiele sind aus heutiger Sicht sehr unplausibel, zum Beispiel die

⁵ Cf. Empiricus 2002, I, 118.

⁶ Cf. Empiricus 2002, I, 164–177.

⁷ Cf. Ernst 2010, S. 20–21. Meine Ausführung ist daraus zusammengefasst.

zweite Trope über die Verschiedenheit der Menschen. Dort werden Beispiele angeführt von Personen, die giftige Tiere und Pflanzen angeblich gefahrlos essen, was eher auf Gerüchten als auf Tatsachen basieren mag.⁸

Das Agrippa-Trilemma hingegen stellt meiner Meinung nach ein echtes Problem dar für die inferenzielle Rechtfertigung unserer Überzeugungen. Das Auswahlproblem der Pyrrhonischen Skeptiker lässt sich nur lösen, wenn es gelingt zu zeigen, dass es eine Lösung gibt für das Agrippa-Trilemma und damit eine inferenzielle Rechtfertigung unserer Überzeugungen möglich ist – was das Isosthenie-Problem lösen würde, wie oben bereits ausgeführt.

Problematisch ist allerdings der Umstand, dass die Pyrrhonischen Skeptiker für ihre These, dass keine ihrer Überzeugungen gerechtfertigt ist, aufgrund des Agrippa-Trilemmas selbst auch keine Rechtfertigung anführen können. Diesem Widerspruch begegnet Sextus Empiricus aber im Laufe seiner Ausführungen. Er sagt nur, dass es so erscheint, als ob es keine gerechtfertigten Überzeugungen gibt, ob es wirklich so ist, dessen enthält er sich.⁹

Cartesianischer Skeptizismus

René Descartes knüpft in seinen *Meditationes de prima philosophia*¹⁰ im Grunde genommen an dieses Problem des Agrippa-Trilemmas an. Er möchte ein sicheres Fundament finden für die Wissenschaft, eine Art unbezweifelbare Basis, worin zukünftiges Wissen gründen kann. Also eine Art Ur-Überzeugung, die nicht weiter begründet werden muss und mittels der alle Überzeugungen gerechtfertigt werden können, was eigentlich einem epistemologischen Dogmatismus entspricht. Er ist also kein Skeptiker im eigentlichen Sinn, sondern benutzt seinen Skeptizismus nur als eine Art Gedankenmodell, um gewisse Prinzipien des Wissens anzugreifen und dann eine rationale Rekonstruktion des Wissensgebäudes zu versuchen. Dazu zieht er zuerst in seiner ersten Meditation alles systematisch in Zweifel, was sich irgendwie bezweifeln lässt. Nur was als gänzlich unbestreitbar gilt, kann er wirklich wissen.¹¹ Die Möglichkeit, dass eine Überzeugung sich als falsch erweisen könnte, reicht aus, um sie als zweifelhaft anzusehen und sie darum gänzlich abzulehnen. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn ich einen Turm aus der Ferne als rund ansehe, dann kann es sein, dass meine Sinne mich täuschen, da der selbe Turm aus der Nähe betrachtet sich dann als eckig erwiesen hat. Wenn ich also die Überzeugung habe, dass der Turm rund ist, kann es auch sein, dass ich mich irre. Ich kann die Möglichkeit des Irrtums nicht ausschliessen, was aber nicht heisst, dass ich damit

⁸ Cf. Empiricus 2002, I, 81–85.

⁹ Cf. Empiricus 2002, I, 196. Vgl. auch Grundmann 2008, S. 342–343.

¹⁰ Cf. Descartes 1960.

¹¹ Cf. Descartes 1960, S. 17,2–18,15.

notwendigerweise das Gegenteil annehme, nämlich dass der Turm nicht-rund ist. Es geht hier nicht um konfligierende Überzeugungen wie bei Sextus Empiricus, sondern darum, dass ich keine *Gewissheit* hinsichtlich der Wahrheit einer Proposition haben kann. Sie könnte auch falsch sein. Aus diesem Grund könnte man auch sagen, dass ich keine Überzeugung und damit kein Wissen darüber habe, ob der Turm rund ist oder nicht, da ja Wissen als Sonderfall einer doxastischen Einstellung eine Überzeugung hinsichtlich einer Proposition und gleichzeitig die Wahrheit derselben Proposition erfordert.

Den methodischen Zweifel vollzieht Descartes in drei Schritten, die mit jedem Schritt radikaler werden hinsichtlich seiner Skepsis. Als erstes zweifelt er an der Zuverlässigkeit seiner Sinneswahrnehmung. Seine Sinne haben ihn einmal getäuscht, was im seine Sinne vermittelt haben, hat er fälschlicherweise für wahr gehalten. Darum ist es rational, den Sinnen nicht völlig zu trauen.¹² Ich habe zum Beispiel einen runden Turm gesehen, der sich im Nachhinein als eckiger Turm erwiesen hat. Meine Augen haben mich getäuscht. Darum kann ich meinen Augen nicht trauen.

Im zweiten Schritt geht Descartes soweit zu bezweifeln, ob wir Wach- und Traumzustand überhaupt auseinanderhalten können.¹³ Wir träumen oftmals von Dingen, die nicht wahr sind. Wir bilden im Traum falsche Überzeugungen aus. Wir haben aber auch schon sehr plausible Dinge geträumt, die wir so auch im Wachzustand hätten erleben können. Es ist also nicht möglich, Wachheit und Traum auseinanderzuhalten. Es könnte also sein, dass ich jetzt gerade – ohne es zu merken – etwas träume, das nicht wahr ist. Es könnte zum Beispiel sein, dass ich gar keine Hände habe, oder dass es gar keine Türme gibt, dass ich nur träume, dass es sie gebe. Mit diesem Argument schliesst Descartes eigentlich bereits die Existenz des eigenen Körpers und der Aussenwelt aus. Allerdings existieren für ihn immer noch logische und mathematische Wahrheiten, wie zum Beispiel $2+3=5$. Diese schliesst er dann in einem dritten Schritt aus. Er bedient sich dabei einer so genannten skeptischen Hypothese. Er nimmt an, dass ein böser Dämon uns ständig täuscht und darum auch logische oder mathematische Wahrheiten wie $2+3=5$ falsch sein können.¹⁴

Meiner Ansicht nach ist Descartes Skeptik nur auf den ersten Blick wirklich radikal. So bezweifelt er auch unter der Annahme eines Bösen Dämons, der uns immer täuscht die Gesetze der (zweiwertigen) Logik nicht wirklich, obwohl er das behauptet. Es gibt auch unter dieser Annahme noch ein „Wahr“ und ein „Falsch“, zudem können wir logische Schlüsse ziehen, wie zum Beispiel: „Wenn ein böser Dämon uns ständig

¹² Descartes 1960, 18,15–19,8.

¹³ Descartes 1960, 19,8–20,15.

¹⁴ Cf. Descartes 1960, 22,23.

täuscht, dann können wir uns bezüglich unserer Überzeugungen immer irren.“ Zudem scheint ein induktiver Schluss von einem einzelnen Ereignis (meine Sinne haben mich schon getäuscht) auf eine Art allgemeine Regel (sie täuschen mich ständig) sehr fragwürdig. Wenn ich einen weissen Raben sehe, schliesse ich auch nicht daraus, dass alle Raben weiss sind.

Aus dieser Unvollständigkeit des Zweifels ergibt sich aber ein Problem für Descartes Projekt – selbst wenn man seine skeptischen Hypothesen akzeptiert. Er ist ja auf der Suche nach einem Moment in seinem Zweifel, wo er wieder anfangen kann, Wissen zu rekonstruieren. Er muss dafür wirklich alle Prinzipien, die irgendwie bezweifelbar sind, radikal umstürzen, um an diesen Punkt zu gelangen, wo etwas wirklich unbezweifelbar ist. Das führt ihn aber in einen Konflikt: Wenn er wirklich alles bezweifelt, auch die Logik, fehlt ihm das Werkzeug, mit dem er gedanklich sein unbezweifelbares Wissensgebäude über diesem unbezweifelbaren Fundament aufbauen kann. Ohne Logik ist rationales Denken aber undenkbar. Er kommt dann aus seinem hyperbolischen Zweifel nicht mehr heraus.

Fazit

Alles in Allem erscheint mir der Pyrrhonische Skeptizismus plausibler. Ich denke nicht, dass die mögliche Falschheit einer Überzeugung ein Problem darstellt für unsere Erkenntnis – vielmehr sind es die Probleme hinsichtlich der Rechtfertigung einer Überzeugung. Wenn ich nach Wissen oder Erkenntnis suche, aber nicht sicher sein kann, ob eine Überzeugung wahr ist, so bin ich nicht automatisch gezwungen, ihre Falschheit anzunehmen und deswegen davon auszugehen, dass Überzeugungen und damit Wissen gar nicht möglich sind. Ich bin vielmehr gezwungen, nach Gründen für ihre Rechtfertigung zu suchen. Erst wenn mir das nicht gelingt, bin ich gezwungen, die Existenz von Überzeugungen und damit Wissen in Frage zu stellen. Der Pyrrhonische Skeptizismus erscheint mir darum grundlegender und zwingender in seiner Problematik und ist darum für mich eine plausiblere epistemologische Herausforderung. Ungeachtet dessen, ob ich es nun für plausibel halte, dass *Ataraxie* und damit *Eudaimonie* in einem Leben der Urteilsenthaltung (*Epoché*) bezüglich unserer Überzeugungen liegt.

Literatur

- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg 1960.
- Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt a. M. 2002.
- Gerhard Ernst: *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 2. Auflage. Darmstadt 2010.
- Thomas Grundmann: *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Berlin 2008.