

Tugendhaftigkeit in John Stuart Mills Theorie des guten Lebens

**Von der Fakultät Kulturwissenschaften
der Leuphana Universität Lüneburg zur Erlangung des Grades**

**Doktorin der Philosophie
- Dr. phil. -**

**genehmigte Dissertation von Katharina Graßmay
(geb. Myslowski) geboren in Gdingen/Polen**

Eingereicht am: 04. Mai 2021
Mündliche Verteidigung am: 16. Februar 2022

Erstbetreuer und -gutachter:	Prof. Dr. Michael Schefczyk
Zweitgutachter:	Prof. Dr. Roberto Nigro
Drittgutachter:	Prof. Dr. Thomas Schramme

Veröffentlichungsjahr: 2022
Veröffentlicht im Onlineangebot der Universitätsbibliothek:
<https://pub-data.leuphana.de>

Nicht das Beginnen wird belohnt,
sondern einzig und allein das Durchhalten.
(Katharina von Siena)

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis.....	iv
1. Einleitung.....	1
2. Überblick: Zentrale Debatten zu Mills Werk.....	4
2.1 Vereinbarkeit von Nutzen- und Freiheitsprinzip.....	4
2.2 Akt- oder Regelutilitarismus.....	7
2.3 Naturalistischer Fehlschluss.....	8
2.4 Qualitativer Hedonismus.....	11
2.5 Weitere Perspektiven auf Mills Werk.....	14
3. Zwischenbetrachtung.....	19
4. Mills Theorie des guten Lebens: Lust, Charakter, Glückseligkeit.....	20
4.1 Die <i>Higher Pleasures</i> : Höhere und niedrigere Lust bei Mill.....	20
4.1.1 Die Lust und das Angenehme.....	22
4.1.2 Ein kompetenter Richter – Der erfahrene Mensch.....	25
4.1.3 Lebensstile.....	28
4.1.4 Bezüge zu antikem Gedankengut.....	30
4.1.4.1 Aristoteles Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik.....	32
4.1.4.2 Facetten des aristotelischen Lustbegriffs.....	39
4.1.4.3 Ähnlichkeiten zwischen Aristoteles und Mill.....	44
4.2 Der <i>Confirmed Character</i> : Individualität und Charakter bei Mill.....	47
4.2.1 Selbstentwicklung.....	47
4.2.2 Tugendhaftigkeit.....	57
4.2.2.1 Tugendtheorien und Utilitarismus.....	61
4.2.2.2 Perfektionismus.....	66
4.2.3 Die zweite Natur: Zum tugendhaften Richter werden.....	72
4.3 <i>Happiness</i> : Glückselig werden nach Mill.....	79
4.3.1 EUDAIMONIA bei Aristoteles.....	79
4.3.2 Glückseligkeit laut Mill.....	84
4.3.3 Mills Lebenskunstphilosophie – Die <i>Art of Life</i>	92
5. Fazit.....	100
6. Literaturverzeichnis.....	106

Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis

Abkürzungen

<i>EE</i>	Eudemische Ethik
<i>EN</i>	Ethica Nicomachea/ Nikomachische Ethik
<i>GHP</i>	Greatest Happiness Principle
kiO	kursiv im Original
k. v. d. Verf.in	kursiv von der Verfasserin
<i>OL</i>	Mills „On Liberty“
<i>UT</i>	Mills „Utilitarianism“
<i>Logic</i>	Mills „A System of Logic“

Abbildungen

Abbildung 1	John Stuart Mill (S. 105)
-------------	---------------------------

1. Einleitung

Im Jahre 1781 begegnet Mills geistigem Vater – Jeremy Bentham – der Begriff „Utilitarismus“ erstmals im Traum.¹ Unklar ist, ob die beiden Utilitaristen bei der Ausformulierung ihrer Ideen rund um das „größte Glück der größten Zahl“ vermutet haben, dass sie eine moralische Denkschule konsolidieren, die noch im 21. Jahrhundert stetig analysiert und weiterentwickelt wird. Der Utilitarismus ist zweifelsohne eine der virulentesten Formen des Konsequentialismus. Die Mill'sche Theorie wiederum – so die These der vorliegenden Arbeit – ist weitaus mehr: Sie ist eine Theorie des guten Lebens, die durch die Wertschätzung der Tugendhaftigkeit die Lust und Moral eint und befriedet. Als solche ist sie als Nachfahrin antiker, oder als Vorläuferin moderner Lebenskunsttheorien zu sehen.

Mills Gedanken und Schriften entstehen in einer Zeit, in der die Mehrzahl der Einwohnerinnen und Einwohner Großbritanniens Analphabeten sind; lediglich bei einer Minderheit besitzender männlicher Bürger greift das Wahlrecht; bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es Frauen jedweder Schicht in der Regel unmöglich Eigentum zu besitzen. Das viktorianische Zeitalter ab 1837 ist aber auch eine Zeit intensiver Reformpolitik (z.B. im Wahlrecht oder bei der Erziehungsgesetzgebung) und des wirtschaftlichen, technischen und naturwissenschaftlich-medizinischen Fortschritts. Er äußert sich in der Anhebung der Hygienestandards in Städten oder in der Bereitstellung unentgeltlicher Schulbildung für die Kinder mittelloser Eltern. Mill profiliert sich in dieser turbulenten Zeit als Ökonom, Reformpolitiker, Zeitungsverleger, Feminist und nicht zuletzt als „philosophical radical“.

Ideen- und geistesgeschichtlich folgt Mill auf seinen Lehrer Bentham, dessen Utilitarismus sich vom Gedankengut der religiös durchdrungenen anglikanischen „Utilitaristen“ distanziert. Kant ist gerade gestorben, als Mill zur Welt kommt (1806); mit Wilhelm von Humboldt (geb. 1767) und Friedrich Nietzsche (geb. 1844) teilt Mill einige gemeinsame Jahrzehnte auf Erden. Zu Mills Lebzeiten gilt *A System of Logic* (1843) als sein wichtigstes Werk; heute ist er vor allem als Verfasser von *On Liberty* (1859), seiner Freiheitslehre, und *Utilitarianism* (1861), der Ausformulierung seiner Auffassung des Utilitarismus, bekannt. Dieser Utilitarismus ist eine Weiterentwicklung der utilitaristischen Lehre, wie sie Bentham und sein Vater James Mill formulierten und an ihn weitergaben; gleichzeitig ist es für Mill ein Ort der Richtigstellung und Verteidigung des utilitaristischen „Glaubensbekenntnisses“ („creed“²), sowie eine Emanzipation von Vater James Mill und Mentor Bentham. Mill ist Empiriker und übernimmt von seinen Lehrern das hedonistische Grundverständnis zu Handlungsmotivation und Glück: Er beobachtet, dass der Mensch allerorten nach seinem Glück strebt; das Glück wiederum, der Nutzen (engl. „utility“), ergibt sich aus der Menge der Lust, die er oder sie erfährt. Zu handeln gilt es daher so, dass gesamtgesellschaftlich betrachtet die größtmögliche Glücksmenge zustande kommt. Diese generische Formel übernimmt Mill, führt sie aus und füllt sie mit

¹ vgl. Crimmins, James E.: Bentham and Utilitarianism in the Early Nineteenth Century, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press), 2014, S. 38.

² zit. Mill, John Stuart (2006): *The Collected Works of John Stuart Mill* (hrsg. von J. M. Robson) (*Utilitarianism*), Toronto (University of Toronto Press), S. 210.

Leben: Konfrontiert mit Angriffen auf die Lust als Basis von bzw. Definition des Glücks (wie sie schon Aristoteles abwehren musste), entwickelt Mill ein differenziertes Lustverständnis, das wiederum Rückwirkungen auf seine Auffassung von Glück hat. Er arbeitet seine Freiheitslehre ein, leitet den Wert von Gerechtigkeit utilitaristisch her und ergänzt seine Ausführungen durch eine substantielle Theorie der Menschennatur; diese hatte er bei Bentham vermisst.³

Die Millforschung nimmt sich seitdem unterschiedlichster Schwerpunkte und Fragen an, die aufgrund ihrer Vielfältigkeit an dieser Stelle nur selektiv genannt werden können: Untersucht wird beispielsweise die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Differenzierung von Lust im qualitativen Hedonismus (u.a. West (1976), Gibbs (1986), Long (1992), Brink (1986, 1992), Riley (2003)); des Weiteren die potentiellen Inkonsistenzen in Mills Theorie, wie etwa die Vereinbarkeit von Freiheits- und Nutzenprinzip (u.a. Raphael (1955), Schefczyk (2011)); darüber hinaus das Selbstentwicklungs- und Individualitätsnarrativ (u.a. Harris (1956), Robson (1986), Ladenson (1987), Habibi (2001)); daraus hervorgehend die perfektionistischen Elemente bei Mill (z.B. Donatelli (2006), Brudney (2008), Henning (2009)), sowie die Spuren antiken Gedankenguts (Forschner (1998), Singer (2000), Nussbaum (2004)); Urmson (1953) interpretiert Mill erstmals als Regelutilitaristen und nicht, wie verbreitet, als Aktutilitaristen; Crisp (1992, 1996), Donner (2011) und Driver (2015) weisen auf die wichtige Rolle von Tugend bei Mill hin. Berlin (2002) wiederum deutet Mills Freiheitskonzept als negative Freiheit, entgegen der Interpretationen von beispielsweise Riley (2015) und Schramme (2015).

Als Forschungslücke, die bisher weniger Aufmerksamkeit erhalten hat, gilt Mills *Art of Life*. Jüngst ist diesem Desiderat durch Beiträge z.B. von Kitcher und Donner in Eggleston et al. (2011) beigegeben worden und auch die vorliegende Arbeit nimmt sich dieses vernachlässigten Themas an, indem sie die folgende Forschungsfrage stellt: Welche Bedeutung hat die *Art of Life* im Kontext von Mills weitläufigem Werk? Lassen sich Mills Schriften als hedonistische Theorie des guten Lebens im Sinne einer (antiken) Lebenskunst verstehen? Im Folgenden soll die These plausibilisiert werden, dass Mill eine Theorie des guten Lebens entwirft, die ein perfektionistisches Verständnis der menschlichen Entwicklungsfähigkeit zugrunde legt und auf einem vielschichtigen Lustbegriff basiert; sie kreist um Tugend und Tugendhaftigkeit als Charakterideal, das die eigene mit der kollektiven Glückseligkeit harmoniert.

Die Arbeit nimmt sich nach einem fundierenden und einleitenden Überblick zur Debattenlagen um Mill (Kapitel 2) im dreigeteilten Hauptteil den Topoi Lust (Kapitel 4.1), Charakter (Kapitel 4.2) und Glückseligkeit (Kapitel 4.3) an. Zur Herleitung und Begründung der These wird methodisch auf Aristoteles als Vergleichsfolie zurückgegriffen: Die Darlegungen der aristotelischen Lust- (Kapitel 4.1.4.1/4.1.4.2) und Glückseligkeitskonzeption (Kapitel 4.3.1) in der *Eudemischen (EE)* und *Nikomachischen Ethik (EN)* dienen dazu, die Komplexität der Mill'schen Konzeptionen von Lust, Tugendhaftigkeit und Charakter sowie Glückseligkeit sichtbar zu machen. Der Schwerpunkt der Textauslegung bei Mill liegt auf *On Liberty (OL)* und *Utilitarianism (UT)*. Der Vergleich ermöglicht

³ vgl. Mill (2006) (*Bentham; Remarks on Bentham's Philosophy*).

es gleichsam strukturelle Ähnlichkeiten mit antiken Theorien auszumachen, die die These von Mill als Theoretiker des guten Lebens erhärten.

In einem ersten Schritt wird die Differenzierung der Lüste untersucht, ebenso die Rolle „kompetenter Richter“ sowie die Konsequenzen, die daraus für Mills propagierten Utilitarismus entstehen (Kapitel 4.1/4.1.1). Dem Blick auf Lebensstile (Kapitel 4.1.3), die bei Mill zu einer (moralisch) bewertbaren Ebene werden, folgt die Untersuchung der Selbstentwicklung (Kapitel 4.2.1) und der Tugendhaftigkeit (Kapitel 4.2.2) in seinen Schriften. Damit einher geht die Offenlegung und Analyse perfektionistischer (Kapitel 4.2.2.2) und tugendtheoretischer Elemente, sowie ein cursorischer Blick in Richtung gegenwärtiger hybrider Moraltheorien, die utilitaristische mit tugendethischen bzw. tugendtheoretischen Elementen verschränken (Kapitel 4.2.2.1). Im dritten und letzten Teil zur Glückseligkeit (Kapitel 4.3) fließen alle erarbeiteten Ergebnisse – dieses Mal im Rückgriff auf Aristoteles’ Eudaimonismus – in eine Glücks- und Werttheorie bei Mill zusammen. Das moralische Handeln wird innerhalb der identifizierten umfassenden Lebenskunstphilosophie verortbar.

Der Erkenntnisanspruch der Arbeit im Kontext der Millforschung besteht darin die Forschungslücke zur *Art of Life* weiter zu schließen und die Sichtbarkeit antiker, z.B. perfektionistischer und tugendtheoretischer Theorieelemente bei Mill zu steigern. Dies geschieht, um die konzeptionelle Tiefe und das eigenständige Wesen seines Utilitarismus zu veranschaulichen. Darüber hinaus wird mit der Ausarbeitung der These Mill als Exemplar eines eklektischen Denkers vorgestellt: Der theoretische Ausbau seines utilitaristischen Fundaments erlaubt Rückschlüsse auf die Potentiale dieser konsequentialistischen Strömung, „fremde“ Theorieelemente zu integrieren. Damit würde der Utilitarismus noch widerstandsfähiger und „intuitiver“. Wenn auch die politischen und epistemologischen Inhalte von Mills Schriften im Rahmen der vorliegenden Arbeit aus Platzgründen nicht berücksichtigt werden und sein mögliches Verdienst am Neoaristotelismus andernorts untersucht werden muss, so leisten die Ausführungen wiederum einen Beitrag Moraltheorie hybrider und substantieller zu denken, ohne dabei den säkularen Boden zu verlassen. Eine erfolgreiche Erörterung der These von Mill als Theoretiker des lustvoll tugendhaften guten Lebens positioniert Mill als „neoantiken“ Vertreter einer personenzentrierten, sozialpsychologisch reichhaltigen Moralphilosophie. Im selben Zug veranschaulicht sie die durch Elizabeth Anscombe und einige ihrer Zeitgenossinnen und Zeitgenossen⁴ formulierte drängende Notwendigkeit umfassende Theorien zu formulieren, die Moral mutig lebensnah, vielschichtig und undogmatisch denken. Mill – bzw. die Mills⁵ – tun dies.

⁴ vgl. Kapitel 4.2.2.

⁵ Einige Interpreten Mills vermuten, dass Teile seines Schaffens in enger Zusammenarbeit mit seiner Frau Harriet Taylor Mill entstanden sind (vgl. z.B. Narewski, Ringo: John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill. Leben und Werk. Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften), 2008).

2. Überblick: Zentrale Debatten zu Mills Werk

Mills Denken und seine Schriften gaben bereits zu seinen Lebzeiten Anlass zu politischen, philosophischen und gesellschaftlichen Debatten.⁶ Dies ist einerseits der regen Diskussionskultur des viktorianischen Zeitalters geschuldet; andererseits ist der Umstand auf Mills breitenwirksames Publizieren in populären Medien zurückzuführen (z.B. in der Zeitung *Examiner*). Nicht zuletzt seine politische Rolle als Abgeordneter im britischen Parlament bezeugt die Authentizität der Reformbestrebungen Mills. So schreibt er in seinem frühen Essay *Civilization* (1836):

„There are now in this country, we may say, but two modes left in which an individual mind can hope to produce much direct effect upon the minds and destinies of his countrymen generally; as a member of parliament, or an editor of a London newspaper.“⁷

Mills intensive private Korrespondenz gibt zusätzlich Auskunft über seine wortgewandte Beteiligung am Zeitgeschehen.⁸ Inhaltlich deckt sein Interesse eine Vielzahl an Themen ab, die von philosophischen Fragestellungen, über Ausführungen zur neuen Disziplin der Psychologie bis hin zu klassisch politischen Themen wie der britischen Kolonialisierung Indiens oder der Reform der Armengesetze 1834 in England reichen.⁹

Seit Mitte der 1950er Jahre thematisieren einige zeitgenössische Debatten zu Mills Werk verstärkt potentielle Inkonsistenzen zwischen seinen Äußerungen und Thesen und die Inkohärenz einiger seiner zahlreichen Schriften; dies geschieht sowohl auf revisionistische, als auch nicht-revisionistische Weise. Mit dem Ziel, die in der vorliegenden Arbeit vorgebrachten Thesen zur Tugendhaftigkeit und ihrer Bedeutung in Mills Theorie des guten Lebens bestmöglich zu kontextualisieren, werden im Folgenden die hierzu relevanten Debatten in der notwendigen Kürze skizziert.

2.1 Vereinbarkeit von Nutzen- und Freiheitsprinzip

Zwei von Mills stark rezipierten und intensiv debattierten Schriften – *On Liberty* (1859) und *Utilitarianism* (1861) – stehen in der Kritik Kernthesen zu vertreten, die einander im Grundsatz widersprechen. In *On Liberty* (OL), der Schrift, der Mill seinen Ruf als „founder of modern liberalism“¹⁰ verdankt, definiert er einen Bereich der Untastbarkeit des Individuums: „{T}he only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.“¹¹ Dieses *Harm Principle* ist die Grundlage von Mills Verständnis von Freiheit; es gewährt nur in jenen Fällen Eingriffe in die Privatsphäre des Menschen und Sanktionen seitens des Staates, in denen eine ernsthafte Schädigung weiterer Individuen oder des

⁶ vgl. z.B. Mill (2006) (*Public and Parliamentary Speeches 1+2*).

⁷ zit. Mill (2006) (*Civilization*), S. 135.

⁸ vgl. Mill (2006) (*The Earlier Letters 1812-1848, The Later Letters 1849-1873*).

⁹ bsw. Mill (2006) (*Writings on India; Remarks on Bentham's Philosophy; Bain's Psychology*).

¹⁰ zit. Berlin, Isaiah: John Stuart Mill and the Ends of Life, in: Hardy, Henry (Hrsg.): *Liberty*. Oxford (Oxford University Press), 2002, S. 218.

¹¹ zit. Mill (2006) (*On Liberty*), S. 223.

Staates – verstanden als „perceptible hurt“¹² – abgewendet werden muss. Alle anderen Aktivitäten und Gedanken, auch jene, die dem Wohl des Handelnden selbst schaden, gehören einer Kategorie an, die Mill als „self-regarding sphere“ fasst und sind zulässig: „In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.“¹³ Mill begründet die Wichtigkeit dieses Freiheitsprinzips vordergründig mit dessen zentralen Rolle als Wegbereiter individueller, experimenteller Lebensformen und gesamtgesellschaftlicher Entwicklungsprozesse. Die so gewährleistete liberale Handlungs- und Diskussionskultur wiederum schafft die laut Mill notwendigen Bedingungen für Zufriedenheit, Glück und Fortschritt auf individueller und kollektiver Ebene.

In *Utilitarianism* (UT) hingegen etabliert Mill ein Nutzenprinzip als Kriterium richtigen und falschen Handelns. Es besagt, dass die Richtigkeit einer Handlung, Regel oder anderen Einheit daran gemessen wird, inwieweit diese für das jeweilige Individuum und die Gesellschaft von Nutzen ist. Nutzen ist hierbei als individuelles und aggregiertes Glück definiert, das sich als positive Empfindung niederschlägt, sodass das Nutzenprinzip auch als *Greatest Happiness Principle* bezeichnet wird:

„The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness.“¹⁴

Konventionell und wörtlich interpretiert impliziert die im Nutzenprinzip formulierte *Proportionality Doctrine* zweierlei: einen Imperativ zur Maximierung des Glücks (im Gegensatz zu seiner bloßen Vermehrung), sowie eine Einzelfallabwägung. Das Individuum ist demnach angehalten stets den Weg der maximalen Nutzenförderung zu gehen und jede Handlung einzeln hinsichtlich ihres Nutzens zu bewerten. Die Gültigkeit des Nutzenprinzips begründet Mill unter anderem damit, dass jeder Mensch DE FACTO nach Lust und der Vermeidung von Schmerz und folglich nach Glück strebe.¹⁵

In der Auslegung der Mill'schen Schriften wird seit jeher auf die Spannung zwischen dem Freiheits- und dem Nutzenprinzip hingewiesen. Aus der hieraus

¹² vgl. Riley, Jonathan: *The Right to Liberty*, in: Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas (Hrsg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*. Berlin/Boston (De Gruyter), 2015 (Reihe: *Klassiker Auslegen*, Bd. 47), S. 14.

¹³ zit. Mill (2006) (OL), S. 224.

Mill ist sich der Unmöglichkeit einer eindeutigen Trennung von selbstbezüglichen und Andere betreffenden Handlungen bewusst und schreibt hierzu: “The distinction here pointed out between the part of a person’s life which concerns only himself, and that which concerns others, many persons will refuse to admit. How {it may be asked} can any part of the conduct of a member of society be a matter of indifference to the other members? No person is an entirely isolated being; {...}. I fully admit that the mischief which a person does to himself may seriously affect {...} those nearly connected with him, and in a minor degree, society at large. When, by conduct of this sort, a person is led to violate a distinct and assignable obligation to any other person or persons, the case is taken out of the self-regarding class, and becomes amenable to moral disapprobation in the proper sense of the term.“ (zit. Mill (2006) (OL), 280f.).

¹⁴ zit. Mill (2006) (*Utilitarianism*), S. 210.

¹⁵ vgl. Mill (2006) (UT), S. 234.

erwachsenen Debatte hat sich ein kompatibilistisches und ein inkompatibilistisches Verständnis der beiden Prinzipien kristallisiert.¹⁶ Die kompatibilistische Interpretation erkennt keine Inkonsistenz der besagten Prinzipien, während die inkompatibilistische Lesart das Nutzen- und Freiheitsprinzip als in einer Theorie miteinander unvereinbar darstellt. Die Auffassung von der Unvereinbarkeit beider Prinzipien stützt sich auf das Argument, dass es keine Regel und kein Recht geben kann, das unumstößlich und von der Nutzenevaluation ausgeschlossen ist (wie laut Mill offenbar das Freiheitsprinzip), sofern jede Handlung nach Ihrem Beitrag zur Glückssumme als mehr oder weniger geboten bewertet werden muss. Auch das Freiheitsprinzip müsse dem Nutzenprinzip als oberstem Prinzip zufolge in jedem gegebenen Fall hinsichtlich seiner glücksfördernden oder -mindernden Konsequenzen bewertet werden.

Die kompatibilistische Verteidigung weist auf die Ungenauigkeit in der Handhabung der unterschiedlichen Prinzipienebenen der Theorie hin. So moniert etwa Robert Haraldsson: „The history of utilitarianism is plagued by a tendency to overlook secondary, middle, or intermediate principles and rely exclusively on a first principle in moral reasoning.“¹⁷ Demnach befänden sich das Nutzen- und das Freiheitsprinzip nicht auf derselben Argumentationsebene und konfliktierten aus diesem Grund auch nicht. Während das Nutzenprinzip ein Primärprinzip ist, das in seiner rechtfertigenden Rolle für die Moral nicht selbst Teil dieser Moral ist, so stellt das Freiheitsprinzip ein Sekundärprinzip dar.¹⁸ Die Sekundärprinzipien verfügen im alltäglichen Geschehen und im Regelfall über Gültigkeit; lediglich im Fall konfliktierender Sekundärprinzipien (z.B. Freiheit versus Gerechtigkeit) sei das Nutzenprinzip zu Rate zu ziehen. Diese Lesart erlaubt die Koexistenz eines obersten Nutzenprinzips neben weiteren Prinzipien wie beispielsweise der Meinungsfreiheit¹⁹ und kann textlich als Mills Standpunkt nachvollzogen werden, wenn er schreibt:

„It is a strange notion that the acknowledgment of a first principle is inconsistent with the admission of secondary ones. {...} We must remember that only in these cases of conflict between secondary principles is it requisite that first principles should be appealed to.“²⁰

Eine weitere Ungenauigkeit in der Analyse der beiden Schriften wird für die Spannungen zwischen Nutzenprinzip und ergänzenden Prinzipien wie z.B. dem Freiheitsanspruch verantwortlich gemacht. So ist der Geltungsbereich des Nutzenprinzips möglicherweise beschränkt. Verstanden als Methode zur Bestimmung *moralisch* richtigen und falschen Handelns, könnte das Nutzenprinzip außerhalb eines abgesteckten Bereichs der Moral möglicherweise nicht obligatorisch sein (vgl. Kapitel 4.3.3). Mill unterscheidet moralische, prudentielle, sowie ästhetische Lebensbereiche und Wirkungszusammenhänge.²¹ Einer Inter-

¹⁶ vgl. Schefczyk, Michael: Das John-Stuart-Mill-Problem, in: Höntzsch, Frauke (Hrsg.): John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff. Stuttgart (Steiner), 2011, S. 28.

¹⁷ zit. Haraldsson, Robert H.: Taking it to Heart, in: Eggleston et al. (2011), S. 218.

¹⁸ vgl. Schefczyk (2011), S. 34f.

¹⁹ vgl. z.B. Sen, Amartya: Reason, Freedom and Well-Being, in: *Utilitas*, Vol. 18, Issue 1 (März), 2008, S. 83, oder auch: Gaus, Gerald: The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill, in: *Ethics*, Vol. 92, No. 1 (Oktober), 1981.

²⁰ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 224-226.

²¹ vgl. Mill (2006) (*A System of Logic Ratiocinative and Inductive*), S. 949.

pretationstradition zufolge unterliegt das Handeln im prudentiellen und ästhetischen Bereich nicht dem Diktum des Nutzenvergleichs und der Nutzenmaximierung allein.²² Lediglich jene nicht-selbstbezüglichen Handlungen, die gegebenenfalls durch den Staat unterbunden und sanktioniert werden können, fallen laut dieser Lesart vollumfänglich unter das Nutzenprinzip.

Diese Interpretation schwächt im selben Zug eine geläufige Utilitarismuskritik, wonach die Anwendung des Nutzenprinzips die handelnde Person überfordere, da sie ihr stets das anspruchsvolle Abwägen der Handlungskonsequenzen aufbürde. Mit Verweis auf die im Regelfall geltenden Sekundärprinzipien sagt Mill hierzu:

„{D}efenders of utility often find themselves called upon to reply to such objections as this – that there is not time, previous to action, for calculating and weighing the effects of any line of conduct on the general happiness. This is exactly as if any one were to say that it is impossible to guide our conduct by Christianity, because there is not time, on every occasion on which anything has to be done, to read through the Old and New Testaments.“²³

Die Beschränkung der utilitaristischen Entscheidungsprozedur auf ausschließlich moralische Gebiete mindert die Zahl der Fälle, in denen streng abgewogen werden muss; die im Regelfall greifenden erprobten Sekundärprinzipien vereinfachen, wie oben erläutert, zudem das Handeln in alltäglichen unkritischen Situationen. Die Möglichkeit einer Harmonisierung von Nutzen- und Freiheitsprinzip ist bei Mill daher textlich und konzeptionell gegeben.

2.2 Akt- oder Regelutilitarismus

In der Vereinbarkeitsdebatte um Nutzen- und Freiheitsprinzip ist eine weitere Debatte um eine Frage struktureller Natur bereits angeklungen, nämlich jene, ob Mill – mit moderner Terminologie – als Akt- oder als Regelutilitarist zu bezeichnen ist. Mills Wortlaut im zweiten Kapitel von *UT* erlaubt die Deutung, der Handelnde habe Einzelfallabwägungen mit dem Ziel maximaler Glücksvermehrung zu vollführen.²⁴ Im Rahmen dieser klassischen Lesart wird jede einzelne Handlung hinsichtlich ihrer glücksfördernden, also moralisch wertvollen Konsequenzen bewertet. Die alternative regelutilitaristische Interpretation lokalisiert das Abwägen der Konsequenzen auf der Regelebene, z.B. der Rechteebene. Einzelhandlungen werden zu Handlungstypen zusammengefasst und „rules of thumb“ geschaffen, um das Handeln in gängigen Situationen zu vereinfachen. In Mills Fall wurde diese Deutung v.a. durch J. O. Urmson popularisiert; er verweist unter anderem auf Mills Gebrauch des Wortes „Tendenz“ im Rahmen des *Greatest Happiness Principle*.²⁵ Hiernach können nur Handlungsmengen, wie sie z.B. bei der Befolgung einer Regel entstehen, Tendenzen

²² „Prudent action is not right action, even if it maximizes utility; and self-destructive action is not wrong action, even if there is an available alternative with better consequences.“ (zit. Jacobson (2008), S. 189; vgl. Urmson (1953), S. 37).

²³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 224.

²⁴ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 210.

Zu den Vertretern aktutilitaristischer Interpretationen bei Mill zählen z.B. Roger Crisp (1997) und David Brink (2013).

²⁵ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 210.

haben; eine Einzelfallabwägung ergebe hinsichtlich ihrer Tendenz wenig Sinn.²⁶ Mills eigene Worte machen diese Position glaubhaft, wenn er schreibt:

„Being made for the most numerous cases, or for those of most ordinary occurrence, {rules of conduct} point out the manner in which it will be least perilous to act, where time or means do not exist for analysing the actual circumstances of the case, or where we cannot trust our judgment in estimating them.“²⁷

Eine weitere Deutungstradition weist Mill weder gänzlich der einen noch der anderen Schule zu. Der „sophisticated type of utilitarianism“²⁸, den Mill demnach vertritt, sei weder ein strenger Akt-, noch ein strenger Regelutilitarismus, sondern vereine beide Elemente in einem breit gefassten, utilitaristischen System.²⁹ Darin gäbe es sowohl Raum für die Einhaltung von Regeln analog zu Sekundärprinzipien, als auch für Einzelfallentscheidungen,³⁰ z.B. im Fall von Ausnahmen und Konflikten. Auch all jene Positionen schwächen die aktutilitaristische Deutung, die bei Mill einen Fokus auf Lebensformen, -stile und -experimente setzen. Sofern gesamte Lebensstile eines Menschen stimmig hinsichtlich ihres Wertes beurteilt werden können, ist fraglich, ob das Nutzenprinzip korrekte Anwendung findet, sofern es ausschließlich und streng maximierend auf einzelne Akte angewendet wird (vgl. Kapitel 4.1.3 und 4.3).³¹

2.3 Naturalistischer Fehlschluss

Bei der Begründung des *Greatest Happiness Principle* wird Mill zweier Fehlschlüsse bezichtigt. Bei der Beweisführung der Richtigkeit seiner These, dass das Glück das einzige Ziel ist, wonach der Mensch strebt, werden ihm die „fallacy of equivocation“ und die „fallacy of composition“ vorgeworfen.³² Der erste Fehlschluss betrifft die Lust; als Medium des Glücks ist sie in Mills Theorie das einzige intrinsisch wertvolle und erstrebenswerte Gut. Mills Begründung für die prominente Rolle und den Wert der Lust in seiner Theorie wird von einigen Interpreten als Paradebeispiel des naturalistischen Fehlschlusses betrachtet. Mill argumentiert: „I apprehend, the sole evidence it is possible to

²⁶ vgl. Urmson (1953), S. 37; vgl. Kilkku, Ville: The Significance of Tendencies and Intentions in the Moral Philosophy of John Stuart Mill, in: *Utilitas*, Vol. 16, No. 1 (März), 2001, S. 86-88.

²⁷ zit. Mill (2006) (*A System of Logic Ratiocinative and Inductive*), S. 946

²⁸ vgl. Copp, David: The Iterated-Utilitarianism of John Stuart Mill, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, 1979, S. 76.

²⁹ vgl. Jacobson, Daniel: John Stuart Mill and the Diversity of Utilitarianism, in: *Philosophers' Imprint*, Vol. 3, No. 2 (Juni), 2003, S. 9.; vgl. Brink (1992), S. 69.

³⁰ vgl. Donner, Wendy: Mill's Utilitarianism, in: Skorupski, John (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge (Cambridge University Press), 1998, S. 279-281.

³¹ Moderne Strömungen im Konsequentialismus wie der „global utilitarianism“ stellen die Notwendigkeit einer bestimmten Evaluationsebene (Handlung, Regel, Charakter etc.) grundsätzlich in Frage (vgl. Driver, Julia: Global Utilitarianism, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press), 2014, S. 170). Eine Anwendung dieses Ansatzes auf Mills Theorien erscheint aussichtsreich.

³² vgl. Wilson, Fred: Mill's 'Proof' of Utility and the Composition of Causes, in: *Journal of Business Ethics*, Vol. 2, No. 2 (November), 1983, S. 139.

produce that anything is desirable, is that people do actually desire it.“³³ Mill scheint hier zu behaupten, dass der Umstand, dass Personen eine Sache wünschen, der Beweis dafür ist, dass diese Sache auch im normativen Sinne erstrebenswert ist; die Beobachtung, dass der Mensch das Glück tatsächlich wünscht, sei – so argumentiere laut dieser Lesart Mill – der Beweis, dass das Glück wertvoll und moralisch geboten sei. Seit David Hume und später G. E. Moore gilt eine Beweisführung jedoch als ungültig, wenn dabei aus etwas Deskriptivem eine normative Aussage geschlussfolgert wird.³⁴ Mill selbst weist in *UT* darauf hin, unter der Prämisse zu argumentiert, dass sich grundlegende erste Prinzipien, wie das *Utility Principle*, ohnehin jenseits des Beweisbaren befinden.³⁵ Zwar lassen sich Begründungsversuche unternehmen; logisch schlüssigen und einwandfreien Beweisen gleichen diese aber nicht.

Mills Verteidiger weisen außerdem auf die Unwahrscheinlichkeit hin, dass einem in der philosophischen Theoriegeschichte umfangreich geschulten Denker wie Mill ein so grundlegender Fehler, wie jener des naturalistischen Fehlschlusses, unterlaufen sein soll. Sie bieten alternative Lesarten der besagten Passage an, so etwa Fred Wilson, der sie folgendermaßen deutet:

„Mill is *not* saying that something’s being desired is sufficient to prove that it is desirable. All he asserts is that something’s being desired is *necessary* to prove it is desirable.“³⁶

Diese Lesart des Beweises des *Utility Principle* besagt also, dass das tatsächliche Gewünschtwerden einer Sache eine notwendige, aber keineswegs eine hinreichende Bedingung dafür ist, dass jene Sache den Status des normativ Wünschenswerten beanspruchen kann. Auch ist begrifflich kein Zusammenhang zwischen wünschenswert und gewünscht herstellbar. Folgt man diesen Interpretationen, so ist die Aussagekraft des Mill’schen „Beweises“ soweit herabgestuft, dass ein naturalistischer Fehlschluss nicht nachweisbar ist.

Eine weitere Möglichkeit den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses gegen Mill zu schwächen, besteht darin auf den „adaptiven“ Naturalismus hinzuweisen, der seinem Denken zugrunde liegt. Als Empirist grenzt Mill sich von den intuitionistischen Denkern seiner Zeit ab. Sein positivistischer, naturalistischer Standpunkt duldet keine spekulative Argumentation. Mill vertritt jedoch keineswegs eine fatalistische Position hinsichtlich der Lustprofile und Veranlagungen des Menschen. Seinem Verständnis der Menschennatur zufolge sollte sich das „hedonic profile“ eines Individuums kontinuierlich weiterentwickeln, sowohl passiv durch das Voranschreiten der Zeit und die damit einhergehenden, gesellschaftlichen Veränderungen, als auch aktiv durch die eigene individuelle Lebensgestaltung.³⁷ Konkret bedeutet dies, dass sich im Laufe des Le-

³³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 234.

³⁴ vgl. Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Oxford (Clarendon Press), 1990; vgl. Moore, G. E.: *Principia Ethica*. Cambridge (Cambridge University Press), 1993.

³⁵ „Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof.“ (zit. Mill (2006) (*UT*), S. 207), vgl. auch: Raphael, D. Daiches: *Fallacies in and about Mill’s Utilitarianism*, in: *Philosophy*, Vol. 30, No. 115 (Oktober), 1955, S. 346.

³⁶ zit. Wilson (1983), S. 140 (kiO).

³⁷ zit./vgl. Millgram, Elijah: *Mill’s Incubus*, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), 2011, S. 176.

bens zwingend ändern wird, was der Mensch als lustvoll empfindet. Der je vorherrschende Zustand der Natur und die aus ihm resultierenden Wünsche und Bedürfnisse sind als Ausgangspunkt der (moralischen) Bewertung des menschlichen Handelns somit eine nur tentative Grundlage. Sie bewahrt ihre Gültigkeit als punktuelle Bewertungsgrundlage von Nutzensummen, kann aber keine erschöpfende und finale Aussage über Objekte der Lust leisten.³⁸ Die Theorien der „*Associationist School*“, denen sich James und John Stuart Mill verpflichtet fühlten, bilden die Grundlage für die Thesen zu den „adaptive desires“³⁹. Der Assoziationismus erklärt das adaptive Element in den Lustprofilen der Menschen. So ist die Intellektualisierung und Sublimierung der Lustprofile im Sinne der Herausbildung der erstrebenswerten *Higher Pleasures* zu erklären. Aber auch Prozesse, die laut Mill dem Glück abträglich sind, wie etwa die Entwicklung eines „falschen Bewusstseins“, lassen sich mit dem Assoziationismus erklären.⁴⁰ Die Wandelbarkeit der Lüste weist darauf hin, dass sie allein keine verlässliche Referenz für Glück und Wohlergehen sind.⁴¹ Mill schreibt außerdem: „Conformity to nature, has no connection whatever with right and wrong. The idea can never be fitly introduced into ethical discussions at all {...}.“⁴² Zieht man Mills weiterführende lobende Aussagen zur Selbstentwicklung und zur Tugendhaftigkeit hinzu, kann sogar die These aufgestellt werden, dass Mills Werttheorie geradezu gegenläufig zum naturalistischen Fehlschluss steht. Sie hinterfragt gegebene Lustprofile, treibt zur Wandlung an und spricht dem Natürlichen und natürlich Gegebenen nicht zwingend moralischen Wert zu.

Im zweiten, klassischen Vorwurf, der „fallacy of composition“, geraten einige von Mills Schlussfolgerungen aus dem zweiten Kapitel von *UT* in die Kritik; darin scheint er zu behaupten, dass, ausgehend von der Annahme, dass das eigene Glück ein für das Individuum erstrebenswertes Gut sei, auch geschlussfolgert werden könne, dass das Glück *aller* (für das Individuum) ein erstrebenswertes Gut ist:

„I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned.“⁴³

³⁸ vgl. Berlin (2002), S. 227; vgl. auch: Priestley, F. E. L.: „Introduction“, zu: „*Essays on Ethics, Religion and Society*“, in: Mill (2006), S. xlii.

³⁹ vgl. Sugden, Robert: What we Desire, what we have Reason to Desire, whatever we might Desire: Mill and Sen on the Value of Opportunity, in: *Utilitas*, Vol. 18, No. 1 (März), 2006, S. 42f.

⁴⁰ vgl. Sugden (2006), S. 42f.

Der Terminus „false consciousness“ findet verstärkt in der Marxistischen Theorie Verwendung; die nicht wahrgenommene Disparität der Wünsche der Arbeiter- und herrschenden Klasse werden in diesem Kontext als Resultat eines „falschen Bewusstseins“ seitens der Arbeiterklasse erklärt. Der Begriff selbst geht auf György Lucács zurück (vgl. Lucács, György: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin (Malik), 1923).

⁴¹ vgl. Sugden (2006), S. 34.

⁴² zit. Mill (2006) (*Nature*), S. 400.

⁴³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 213; vgl. ebd., S. 218, sowie S. 234.

Kritische Interpreten dieser Position weisen darauf hin, dass das Glück aller (und die dazu notwendigen Handlungen) nicht (ohne Zutun) mit den individuellen Glücksauffassungen und Lustprofilen kongruiert. Die Schlussfolgerung vom individuellen auf das gesellschaftliche Wohl sei unzulässig und vor dem Hintergrund einer ausgewiesenen hedonistischen Prämisse schlicht falsch. Das größte Glück der größten Zahl, wie es im *Greatest Happiness Principle* festgehalten ist, soll im klassischen hedonistischen Verständnis durch die Addition individueller Glückssummen erreicht und errechnet werden und könne, so die Kritik des Fehlschluss-Arguments, nicht durch die pauschale Identifikation des Einzelnen mit der Gemeinschaft erfolgen.

Eine wohlwollende Deutung der besagten Passage(n) grenzt erneut die Reichweite von Mills Worten ein, um die Richtigkeit seiner Aussage sicherzustellen. D. Daiches Raphael etwa bezweifelt, dass Mill eine These mit so weitreichenden Konsequenzen in der vorliegenden Kürze für umfassend ausgearbeitet betrachtet hätte.⁴⁴ Hiernach bedeute das Schließen vom individuellen auf das kollektive Glück in seiner simpelsten Form lediglich, dass einzelne Güter als Lustsumme ebenso ein Gut bleiben. Der Tradition Benthams folgend, zählt für Mill das Glück eines jeden Lebewesens gleichviel.⁴⁵ Dennoch ist textlich nicht von der Hand zu weisen, dass Mill die Identifikation des (fremden) Gemeinschaftsglücks mit dem individuellen Glück sehr wohl als Idealvorstellung einer hochentwickelten Gesellschaft vorschwebt:

„As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires {the agent} to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator {...}. {T}o love one's neighbour as oneself, constitute {s} the ideal perfection of utilitarian morality.“⁴⁶

In seiner absoluten Form, wenn das persönliche Glück mit dem Gemeinschaftsglück verschmilzt, entfalte laut Mill das utilitaristische Prinzip sein größtes Potential. Diese Auffassung impliziert eine Handlungsrichtung und -empfehlung: Ein so gearteter Charakter unterstütze optimal die utilitaristische Wirkung und die Realisierung eines solchen Charakters ist somit wünschenswert (wenn auch nicht obligatorisch). Die Kultivierung eines altruistisch-empathischen Lustprofils ist eine Stoßrichtung, die Mills originäre Konzeption der utilitaristischen Idee aufzeigt.⁴⁷ Kapitel 4.2 der vorliegenden Arbeit untersucht ausführlich welche Rolle der Charakter für die Beförderung der Glückseligkeit eines Individuums bei Mill spielt.

2.4 Qualitativer Hedonismus

Im zweiten Kapitel von *UT* führt Mill mit den *Higher Pleasures* ein Theorieelement ein, das ebenfalls kontrovers diskutiert wird: „It is quite compatible

⁴⁴ vgl. Raphael (1955), S. 350.

⁴⁵ Jacobson weist darauf hin, dass Mill das Glück eines jeden Lebewesens zwar als gleich wertvoll betrachtet, jedoch sagt dies nicht gleichermaßen aus, dass jedes Glück gleichbehandelt wird. Die Imperative des *Harm Principle* schützen das Individuum (sich selbst gegenüber) nicht in derselben Weise wie Anderen gegenüber (vgl. Jacobson (2008), S. 190).

⁴⁶ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 218.

⁴⁷ vgl. Priestley (2006), S. xlii.

with the principle of utility to recognise the fact, that some *kinds* of pleasure are more desirable and more valuable than others.⁴⁸ Benthams utilitaristische Theorie sah vor, Lüste hinsichtlich ihrer Dauer, Intensität und weiterer quantitativer Parameter zu bewerten und zu summieren. Mills Version einer utilitaristischen Evaluation ergänzt sie um den Faktor der Qualität.⁴⁹ In Kapitel 4.1 wird im Detail ausgeführt, wie diese kategorische Anpassung je nach Lesart als Widerlegung des hedonistischen Fundaments betrachtet werden kann, das dem Utilitarismus zugrunde liegt.⁵⁰ Grundsätzlich werden reduktionistische und nicht-reduktionistische Interpretationen der *Higher Pleasures* unterschieden. Reduktionistische Deutungen, wie sie z.B. Ernest Sosa vertritt,⁵¹ verstehen Mill so, dass sich die Qualität der Lust auf ein Mehr an Quantität reduzieren lässt. Eine qualitativ bessere Lust wäre demnach eine intensivere und daher wertvollere Lust. Auf diese Weise könne in Mills Fall von einem intakten Hedonismus als Grundlage seiner Theorie gesprochen werden. Mills eigene Abgrenzung von Bentham wäre damit aber unbegründet.⁵²

Nicht-reduktionistische Interpretationen hingegen weisen auf den kategorischen Unterschied zwischen Quantität und Qualität hin. Konsequenterweise sprechen sie Mills Theorie die Zugehörigkeit zum Hedonismus ab⁵³ oder diagnostizieren einen „sophisticated hedonism“, der abseits des rein psychologischen Hedonismus⁵⁴ zu verorten ist. Solch ein elaborierter Hedonismus vermag vielfältige Dimensionen von Quantität in den Blick zu nehmen⁵⁵ und Qualität komplex zu denken: „{Q}uality is not synonymous with overall value. Overall value or goodness is produced by both quantity and quality.“⁵⁶ Demnach sind Quantität und Qualität Eigenschaften der Lust, die sie im Wert steigern oder mindern. Sie können mit Mill als normative und empirische Fakten gedeutet werden.⁵⁷ Den Einwand, dass Qualität schwerlich fehlerfrei bestimmt oder verglichen werden könne, entkräftet F.E.L. Priestley mit dem Hinweis, dass dies gleichermaßen auf quantitative Parameter zutrifft.⁵⁸ Es ist also formal denkbar, dass im Rahmen einer hedonistischen Theorie Qualität und Quantität Eigenschaften sind, die zum Wert einer Lust beitragen und normativ signifikant sind.

⁴⁸ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 211 (kiO).

⁴⁹ Mittlerweile ist weitestgehend anerkannt, dass bereits nach Benthams Lustkalkulation qualitative Erwägungen in die Berechnung von Lustdauer, -reinheit, usw. fließen (vgl. z.B. Crimmins, James E.: Bentham und Utilitarianism in the Early Nineteenth Century in: Eggleston/Miller (2014), S. 41).

⁵⁰ vgl. Bradley (1927) und Moore (1993).

⁵¹ vgl. z.B. Sosa, Ernest: Mill's Utilitarianism, in: Smith, M. James; Sosa, Ernest (Hrsg.): Mill's Utilitarianism. Belmont/California (Wadsworth Publication Co.), 1969, S. 163.

⁵² vgl. Mill (2006) (*Remarks on Bentham's Philosophy*), S. 12-15, sowie: S. 95f. (*Bentham*).

⁵³ vgl. Brink (1992), S. 76, oder auch: Riley, Jonathan (2011): Optimal Moral Rules and Supererogatory Acts, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David: John Stuart Mill and the Art of Life. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 123.

⁵⁴ vgl. Donner (1998), S. 259.

⁵⁵ vgl. Raphael (1955), S. 353.

⁵⁶ zit. Donner (1983), S. 485, vgl. Donner (1998), S. 261f.

⁵⁷ vgl. Donner (1983), S. 485.

⁵⁸ vgl. Priestley (2006), S. xli f.

Es bleibt jedoch zu bestimmen woran Qualität zu erkennen ist und was sie im Kern ausmacht. Auch in dieser Hinsicht entfernen sich einige unkonventionelle Millinterpretationen vom klassischen Hedonismus in Form des psychologischen Egoismus. Nach wie vor wird Mills Ausführungen bei diesen revisionistischen Lesarten ein „mental state account of utility“ zugesprochen. Hiernach ist das, wonach der Mensch strebt und was ihn zu Handlungen antreibt der Wunsch nach positiven Gefühlszuständen. Für diese Interpretation ist aber ausschlaggebend, dass die mentalen Zustände zunehmend nicht mehr als simple passive Eindrücke (engl. sensations) verstanden werden, sondern als vielschichtige, komplexe Erfahrungszustände.⁵⁹ Innerhalb dieser Zustände ist z.B. laut Wendy Donner die physische Lust nur mehr eine von vielen werttransportierenden Komponenten.⁶⁰

Jene Interpretationen wiederum, in denen Mills Theorie als nicht hedonistisch betrachtet wird, begründen dies unter anderem mit Mills beispielhaften Ausführungen zu konkreten höheren Lüsten. So führt er an unterschiedlichen Stellen in seinen Texten Beispiele für höhere Lüste an, die sowohl Zustände und Güter (z.B. Gesundheit, Musik, Tugend), aber auch Tätigkeiten sind.⁶¹ Da die meisten dieser Beispiele die Nutzung der höheren menschlichen Fähigkeiten, wie die Kontemplation, beinhalten, schlussfolgert z.B. David Brink, dass Mill ein objektives Glückskonzept vertritt, in dessen Rahmen jene Tätigkeiten den höheren und somit wertvolleren Bereichen zugeordnet werden, die die kognitiven, deliberativen Verstandesfähigkeiten des Menschen beanspruchen.⁶² Alternative Interpretationen definieren die höheren Lüste als „informed desires“⁶³ oder auch als das Vermögen Wissen und Schönheit bzw. Ästhetisches zu genießen;⁶⁴ sie betreten damit teils affektive Bereiche jenseits der stark vernunftgesteuerten Deliberation.⁶⁵ Nur ein „kompetenter Richter“ ist laut Mills Theorie in der Lage den Wert zweier Lüste zu erfassen. Eine von zwei Lüsten ist dann die höhere, wenn sie durch Personen, die beide Lüste kennen, mehrheitlich bevorzugt wird. Das Persönlichkeitsprofil und der Charaktertyp des „kompetenten Richters“ erlauben Rückschlüsse auf Mills teilweise implizite Werttheorie. Da sie naturgemäß eine grundlegende Bedeutung für Mills Glückskonzeption und seine Theorie des guten Lebens hat, widmen sich ihr Kapitel 4.1.2 und 4.2 dieser Arbeit im Detail.

Hinsichtlich der Lust als Handlungsmotiv ergeben sich stark divergierende Schlussfolgerungen als Ergebnis der unterschiedlichen Interpretationen. Die klassische hedonistische Annahme, dass die Lust die einzige Handlungsmotivation des Menschen ist, wird stark ausdifferenziert oder aufgegeben. Jene Interpretationen, die Mill ein hedonistisches Theoriefundament absprechen, weisen auf die vielfältigen Handlungsmotive in seiner Theorie hin; diese sind oft

⁵⁹ vgl. Donner (1998), S. 257.

⁶⁰ vgl. Donner (1998), S. 261.

⁶¹ vgl. Mill (2006) (*UT*), z.B. S. 235f.

⁶² vgl. Brink (1992), S. 71, 76f.

⁶³ vgl. Millgram (2011), S. 172.

⁶⁴ vgl. Raphael (1955), S. 350f.

⁶⁵ vgl. Heydt, Colin: Mill, Life as Art, and Problems of Self-Description in an Industrial Age, in: Eggleston et al. (2011), S. 270f.

abseits der sinnlichen Lustempfindung zu verorten, z.B. im Fall von Würde oder Tugend.⁶⁶ So sagt Mill:

„{The human being} can never really wish to sink into what he feels to be a lower grade of existence. We may give what explanation we please of this unwillingness; {...} its most appropriate appalation is a sense of dignity, which all human beings possess in one form or other {...}.“⁶⁷

Laut Mill ist es die Würde des Menschen, die ihn bewegt sich tendenziell für die höheren Lüste zu entscheiden, auch wenn dies in einigen Fällen bedeutet lustfreie oder schmerzvolle Ereignisse zu durchleben. Die konträre Auffassung verweist auf den assoziationalistischen Ansatz, um einen Hedonismus bei Mill zu retten. So argumentiert etwa Fred Wilson, dass sich die Lust als alleiniger ursprünglicher Handlungsimpuls aufrechterhalten lässt:

„Given the axioms of associationism, the only prime motivator is pleasure; all the rest is learning, association {...}. {O}ther things desired for their own sakes {...} are things which have, by virtue of certain associations, come to give pleasure to the individual.“⁶⁸

Die große Anpassungsfähigkeit des menschlichen Geistes ermöglicht, dass gänzlich neue Assoziationen entstehen, z.B. zwischen Tätigkeiten und den Empfindungszuständen, die sie begleiten. Diese Amalgame sind laut Wendy Donner nicht bloß mechanischer Art, sondern chemischer Natur.⁶⁹ Ein so verstandener Utilitarismus ist auch gegen Angriffe gewappnet, die in ihm grundsätzlich eine „doctrine worthy only of swine“ sehen.⁷⁰ Der Vorwurf, dass der Utilitarismus eine Moraltheorie der niederen Instinkte sei, wird gänzlich entkräftet, sofern dem Menschen zugestanden wird in der Lage zu sein, sich von den basalen, physischen Lüsten weitestgehend zu emanzipieren und diese im Idealfall um höhere kognitive Lüste zu ergänzen. Daher schreibt Henry West: „Mill popularized utilitarianism and dignified it {...}.“⁷¹ Mills qualitativer Hedonismus bildet einen zentralen Baustein seiner Moralphilosophie, verstanden als Lebenskunst. Kapitel 4.1 leistet daher eine detaillierte Auseinandersetzung mit den *Higher Pleasures*, um ihre strukturelle Verschränkung mit der Tugendhaftigkeit aufzuzeigen.

2.5 Weitere Perspektiven auf Mills Werk⁷²

Zu den klassischen Arten Mill als Verfechter der Freiheit und als Utilitaristen zu diskutieren, gesellen sich Deutungen mit anders gearteter Schwerpunktleung. Eine dieser Strömungen untersucht Mills Schriften mit Blick auf seine

⁶⁶ vgl. Mill (2006) (*Bentham*), S. 95f.; vgl. Priestley (2006), S. xli.

⁶⁷ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 212.

⁶⁸ zit. Wilson (1983), S. 151.

⁶⁹ vgl. Donner (1983), S. 482.

⁷⁰ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 210; vgl. Priestley (2006), S. xli.

⁷¹ zit. West, Henry R.: Mill and Utilitarianism in the Mid-Nineteenth Century, in: Eggleston/Miller (2014), S. 79.

⁷² Die in Kapitel 2.1 bis 2.5 gelisteten Debatten erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr musste eine Auswahl getroffen werden; einige für die vorliegende Arbeit besonders relevanten Debatten werden im weiteren Verlauf der Arbeit erneut aufgegriffen.

Ausführungen zur Theorie des Menschen als progressives Wesen. Autorinnen und Autoren wie Don Habibi identifizieren die Entwicklungsfähigkeit des Menschen als wichtiges Narrativ in Mills Denken⁷³. Diese Entwicklung erfolgt mit dem Ziel der Individuation und der Selbstverwirklichung des Menschen; in letzter Instanz ermöglicht und befördert sie den gesamtgesellschaftlichen Fortschritt. Ein „developmentalism“⁷⁴ durchzieht und verbindet dieser Lesart zufolge Mills Schriften. In seiner Mitte thronen das Ideal der Individualität und damit einhergehend die Ablehnung der Standardisierung,⁷⁵ verstanden als passive Übernahme geläufiger Lebensentwürfe und Meinungen. Die Mobilisierung intellektueller und affektiver Ressourcen des Menschen ist integraler Bestandteil dieses Prozesses.⁷⁶ Ein Fokussieren der Selbstentwicklung wird damit begründet, dass Mill z.B. Lebensformexperimenten („experiments of living“⁷⁷) eine große epistemische und prudentielle Bedeutung beimisst⁷⁷ und die Charakterentwicklung als äußerst wertvoll erachtet (vgl. Kapitel 4.1.3 und 4.2).

Das Selbstentwicklungsnarrativ zieht notgedrungen die Frage nach sich, auf Grundlage welcher Theorie der Menschennatur Mill seine Äußerungen tätigt. Der Mensch als progressives Wesen, so ein weiterer Strang in der Millanalyse, richtet sich in seiner Entwicklung bei allem Experimentieren und Diskutieren grundsätzlich an essenziellen Merkmalen des Menschen aus, bzw. an den einzig dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten und Potentialen. Wie in der Diskussion zu Mills qualitativem Hedonismus bereits angeklungen ist, könnte die klare Bevorzugung der höheren Freuden eine perfektionistische Grundannahme freilegen.⁷⁸ Dies ist insbesondere der Fall, sofern die *Higher Pleasures* als Ergebnisse aus höheren kognitiven Fähigkeiten verstanden werden. Diese (weit gefasste) perfektionistische Tendenz befeuert als treibende Kraft das menschliche Streben nach Exzellenz; so schreibt etwa John Robson: „Human nature, it may be said, is both the efficient cause and final end of improvement {...}“⁷⁹ Auch David Brink ist in dieser Tradition zu verorten: Er veranschaulicht und untersucht den Prozess der Deliberation als roten Faden in Mills Schriften; Brinks Definition der höheren Lüste als Tätigkeiten mit objektivem Wert, ist grundlegend für seine Annahme einer objektiven Glückskonzeption bei Mill.⁸⁰ Diese Konzeption orientiert sich analog zu perfektionistischen Theorien an einer erkennbaren objektiven Menschennatur, die es zu entwickeln gilt und die

⁷³ vgl. Habibi, Don: *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*. Dordrecht (u.a.) (Kluwer Academic Publishing), 2001; vgl. auch: Robson, John M.: *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto (University of Toronto Press), 1968.

⁷⁴ zit. Gaus (1981), S. 61.

⁷⁵ vgl. Berlin (2002), S. 223, 228.

⁷⁶ vgl. Heydt (2011), S. 269.

⁷⁷ vgl. Anderson, Elizabeth S.: *John Stuart Mill and Experiments in Living*, in: *Ethics*, Vol. 102, No. 1 (Oktober), 1991; oder auch: Schefczyk (2011), S. 40.

⁷⁸ vgl. z.B. Donatelli, Piergiorgio: *Mill's Perfectionism*, in: *Prolegomena*, Vol. 5, No. 2, 2006.

⁷⁹ zit. Robson, John: *Civilization and Culture as Moral Concepts*, in: Skorupski, John (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge (Cambridge University Press) 1998, S. 347.

⁸⁰ vgl. Brink (1992), z.B. S. 69f., 78-80.

gleichsam normative Orientierung bietet.⁸¹ Bei der Ausformulierung dieser perfektionistischen These wird oftmals auf die Nähe Mills zu antiken Vertretern des Perfektionismus, v.a. Aristoteles, hingewiesen. Kapitel 4.2.2.2 geht näher auf diese These ein.

In engem Zusammenhang mit dem Fokus auf Selbstverwirklichung und perfektionistischen Tendenzen existiert eine weitere Perspektive, die speziell die Handhabung des Charakters bei Mill untersucht. Diesen Argumentationen zufolge kreisen Mills Theorien zum Richtigen und vor allem Guten um die Aneignung eines bestimmten Charakterprofils. Offen bemängelt Mill am Utilitarismus Benthams die geringe Komplexität des menschlichen Charakters, die Bentham seinen Ausführungen z.B. zur Lust und Motivation zugrunde legt: „As an analyst of human nature (the faculty in which above all it is necessary that an ethical philosopher should excel) I cannot rank Mr. Bentham very high.“⁸² Bentham trivialisiere die Motivationen der Menschen und weise dem Charakter im *Felicitific Calculus* lediglich einen instrumentellen Wert zu.⁸³ Mill stellt seinen angekündigten Beitrag zur menschlichen Verhaltens- und Charakterlehre (engl. ethology) zwar nicht fertig, dennoch füllt er das empfundene Bentham'sche Desiderat mit substantiellem Inhalt.⁸⁴ Zentral für Mills Auffassung von Charakterbildung ist seine Annahme, dass sich der Charakter des Menschen aktiv formen lasse. Zwar äußert sich Mill in *A System of Logic* affirmativ zum kausalen Determinismus, doch kollabiert dieser für Mill nicht in einen Fatalismus: Das Formen und Verändern des Charakters bleibt in einem gewissen Grad möglich und ratsam, sowohl durch das Individuum selbst, als auch durch seine Umgebung.⁸⁵ Einige Vertreter dieser Strömung attestieren Mill daher eine „agent-centeredness“, die mit einer utilitaristischen Position möglicherweise unvereinbar ist.⁸⁶ Das Charakterprofil, das es laut Mill zu entwickeln gilt, ist, so fasst Robson zusammen, ein „rich, spontaneous, many-

⁸¹ Dass es sich bei Mills Theorie um keinen strengen Perfektionismus handeln kann, wird unter anderem mit Verweis auf Mills Handhabung der Pflichten gegen sich selbst begründet. Mill schreibt: „What are called duties to ourselves are not socially obligatory, unless circumstances render them at the same time duties to others.“ (zit. Mill (2006) (*UT*), S. 279).

⁸² zit. Mill (2006) (*Remarks on Bentham's Philosophy*), S. 12; vgl. Priestley (2006), S. xx/20.; vgl. Mill (2006) (*Remarks on Bentham's Philosophy*), S. 8 und S. 94 (*Bentham*).

⁸³ vgl. Jones, H. S.: John Stuart Mill as Moralist, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 2, 1992, S. 290.

⁸⁴ vgl. Robson (1998), S. 338.

⁸⁵ vgl. Jones (1992), S. 289.

⁸⁶ vgl. Jacobson (2003), S. 4.

Bereits Mills Eintreten für die Individualität ist ein Hinweis auf den unübersehbaren Stellenwert der Person des Handelnden in seiner Wert- und Moraltheorie. Ein streng konsequentialistischer Utilitarismus bewertet die Konsequenzen von Handlungen und macht sich angreifbar für Kritik, wie sie z.B. Bernard Williams äußert, wonach der Utilitarismus keinen Raum für Integrität biete (vgl. z.B. Williams, Bernard: *Integrity*, in: Smart, J. J. C./Williams, Bernard: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 115-117.

sided, fearless, free, and yet rational, self-directed character“.⁸⁷ Eine Besonderheit bei Mill ist, dass er den Charakter teils den naturgegebenen Emotionen und Lüsten entgegenstellt. Erst jene Individuen können laut Mill von sich behaupten einen der erstrebenswerten Charaktere zu besitzen, die in der Lage sind, ihre Entscheidungen unabhängig von der zu erwartenden Lust zu treffen. Er argumentiert: „{A} {...} person whose purposes are fixed, carries out his purposes without any thought of the pleasure he has in contemplating them, or expects to derive from their fulfilment.“⁸⁸ Elijah Millgram sieht in diesem gefestigten Charakter außerdem das Mittel zur „moralischen Freiheit“ einer Person; darunter versteht er die Fähigkeit eines Menschen seinen Lebensweg frei von der Beeinflussung durch gesellschaftliche Normen und unreflektierte Gewohnheiten zu gehen.⁸⁹ Erst wer seine Motivationen reflektieren kann, seine Handlungsoptionen erwogen hat und in der Lage ist sie zu begründen, kann laut dieser (anti-intuitionistischen) Auffassung wahrlich frei sein.⁹⁰

Zum Ende des einführenden Überblicks muss eine weitere, für die vorliegende Arbeit zentrale Perspektive auf Mills Werk erwähnt werden. Zunehmend wird es als ergiebig und notwendig erachtet Mills Aussagen – vor dem Hintergrund der viktorianischen Debatte um den Charakter und die Tugenden – im Lichte der Tugendethik zu betrachten.⁹¹ Laut H. S. Jones bediene Mill sich eindeutig einer „language of virtue“; diese Sprache gesellt sich anachronistisch anmutend im 19. Jhd. zu den damals gängigen Sprachen des Nutzens und des Rechts, bedient jedoch ein distinktes Werterepertoire.⁹² An zahlreichen Stellen äußert sich Mill in seinem Werk lobend zum Charakterprofil des Tugendhaften. So fordert er z.B. in *Utilitarianism*, die Kultivierung der Tugendhaftigkeit solle für Jede und Jeden ein oberstes Ziel sein. Auch macht er deutlich, dass die Tugend in seinem Verständnis ein intrinsisch wertvolles Gut ist und zum Selbstzweck für den Menschen werden kann:

„{Utilitarian moralists} not only place virtue at the very head of the things which are good as means to the ultimate end, but they also recognise as a psychological fact the possibility of its being, to the individual, a good in itself, without looking to any end beyond it {...}.“⁹³

⁸⁷ zit. Berlin (2002), S. 244.

Berlin weist in diesem Zusammenhang auf die Fusion rationalistischer und romantischer Elemente bei Mill hin. Romantisches Gedankengut bei Mill ist ein weiterer, ergiebiger Topos, der im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nicht berücksichtigt wird. Z.B. kann der Terminus „self-development“ in Anlehnung an Wilhelm von Humboldt gedeutet werden (vgl. z.B. Stewart, Robert Scott: Utilitarianism meets Romanticism: J. S. Mill's Theory of Imagination, in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 10, No. 4 (Oktober), 1993, S. 369-388).

⁸⁸ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 238.

Diese Kontrolliertheit bedeutet aber nicht, dass der Mensch mit entsprechendem Charakter ein lustfreies, asketisches Leben führt. Vielmehr lebt er sein Leben *begleitet* von bewusst hervorgerufenen Lüsten und nicht *aufgrund* dieser Lüste.

⁸⁹ vgl. Millgram (2011), S. 170f.

⁹⁰ vgl. Jones (1992), S. 297.

⁹¹ vgl. z.B. Donner (2011) und Crisp (1996).

⁹² vgl. Jones (1992), S. 292.

⁹³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 235.

Der Schwierigkeit, wie es neben der Glückseligkeit ein weiteres intrinsisch wertvolles Gut geben kann, wird mit dem Hinweis auf die variablen Bestandteile des Glücks und die assoziationsistisch fundierte Flexibilität der Lüste entgegengetreten.⁹⁴ Obwohl die intensive Beschäftigung mit dem Individuum, dessen Selbstentwicklung, Individuation und Tugendhaftigkeit, in Mills Schriften allgegenwärtig ist, zielt seine Hinwendung zur Tugendhaftigkeit letztlich auf das Wohl aller ab. So schlussfolgert etwa Wilson:

„Mill also believes {...} that the best means for society to achieve general happiness is for it to bring people to the state where they are so motivated that the general happiness (the happiness of all) becomes the happiness of each.“⁹⁵

Wie weiter oben bereits angeklungen (Kapitel 2.3), ist das Zusammenfallen der eigenen Bedürfnisse und Wünsche mit jenen der Gesellschaft eine Idealvorstellung, auf die es laut Mill hinarbeiten gilt. Ein motivierendes Gerüst, in Form einer säkularen Ersatzreligion, ist laut einer weiteren und abschließenden Deutungstradition die *Religion of Humanity*. Der übergreifenden christlichen Religion, die laut Mill Unterwerfung fordert und Passivität fördert, setzt Mill ein weltliches System entgegen; es orientiert sich am Positivismus Comtes und bietet ein neues, naturalistisch fundiertes, sinnstiftendes Narrativ für seine Agenda.⁹⁶ Ihr Ziel ist es ein Gemeinschaftsgefühl im Sinne eines Bürgersinns zu befördern, das den antiken Vorbildern nicht unähnlich ist. Der soziale Nutzen der Agenda besteht vornehmlich in der Ausweitung des individuellen Glücksstrebens auf eine größere soziale Umgebung.⁹⁷ Zum Teil wird die *Religion of Humanity* als gleichbedeutend mit einer übergreifenden Ebene in Mills Schriften verstanden, der *Art of Life*, wie Mill sie in aller Kürze in *A System of Logic* ankündigt und skizziert.⁹⁸ Diese „sentimentalist metaethic“ gilt als bisher vernachlässigt in der Millinterpretation, jedoch für das umfassende Verständnis Mills zunehmend als essentiell.⁹⁹ Die *Art of Life*, laut Mill bestehend aus den Bereichen Moral, Ästhetik und Klugheit (engl. morality, aesthetic, prudence), kann als *TECHNE* und Prinzip erfolgreicher Lebensführung verstanden werden.¹⁰⁰ Technisch betrachtet, positioniert die *Art of Life* – die Kunst der Lebensführung – Mill aber vor allem als Theoretiker des guten Lebens, dessen Ausführungen weit über den Bereich des eng gefassten Moralischen hinausgehen. Kapitel 4.3.3 greift diese These auf und formuliert sie als eine der Kernthesen der vorliegenden Arbeit aus.

⁹⁴ vgl. Priestley (2006), S. xlv/44.

⁹⁵ zit. Wilson (1983), S. 149, vgl. Robson (1998), S. 347.

⁹⁶ vgl. Heydt (2011), S. 273ff.

⁹⁷ vgl. Megill, Allan D. Megill: J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of On Liberty, in: *The Journal of Politics*, Vol. 34, No. 2 (Mai), 1972, S. 616f.

⁹⁸ vgl. Wilson (1983), S. 137; vgl. Mill (2006) (*A System of Logic*), S. 949f.

⁹⁹ zit. Jacobson (2008), S. 160.

¹⁰⁰ vgl. Millgram (2011), S. 183.

3. Zwischenbetrachtung

Die Ausführungen in Kapitel 2 decken nur einen Teil der Debatten ab, zu denen Mills Veröffentlichungen und Äußerungen Anlass gaben und nach wie vor geben. Bereits mit dieser Auswahl lässt sich die immense Themenvielfalt von Mills Werk erahnen. Wird Mills hier behandelte Themenpalette – Moralphilosophie und Selbstentwicklung – um Themen wie die politische Ökonomie und die Epistemologie ergänzt, so festigt sich das Bild Mills als eines Universalgelehrten, dessen Denken an Disziplinengrenzen nicht Halt macht. In Analogie hierzu, lassen sich auch Mills Ausführungen zu bestimmten Fragen, wie etwa jener nach dem moralisch Gebotenen, schwerlich in Isolation behandeln. Mill selbst weist z.B. darauf hin, dass die Formulierung einer Moraltheorie ohne die begleitende Konzipierung oder Offenlegung einer zugrundeliegenden Theorie der Menschennatur unvollständig und fehleranfällig ist:

„The first question in regard to any man of speculation is, what is his theory of human life? In the minds of many philosophers, whatever theory they have of this sort is latent, and it would be a revelation to themselves to have it pointed out to them in their writings as others can see it, unconsciously moulding everything to its own likeness.“¹⁰¹

In der vorliegenden Arbeit wird daher auf die Mehrzahl der beschriebenen Debatten an diversen Stellen zurückgegriffen, mit dem Ziel ihre jeweiligen Erkenntnisse für die Klärung der Rolle der Tugendhaftigkeit bei Mill zu nutzen. Mit Blick auf die Vereinbarkeit von Nutzen- und Freiheitsprinzip soll die Vielschichtigkeit der Wert- und Moraltheorie bei Mill aufgezeigt werden; zentrale Begriffe wie Nutzen und Freiheit werden neu interpretierbar. Die Frage nach Akt- oder Regelutilitarismus ist dort prominent, wo Mill eine Balance zwischen deontischen und konsequentialistischen Theorieelementen herstellt, damit sowohl Handlungen als auch ganze Lebensentwürfe hinsichtlich ihres Nutzens evaluiert werden können; es wird zu zeigen sein, dass die strenge Zuordnung des Eklektikers Mill in eine Ethiktradition nicht hilfreich ist. Mit der Untersuchung eines möglichen naturalistischen Fehlschlusses in Mills Argumentation wird ein Licht auf sein zugrundeliegendes Menschenbild und dessen Wandelbarkeit geworfen. Des Weiteren arbeitet die Analyse des qualitativen Hedonismus und der *Higher Pleasures* Mills vielerorts implizite Werttheorie heraus; sein Charakterideal wird so greifbar. Hierbei hilft schließlich entscheidend ein Blick auf Mills Selbstentwicklungstheorie und seine Handhabung des Tugendbegriffs: In der Tugendhaftigkeit – so wird zu zeigen sein – kulminiert auf Basis einer utilitaristischen Argumentation sowohl die individuelle Entwicklung des Menschen als auch die Funktionstüchtigkeit und Fortschrittlichkeit der Gesellschaft. Wo möglich, geschieht die Auswertung der Theorieelemente mit Blick auf die verschiedenen Zwecke, die Mills Schriften zur Zeit ihrer Veröffentlichungen – als Essays, Zeitschriftenartikel oder Reden – erfüllen und erreichen sollten. Es begleitet sie außerdem eine Sensibilität für die ideengeschichtliche Rolle dieser Schriften.

¹⁰¹ zit. Mill (2006) (*Bentham*), S. 94.

4. Mills Theorie des guten Lebens: Lust, Charakter, Glückseligkeit

Zum Verständnis der Begriffe der Tugend und Tugendhaftigkeit bei Mill, sowie ihrer Rolle in Mills Theorie eines guten Lebens ist eine detaillierte Analyse ihrer Bausteine – der Lust¹⁰², des Charakters und der Glückseligkeit – unabdingbar. Diese drei ineinander übergehenden Themenkomplexe werden in drei Bereichen des folgenden Hauptteils der Arbeit untersucht. Im Fokus steht zuvorderst Mills qualitativer Hedonismus, im Anschluss sein Verständnis der Menschennatur und ihrer Entwicklungsmöglichkeit und schließlich die daraus resultierende Glückskonzeption. Diese Skizze des guten Lebens nach Mill stellt bewusst Bezüge zu holistischen antiken „Moral-“ und Lebenskunsttheorien her. Als fruchtbare Referenzfolie dient hierzu der aristotelische Lustbegriff. Seine umfassende Darstellung erlaubt die Identifizierung perfektionistischer und eudaimonistischer Elemente bei Mill. Im Verbund mit Mills utilitaristischer Grundprämisse entsteht ein Hybrid: Die Lokalisierung und Bestimmung des liberal durchdrungenen, utilitaristisch begründeten Kernbereichs der Moral ist für Mill der Startpunkt für die Erschaffung einer anspruchsvollen tugendtheoretisch informierten Lebenskunst.

4.1 Die *Higher Pleasures*: Höhere und niedere Lust bei Mill

Ein bedeutendes Charakteristikum der Moral- und Werttheorie Mills ist der qualitative Hedonismus, der seiner Argumentation in *Utilitarianism* zugrunde liegt. Dort führt Mill im zweiten Kapitel den Begriff der Qualität ein, um Lüste bzw. Freuden über ihre bloße Menge hinausgehend zu stufen. Mit Hinweis auf die epikureische Tradition, in der er seine Theorie verankert sieht, weist Mill auf die Höherwertigkeit jener Freuden hin, die dem Intellekt, der Vorstellungskraft, sowie dem moralischen Empfinden entspringen. Diese Freuden kontrastiert er mit Freuden der basalen sinnlichen Empfindung. Er betont außerdem, dass die höheren Freuden aufgrund ihrer inneren Verfasstheit – also intrinsisch – mehr Wert besitzen und nicht (erst) als Folge einer Zuordnung äußerer Attribute wie ihrer Reinheit oder Nachhaltigkeit. Seine genauen Worte lauten:

„But there is no known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, a much higher value as pleasures than to those of mere sensation. It must be admitted, however, that utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over bodily pleasures chiefly in the greater permanency, safety, uncostliness {...} of the former – that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature. {...} (B)ut they might have taken the other, and, as it may be called, higher ground, with entire consistency. *It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others.*“¹⁰³

Zahlreiche Kritiker nehmen Anstoß an Mills Differenzierung der Freuden, da sie darin einen Bruch mit dem Wertmonismus erkennen, dem sich Mill als

¹⁰² Die Begriffe Lust und Freude werden in dieser Arbeit analog verwendet.

¹⁰³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 211 (kursiv v. d. Verf.in).

Utilitarist verpflichtet fühlen müsste.¹⁰⁴ Einzig die Lust an sich ist demnach intrinsisch wertvoll. Mill schaffe mit der Formulierung seines qualitativen Hedonismus ein Dilemma: Entweder – so eine kritische Lesart – der Qualitätsbegriff lässt sich auf Quantität reduzieren, so dass eine höhere Freude letztlich schlicht mehr Lust transportiert und so quantitativ obsiegt;¹⁰⁵ in diesem Fall ist Mills Unterscheidung von höheren und niederen Freuden redundant und der qualitative Hedonismus fällt in einen klassischen Hedonismus zusammen. Alternativ ist der Mehrwert der höheren Freude nicht auf ihre intrinsische Kraft, sondern auf eine externe Indikation zurückzuführen; ist das der Fall, dann ist der Wertmonismus untergraben und es kann nicht von einer hedonistischen Grundlegung bei Mill gesprochen werden.¹⁰⁶ Der Bruch mit dem Wertmonismus ist das prominente Argument einiger Kritiker, die Mills hedonistischer Axiologie Inkonsistenz vorwerfen; diese Unstimmigkeit wäre gegeben, wenn eine höhere Freude einer niederen Freude aus Gründen, die nicht quantitativer Natur sind – etwa einer ästhetischen Evaluation – vorzuziehen ist, auch wenn sie identisch oder geringer auf der Lustmengenskala ausschlägt.¹⁰⁷ Das konstatierte Dilemma kann laut dieser Kritik nur durch ein Opfer aufgelöst werden: Entweder die Qualität/Quantität-Unterscheidung muss weichen, oder Mills Theorie wird die Zugehörigkeit zum klassischen Hedonismus (und hedonistisch fundierten klassischen Utilitarismus) abgesprochen, da Lust nicht der einzige Wertmaßstab ist.¹⁰⁸

Vor diesem theoretischen Hintergrund sind zahlreiche Debatten zu verorten, die teils Detailfragen zu Mills „Hedonismus“ stellen und mitunter Vorschläge für kohärente Lesarten unterbreiten. Ihnen allen liegt ein je eigenes – oft latentes – Vorverständnis der Mill'schen Konzepte zu Grunde. Die Vermutung liegt daher nahe, dass es sich bei den wahrgenommenen Unstimmigkeiten um kein logisches, sondern vielmehr um ein hermeneutisches Problem handeln könnte.¹⁰⁹ Eine nähere Untersuchung der höheren Freuden bei Mill kann dies offenlegen. Zudem können dabei starke Indizien für die Plausibilität der in dieser Arbeit präsentierten Thesen zutage gefördert werden: Die Durchdringung des Strukturelements der höheren Freude ist entscheidend für das Verständnis Mills als eines eudaimonistisch gesinnten Theoretikers. Die höheren Freuden sind kein argumentativer Schwachpunkt eines hedonistisch-utilitaristischen Moralphilosophen der klassischen Schule; die elaborierte Lustkonzeption hinter den höheren Freuden ist im Gegenteil der essentielle Kern einer fortschrittsfähigen, umfassenden, sozial verträglichen und die Tugenden honorierenden Glücksethik.

¹⁰⁴ Kritiker sind u.a. Moore (1993), Green (2003), Bradley (1927), jüngst auch Hauskeller (2011).

¹⁰⁵ Gibbs (1986) weist darauf hin, dass Qualität oftmals nach quantitativen Parametern bewertet wird, so etwa die eines Autos, die sich nach dessen Langlebigkeit oder dessen Verbrauch bemisst (vgl. ebd. S. 41f.).

¹⁰⁶ vgl. z.B. Martin (1972), S. 140.

¹⁰⁷ vgl. West (1976), S. 97; Martin (1972), S. 142f.

¹⁰⁸ vgl. Long (1992), S. 281.

¹⁰⁹ vgl. Martin (1972), S. 142f.

4.1.1 Die Lust und das Angenehme

Im Rahmen seiner Kritik am qualitativen Hedonismus Mills bedient sich G. E. Moore einer Analogie von Freude und Farbe aus Platons PHILEBOS; darin versucht er zu zeigen, dass es keinen Sinn mache beispielsweise der Farbe *Blau* die Farbe *Orange* vorzuziehen, sofern Farbe (analog zur Freude) das einzig intrinsisch wertvolle Gut ist.¹¹⁰ Die Kritiker Moores weisen darauf hin, dass sich Farben auch hinsichtlich anderer Attribute voneinander unterscheiden können, etwa in ihrer Tönung;¹¹¹ analog dazu könnten Freuden z.B. auf Grundlage der Aktivitäten sortiert werden, die für sie ursächlich sind.¹¹² Eine Unterscheidung der jeweiligen (Lust)Einheit nach Merkmalen erscheint so nachvollziehbar. Das Herausstellen von Unterschieden zwischen zwei Einheiten mache nicht grundsätzlich schon ihre Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Kategorie unmöglich; so bemerkt Irwin Goldstein über Freuden: „Being different is being different in some respects, and being different in some respects does not preclude being the same in others.“¹¹³ Eine Gemeinsamkeit aller Freuden könnte darin liegen, dass sie wünschenswert und der betroffenen Person angenehm sind.¹¹⁴ Auf diese Weise könnten sowohl höhere, als auch niedere Freuden charakterisiert werden. Die Attribute „wünschenswert“ und „angenehm“ dürfen jedoch nicht verkürzt als *angenehm* im Sinne von *lustvoll* gedeutet werden.¹¹⁵ Denn auch darüber, ob eine Freude sich nur durch ihr Angenehmes (engl. *pleasantness*) definiert und damit gleichzusetzen ist, herrscht Uneinigkeit.¹¹⁶ Wird reduktiv¹¹⁷ argumentiert – d.h. Qualität als Quantität gedacht – so lässt sich eine Hierarchisierung von höheren und niedere Freuden (CETERIS PARIBUS) vornehmen; jedoch ist dies nur unter der Voraussetzung durchführbar, dass zwischen Freude und ihrem Angenehmen ein fixes Verhältnis herrscht. Diese Unveränderlichkeit ist jedoch fraglich, da Freuden in ihrer Wünschbarkeit und ihrem Angenehmsein stark von subjektiven und äußeren Umständen abhängen.¹¹⁸ Wie angenehm das Verspeisen eines Apfels für eine Person ist, ist abhängig von ihren individuellen kulinarischen Präferenzen, aber zusätzlich und entscheidend auch davon, ob sie z.B. Hunger hat. Als wie angenehm oder lustvoll der Verzehr empfunden wird, wird aufgrund dieser dynamischen Faktoren variieren. Benjamin Gibbs bemerkt hierzu: „In complete abstraction from circumstances, nothing is more or less pleasant and desirable than anything else.“¹¹⁹ Analog kann dies auch für den Wert einer Sache konstatiert werden. Ohne orientierung- und sinnstiftenden Bezugsrahmen lassen sich Freuden hinsichtlich ihres Wertes und ihres Angenehmseins offenbar gar nicht ordnen;

¹¹⁰ vgl. Moore (1993), S. 131f.

¹¹¹ vgl. West (1976), S. 100f.

¹¹² vgl. Brink (1992), S. 74.

¹¹³ vgl./zit. Goldstein (1985), S. 52.

¹¹⁴ vgl. Goldstein (1985), S. 54.

¹¹⁵ Rem Edwards (1979) benutzt den Begriff „agreeable“, dieser kann als „verträglich“ oder „gefällig“ übersetzt werden, so dass keine automatische Verknüpfung von Freude mit Lust entstehen muss (S. 28).

¹¹⁶ Eine Möglichkeit die „pleasantness“ und das Angenehmsein zu begreifen, ist sie als sensorische Stimulation zu verstehen.

¹¹⁷ vgl. Long (1992), S. 280f.

¹¹⁸ vgl. Gibbs (1986), S. 50; Hauskeller (2011), S. 434.

¹¹⁹ zit. Gibbs (1986), S. 51.

nur eine persönliche und örtliche Kontextualisierung ermöglicht (zumindest zeitlich begrenzt) eine von Fall-zu-Fall variierende Zuordnung. Wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird, sind diese Varianz, die Anpassungsfähigkeit und die Personenabhängigkeit von Freude wichtige Bedingungen für das Verständnis von Mills Auffassung von Freude und ihre Überführung in individuelles und kollektives Glück. Die triviale Momentaufnahme einer Freude weicht zugunsten einer Bewertung, die einen sinnstiftenden Bezugsrahmens zur Verfügung stellt.

Wird die Möglichkeit eines intersubjektiven Vergleichs von Freuden jedoch eingestanden¹²⁰ – z.B. durch einen „competent judge“ – so stellt sich weiterhin die Frage, ob die je gewählte Freude sich stets durch ein mehr an Angenehmsein auszeichnet oder es andere Gründe für ihren Mehrwert gibt. Henry Sidgwick setzt in seinem Verständnis des Mill'schen qualitativen Hedonismus die Wahl der Freude mit ihrem Angenehmsein gleich, so dass eine Freude *bevorzugen* immer bedeutet, sie als *angenehmer* zu empfinden. Dieser Schachzug rehabilitiert die quantitative Lustsummierung nach Bentham'schem Vorbild, doch bleibt fraglich, ob Sidgwick damit Mills Einführung des Qualitätsparameters und des intrinsischen Mehrwerts der höheren Freuden gerecht wird.¹²¹ Nicht ohne Grund weist Mill in *UT* darauf hin, dass die höheren Freuden ihren höheren Status nicht zwingend quantitativen oder externen Parametern wie einer größeren Reinheit oder Langlebigkeit schulden.¹²² Nichtsdestotrotz bleibt dies ein wiederkehrender Versuch Mills Hedonismus zu retten. In abgewandelter Form macht ihn zum Beispiel Ernest Sosa, indem er die Unterschiedlichkeit von höheren und niederen Freuden als graduell bezeichnet;¹²³ auch Jonathan Riley verfolgt diesen Weg, wenn er sagt, dass das Angenehme der höheren Freuden unendlich größer ist als jenes der niederen Freuden.¹²⁴ Riley möchte mit seiner Deutung zwei Elemente aus Mills Theorie in Übereinstimmung bringen: zum einen, dass eine höhere Freude durch keine noch so große Menge einer niederen Freude übertrumpft werden kann und zum anderen, dass Mill ein Hedonist ist. Die reduktionistischen Deutungen haben den Vorteil, dass – zumindest in der Theorie – eine unkritische Kommensurabilität der Freuden besteht, da die höheren Freuden sich durch nichts essentiell¹²⁵ Andersartiges auszeichnen. Andererseits bietet der Reduktionismus jenen Kritikern von Mill Aufwind, die im Utilitarismus eine „pig philosophy“ sehen: Wie soll sich der Mensch kategorisch vom Tier unterscheiden, wenn er letztlich nur ein Maximum an Lust im Sinn hat (sogar mittels höherer Freuden)?¹²⁶ Auch innerhalb einer reduktionistischen Auffassung der höheren Freuden besteht jedoch die Möglichkeit Mills Hedonismus aufzuwerten, indem von einer profanen Lustkonzeption Abstand genommen wird. Kapitel 4.1.4.1 beleuchtet daher das aristotelische Lustmodell und regt eine Reevaluierung des Hedonismus bei Mill unter Berücksichtigung dieses alternativen Referenzmodells an.

¹²⁰ vgl. Gibbs (1986), S. 50.

¹²¹ vgl. Martin (1972), S. 144f.; Sidgwick (1994), S. 125-130.

¹²² vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 211.

¹²³ vgl. Sosa (1969), S. 162f.

¹²⁴ vgl. Riley (2003), S. 414, 416.

¹²⁵ vgl. Schmidt-Petri (2006), S. 166f.

¹²⁶ vgl. Hauskeller (2011), S. 441f.

Nicht-reduktionistische Interpretationen des qualitativen Hedonismus entkoppeln Freude und ihr Angenehmsein, so dass der Wert einer Freude auch von nicht-quantitativen Erwägungen beeinflusst sein kann.¹²⁷ Dies kann plausibel als Mills Standpunkt bezeichnet werden, da er nirgends die höheren Freuden als die *PER SE* intensiveren bezeichnet.¹²⁸ Im Gegenteil führt Mill sogar den Begriff der Würde ein,¹²⁹ um die Bevorzugung der höheren Freuden – gelegentlich sogar *trotz* einer geringeren Lustmenge – durch den erfahrenen Menschen zu erklären: So bemerkt Henry West, dass eine Freude durchaus besser sein kann bzw. sich besser anfühlen kann, ohne intensiver sein zu müssen: „Whether one experience {pleasure; Anm. d. Verf.in} feels more intense than another is only loosely correlated with whether it feels better than another.“¹³⁰ Eine Freude könnte demnach aufgrund ihres Ursprungs, ihrer Beschaffenheit oder ihrer Komplexität wertvoller als eine andere sein, sowohl interkategorial, als auch intrakategorial. David Brink schlägt vor, die Freuden nach ihrem Ursprung zu sortieren und in ihnen Aktivitäten zu sehen (und keine passiven Zustände).¹³¹ Dies harmoniert mit Mills Vorstellung, dass die höheren Freuden vor allem dann erlebt werden, wenn die höheren intellektuellen, ästhetischen und moralischen Fähigkeiten des Menschen entwickelt sind und benutzt werden;¹³² dies weist im selben Zug den Fähigkeiten und Betätigungsfeldern des Verstandes einen überlegenen Wert zu. Susan Feagin führt die Beschaffenheit einer Freude ebenfalls auf ihre Quelle zurück. Während Brink die Freuden in Abhängigkeit von ihrem Beitrag zur verstandesgeleiteten Deliberation des Menschen bewertet, steht bei Feagin das Verbesserungs-Moment im Zentrum:

„Put simply, the ability to formulate ideas of *improvements* – whether of ability, circumstances, happiness or whatever – to go *beyond* what one’s sensations can afford, is the source of higher pleasure.“¹³³

Obzwar sich diese Interpretationen im Detail und in ihren Schlussfolgerungen teils erheblich unterscheiden, ist ihnen doch gemeinsam, dass sie – wie Mill es in *UT* bemerkt – nicht jede Freude als Einzelereignis ins Auge fassen und bewerten, sondern die Freuden als Arten und Gattungen (engl. *kinds*) bündeln:¹³⁴ „{S}ome *kinds* of pleasure are more desirable and more valuable than others.“¹³⁵ Bestärkt wird die Auffassung der Freuden als Gruppen durch die Etymologie des Wortes „Qualität“: Das lateinische *QUALITAS* geht auf *QUALIS* zurück, das übersetzt „von welcher Art“ bzw. „wie beschaffen“ bedeutet.¹³⁶ Somit ist die qualitative Unterscheidung von Freuden grundsätzlich ein gruppierendes Moment. Die höhere Stufe, auf die Mill die höheren Freuden jedoch stellt, geht zweifelsohne mit einem (disproportionalen) Wertzuwachs einher.

¹²⁷ vgl. West (1976), S. 100.

¹²⁸ vgl. Hauskeller (2011), S. 441.

¹²⁹ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 212.

¹³⁰ vgl./zit. West (1976), S. 100.

¹³¹ vgl. Brink (1992), S. 74ff.

¹³² vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 211.

¹³³ zit. Feagin (1983), S. 250 (kiO).

¹³⁴ vgl. Hoag (1992), S. 250; Martin (1972), S. 140.

¹³⁵ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 211.

¹³⁶ vgl. Gibbs (1986), S. 41f.

Die Instanz, die eine wertvolle von einer weniger wertvollen Freude unterscheiden kann und über die Priorisierung¹³⁷ entscheidet, ist laut Mill die Mehrheit aller Menschen, die zahlreiche Freudenarten kennt; ihre „entschiedene Präferenz“ ist der Indikator für die Höherwertigkeit einer Freude. Der kompetente Richter als Kriterium der intersubjektiven Bewertung¹³⁸ von Freuden(gruppen) wird im Folgenden untersucht. Obzwar Mill die „competent judges“ als eine Personenmehrheit über den Wert einer Freude Auskunft geben lässt, so wird in diesem Konzept dennoch die exponierte Rolle des Individuums und des moralischen Agenten sichtbar. Die Erfahrungswelten der Individuen haben Einfluss auf die Bewertung einer Lusteinheit und damit auf den moralischen Wert der Handlung (bzw. der zu bewertenden Einheit).

4.1.2 Der kompetente Richter – Ein erfahrener Mensch

Im zweiten Kapitel von *UT* definiert Mill, was sich seiner Auffassung nach hinter der „difference of quality“ verbirgt und wie wertvollere Freuden von weniger wertvollen unterschieden werden:

„Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure.“¹³⁹

Mill leitet diese Passage ein, als wollte er im Folgenden seinen Qualitätsbegriff inhaltlich füllen; seine Erläuterung beinhaltet jedoch lediglich einen Hinweis darauf wie die höherwertige von zwei Freuden bestimmt werden kann. Der erfahrene und daher kompetente Mensch (bzw. eine Mehrheit von ihnen), der zu dieser Bestimmung in der Lage ist, sagt uns nicht *was* Qualität ausmacht, sondern hilft zuvorderst dabei diese zu erkennen:¹⁴⁰

„From this verdict of the only competent judges, I apprehend there can be no appeal. {...} What means are there of determining which is the acutest of two pains, or the intensest of two pleasurable sensations, except the general suffrage of those who are familiar with both?“¹⁴¹

Der Qualitätsbegriff bleibt an dieser Stelle ein „Platzhalter“¹⁴² sofern nicht die weiter oben beschriebene reduktionistische Lesart von Qualität als Quantität zu Grunde gelegt wird. Die Entscheidung der erfahrenen Menschen findet hier im Rahmen eines empirischen Tests statt und leistet noch keine inhaltliche Definition von Qualität; die Bevorzugung einer Freude hat daher den Stellenwert einer Bestimmung der Höherwertigkeit.¹⁴³ Das besagte inhaltliche, werttheoretische Vakuum kann erst durch die Zuhilfenahme anderer Textstellen aus Mills Werk gefüllt werden.¹⁴⁴

¹³⁷ vgl. Martin (1972), S. 147.

¹³⁸ vgl. Gibbs (1986), S. 50.

¹³⁹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 211.

¹⁴⁰ vgl. Hauskeller (2011), S. 431f.

¹⁴¹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 213.

¹⁴² vgl. Hauskeller (2011), S. 432f.

¹⁴³ vgl. Martin (1972), S. 143ff.

¹⁴⁴ Problematisch ist des Weiteren, dass in der Millrezeption Unklarheit über die Durchschlagskraft des Urteils der erfahrenen Mehrheit herrscht. Ist das Urteil bindend und ist

Mill äußert deutlich, dass das wünschenswerte Leben nach seinem utilitaristischen Verständnis aus einer Mischung aus höheren und niederen Freuden besteht.¹⁴⁵ In *UT* schreibt er, dass „the ultimate end {...} is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality {...}.“¹⁴⁶ Dies harmoniert mit Mills Überzeugung, dass ein Mensch ein fortgeschrittenes Stadium der menschlichen (emotional-kognitiven) Entwicklung in der Regel einem niederen oder animalischen Dasein vorzieht;¹⁴⁷ ebenso wird diese Auffassung der Intuition gerecht, dass sogar der disproportional größere Wert der höheren Freuden nicht den totalen Verzicht auf niedere Freuden ermöglicht. Ein Leben im Kontext rein höherer Freuden, z.B. als „disembodied spirit“ oder „brain-in-the-vat“,¹⁴⁸ ist nicht wünschenswert. Einer Erwähnung bedarf ebenso die Willensschwäche, die Mill für möglich erachtet; sie ist eine der Ursachen die niederen Freuden den höheren vorzuziehen, in vollem Bewusstsein ihrer minderen Qualität. Bezogen auf den „competent judge“ – definiert als Mensch, der ein breites Freudenspektrum erfahren hat – ergeben sich folgende Herausforderungen für Mills Theorie: Ist ein „kompetenter“ Mensch nach Mills Definition zweifelsfrei von einem inkompetenten zu unterscheiden? Und: Wie kann es, mit Ausnahme der Willensschwachen, innerhalb einer erfahrenen und kompetenten Gruppe Uneinigkeit über den Wert einer Freude geben, so dass schließlich eine Mehrzahl dieser Personen den Ausschlag geben muss? Michael Hauskeller argumentiert, dass die Einführung der Willensschwäche durch Mill auf einen Zirkelschluss hinausläuft, da sie eine Kenntnis der höheren Freuden ohne Rekurs auf die Einschätzung kompetenter Personen voraussetzt:

„We are told that in order to find out what kinds of pleasure are most valuable we need to ask competent judges which *they* prefer, and when we ask who *is* a competent judge we are told that competent judges are those, and only those, who prefer the higher kinds of pleasure.“¹⁴⁹

Wenn nun ein gutes Leben aus einer Mischung aus Freudenarten besteht und sich Menschen gelegentlich der Willensschwäche hingeben (dürfen) und die niederen Freuden wählen, so könnte tatsächlich fraglich erscheinen, wie eine Person als kompetent Richtender identifiziert werden kann, ohne dass neben der Lust als Referenz ein weiteres Kriterium zur Bewertung existiert. Die kompetenten Richter sind jedoch nicht dort zu suchen, wo die „richtigen“ Freuden präferiert werden, sondern unter jenen Menschen, die mit unterschiedlichen Freudenarten vertraut sind. Dies leitet zur Frage über, ob die Freude wünschenswert ist, da sie wertvoll ist oder ob sie wertvoll wird, da sie wünschenswert ist; anders formuliert ist zu fragen, ob die Wünschenswertheit einer Freude die Konsequenz aus dem inhärenten Wert der Freude ist oder ob

es für Jedermann bindend, z.B. da es eine möglicherweise moralische Verpflichtung zur allgemeinen Priorisierung bestimmter Freuden generiert? Bedeutet die Präferenz der erfahrenen Mehrheit, dass die zur Debatte stehende Freude bzw. die sie verursachende Aktivität auch ausgeführt wird? (vgl. Gibbs (1986), S. 49, vgl. Hauskeller (2011), S. 434, vgl. Bronaugh (1974), S. 321).

¹⁴⁵ vgl. Martin (1972), S. 143.

¹⁴⁶ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 214.

¹⁴⁷ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 211f.

¹⁴⁸ vgl. Hauskeller (2011), S. 435; vgl. Gibbs (1986), S. 54.

¹⁴⁹ zit. Hauskeller (2011), S. 438.

die Wünschenswertheit die Bedingung des Werts ist.¹⁵⁰ Dem klassischen (psychologischen) Hedonismus zufolge ist letzteres der Fall: Etwas ist wertvoll und gut, weil ich es wünsche und Freude dabei empfinde. Somit ist wertvoller, was der Mensch für sich (oder die Gemeinschaft) als lustvollere Option bestimmt. Die unendliche Vielfalt der denkbaren individuellen Manifestationen von Glück und ihre Willkürlichkeit werden unter Kritikern dieser Lesart als kontraintuitiv und sogar absurd erachtet.¹⁵¹ Mills Verteidiger weisen zur Rettung dieses Ansatzes auf eine Fehlinterpretation der Rolle der kompetenten Richter hin. So meint etwa Gibbs, dass die Wahl der erfahrenen Mehrheit keineswegs Qualität determiniert, sondern lediglich ein Indikator der höherwertigen Freude ist: Der kompetente Richter bestimmt durch seine Wahl nicht, dass etwas höherwertig ist, sondern erkennt lediglich auf Grundlage seines Erfahrungsschatzes, welche von zwei Freuden aktuell die höherwertige (für ihn) ist; es ginge laut Gibbs hierbei nicht um eine Heuristik im Bereich des logischen Schließens (von der Wahl zur Qualität), sondern um einen empirischen Mechanismus.¹⁵² Auch Christoph Schmidt-Petri argumentiert, dass die Wahl durch die Erfahrenen eine Methode zur Bestimmung der Rangordnung von Freuden im Sinne eines Beweises ist, wenn er sagt: „{T}his statement should more plausibly be read as forming part of Mill’s *epistemological* digression into how to *tell* which pleasures may be considered of ‘higher quality’ {...}.”¹⁵³ Auch die weiter oben vorgebrachte Beobachtung, dass eine starre Zuweisung von Lust und Wert an Freuden unmöglich ist, kann helfen zu verstehen, dass Mill mit dem Hinweis auf die kompetenten Menschen möglicherweise (nur) einen gangbaren Weg zur temporären Priorisierung von Freuden aufgezeigt hat und keine finale *inhaltliche* Qualitätsbestimmung im Sinn hatte. Zu betonen ist zum einen außerdem, dass der kompetente Richter kein *TERMINUS TECHNICUS* ist und kein Instrument, im Sinne eines einberufenen Gerichts; es ist schlicht die Charakterisierung eines erfahrenen Menschentyps.¹⁵⁴ Zum anderen ist die Anzahl kompetenter Richter in einer Gesellschaft im Idealfall wachsend und die Dinge und Aktivitäten, denen sie den Vorzug geben, werden mit der Zeit zum Teil unterschiedlich ausfallen, denn: „By a wise practitioner {...} rules of conduct will only be considered as provisional.“¹⁵⁵

Im gegenläufigen Fall – wenn die Wünschenswertheit einer Freude als Konsequenz ihres inhärenten Wertes verstanden wird – liegt es nahe, eine Bewertungsgrundlage außerhalb der hedonistischen Skala zu vermuten. Zu den bereits erwähnten problematischen Implikationen dieser Auffassung gesellt sich der Vorwurf eines Elitismus und eines „*a priori* aristocraticism“¹⁵⁶ bei Mill, da

¹⁵⁰ vgl. Goldstein (1980), S. 351f.

¹⁵¹ vgl. Goldstein (1980), S. 352f.

¹⁵² vgl. Gibbs (1986), S. 47.

¹⁵³ zit. Schmidt-Petri, Christoph: Mill on Quality and Quantity, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 210 (Januar), 2003, S. 103 (kiO); vgl. Schmidt-Petri (2006), S. 167.

¹⁵⁴ An zahlreichen Stellen auch jenseits von *UT* spricht Mill von „kompetenten Richtern“ und bezeichnet damit in der Regel vielseitig erfahrene, gebildete Menschen (vgl. z.B. Mill (2006) (*A System of Logic*), S. 873.

¹⁵⁵ vgl. Mill (2006) (*A System of Logic*), S. 946.

¹⁵⁶ zit. Gibbs (1986), S. 46.

die höheren Freuden, die er exemplarisch erwähnt, v.a. hochkulturellen Objekten und Aktivitäten entspringen. Dieser Kritik zufolge unterminiert Mill durch das externe Bewertungskriterium seine hedonistische Argumentationsgrundlage; auch würde sichtbar, dass er einem elitären Menschenbild verpflichtet ist¹⁵⁷, das sein „commitment to a pinched Victorian way of life“¹⁵⁸ offenlegt. Die Frage nach der potentiellen Existenz eines nicht-hedonistischen Referenzrahmens bleibt vorerst offen und wird sich für das Verständnis der Mill'schen Theorie des guten Lebens als sehr fruchtbar erweisen. Der Vorwurf des Elitismus kann an dieser Stelle bereits teilweise entkräftet werden: Der Umstand, dass zahlreiche Beispiele für höhere Freuden, die Mills Texten entspringen, bildungsbürgerlicher Natur sind, ist nicht zwingend einem Elitismus geschuldet.¹⁵⁹ Der kompetente Mensch richtet sich nicht an der Autorität der (Bildungs-)Eliten aus, sondern vielmehr an der Autorität seiner eigenen Erfahrung¹⁶⁰ in einem je gegebenen Kulturkreis. Auch die Ergebnisse einer kontinuierlichen Introspektion und Selbstbeobachtung lässt Mill als zusätzliche valide Quellen für die Ermittlung der Wertigkeit einer Freude gelten.¹⁶¹ Im weiteren Verlauf der Arbeit bleibt also die Lücke eines möglicherweise außerhedonistischen, sinnstiftenden Referenzrahmens zu untersuchen; auch die Analyse des Persönlichkeitsprofils des kompetenten Richters wird substantiell Einblicke in Mills Wert- und Moraltheorie geben.

4.1.3 Lebensstile

Ausgehend von der Frage, was genau die kompetenten Richter jeweils bewerten,¹⁶² muss untersucht werden, ob es sich dabei möglicherweise auch um Lebensstile handelt und nicht ausschließlich um Einzelhandlungen. Die Richtigkeit einer rein akt-utilitaristischen Interpretation wird dadurch unwahrscheinlich, dass Mill stellenweise davon spricht, dass der kompetente Mensch die wertvollere „manner of existence“ zu wählen hat. Er schreibt in *UT*:

„Now it is an unquestionable fact that those who are equally acquainted with, and equally capable of appreciating and enjoying, both, do give a most marked preference to the manner of existence which employs their higher faculties.“¹⁶³

Mill begrüßt in *On Liberty* außerdem eine Heterogenität von Persönlichkeitstypen in der Gesellschaft und animiert mit diesem Ziel zum Experimentieren mit Lebensformen:

¹⁵⁷ vgl. z.B. Hauskeller (2011), S. 437 (Fußnote 21).

¹⁵⁸ zit. Riley (2003), S. 410.

¹⁵⁹ Auch eine Ausrichtung auf perfektionistische Ziele, wie sie in Kapitel 4.2.2.2 ausformuliert wird, macht die Beispiele und ihre Anordnung in höhere und niedere Bereiche plausibel (vgl. Feagin (1983), S. 250f.).

¹⁶⁰ vgl. Gibbs (1986), S. 48.

¹⁶¹ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 237; vgl. Gibbs (1986), S. 48.

¹⁶² vgl. Gibbs (1986), S. 49.

¹⁶³ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 211.

„As it is useful that while mankind are imperfect there should be different opinions, so is it that there should be different experiments of living; that free scope should be given to varieties of character {...}“.¹⁶⁴

Die Ebene der Lebensformen als Grundlage für die Qualitätsbewertung zu wählen, birgt die Chance Mills qualitativen Hedonismus gegen den Vorwurf der Inkonsistenz zu schützen. Laut dieser Stoßrichtung sind Lebensstile, die einen großen Anteil höherer Freuden aufweisen, als Gesamteinheiten wertvoller als jene Lebensformen, die von niederen Freuden dominiert werden.¹⁶⁵ Roderick Long bezeichnet diese Interpretation als „indirekt reduktiv“;¹⁶⁶ die Bewertungsgrundlage für die Höherwertigkeit einer Lebensform bleibt ihre Überlegenheit nach quantitativen hedonistischen Parametern. Die aktuelle Entscheidung für eine weniger lustvolle Freude (oder sogar ein schmerzvolles Ereignis) ließe sich in diesem Fall durch Referenz auf eine umfassendere übergeordnete Freude erklären, die an Intensität reicher ist; so schreibt Long, dass „{...} our first-level choice among pleasures is determined by a second-level choice among *characters*.“¹⁶⁷ Der Mensch entscheidet sich für ein erstrebenswertes Charakterprofil, das ihm auf lange Sicht höhere Freuden beschert; diese gewählte Lebensform wiederum ist eine Abfolge heterogener Freuden, die auch zeitweilige Schmerzen beherbergen kann. Die Zufriedenheit über das Erreichen und die Fortführung des gewählten Lebensstils – z.B. als aktive Bürgerin, als Philosoph oder Tierschützer – kann als zusätzliche Lustquelle fungieren.¹⁶⁸ Auch das schmerzliche Missen einer gewünschten (höheren) Lebensform kann – sogar wenn diese ggf. entbehrensreich ist – in die Lustkalkulation integriert werden.¹⁶⁹

Mit der oben skizzierten Position lässt sich Mills qualitativer Hedonismus in den Augen seiner Kritiker nicht begründen. Unabhängig davon, ob einzelne Instanzen oder ganze Lebensstile bewertet werden, erfolge die Evaluation nach wie vor mit klassisch hedonistischen Vorzeichen.¹⁷⁰ Wertvoller ist das, was mehr Freude generiert. Die Bewertung funktioniert zudem nur, sofern inner-

¹⁶⁴ zit. Mill (2006) (*OL*), S. 260f.

¹⁶⁵ vgl. Martin (1972), S. 146.

Roderick T. Long schreibt hierzu: „A higher pleasure may be preferred to a lower one, even if the lower pleasure outranks the higher one *quantitatively*, because the higher pleasure is somehow associated with a *mode of life* that *quantitatively* outranks the mode of life with which the lower pleasure is associated; the quantitative superiority of a mode of life is what justifies the preference for higher pleasures, whether or not they are themselves quantitatively superior.“ (zit. Long (1992), S. 285).

¹⁶⁶ vgl. Long (1992), S. 284.

¹⁶⁷ zit. Long (1992), S. 285; vgl. Kapitel 4.2.

¹⁶⁸ vgl. Long (1992), S. 296.

¹⁶⁹ Eine ähnliche Position vertritt Henry West, wenn er schreibt: „This may explain Mill’s reference to a sense of dignity that gives superiority to pleasures of the distinctly human faculties. If one is engaging in an activity that one regards as degrading, one may feel a second-order pain as part of the total experience. If one is engaging in an activity in which one feels pride, there may be a second-order pleasure of self-respect. *These are not just non-hedonistic values of the experiences. these are hedonistic components of the experience.*“ (zit. West (2014), S. 74, kursiv v. d. V.in).

¹⁷⁰ vgl. Hauskeller (2011), S. 439f.

halb des gewählten Lebensstils die höheren Freuden im Durchschnitt (quantitativ) angenehmer sind, als die niederen, da ein Lebensstil oder ein Charakterprofil nichts anderes ist als eine Abfolge von Bewusstseinszuständen.¹⁷¹ Es lässt sich auf diese Weise also möglicherweise nicht zeigen, dass eine Unterscheidung von Qualität und Quantität plausibel ist.¹⁷² Ein Urteil dieser Art setzt jedoch voraus, dass Mills qualitativer Hedonismus Qualität und Quantität als (inkommensurable) Kategorien gegeneinander ausspielt und nicht – in Anlehnung an das Bentham'sche Vorgehen – den Qualitätsparameter zusätzlich zu Parametern wie Dauer oder Intensität in der Evaluation einsetzt.

Ein weiteres Problem ergibt sich möglicherweise, sofern nicht gelten darf, dass ein Lebensstil die Kumulation von Freudensummen ist. Als Folge daraus kann ein Leben(ssstil) nicht als Freude begriffen werden. Wenn Mills werttheoretische Hauptaussage – wonach Freude und die Abwesenheit von Schmerz die einzig intrinsisch wertvollen und erstrebenswerten Dinge sind – zugrunde gelegt wird und Freude als Bewusstseinszustand definiert ist, dann ist der Gedanke eines Lebens als Freude unbegreiflich.¹⁷³ Schließlich speist sich weitere Kritik aus einer bereits erwähnten Quelle: Sofern ein Lebensstil bevorzugt wird, da seine Dichte an höheren Freuden überwiegt und die höheren Freuden charakterisiert sind durch ihren Ursprung in den höheren (intellektuellen, ästhetischen und moralischen) Fähigkeiten des Menschen, so stellt sich folgende Frage: Bringt ein so definierter höherer Lebensstil in jedem Fall ein Leben hervor, dass der COMMON SENSE intuitiv als ein moralisch wertvolles Leben auffassen würde? Dies würde bedeuten, dass ein solcher höherer Lebensstil immer auch einen entsprechend höheren Gesamtnutzenzuwachs generiert. Beispielsweise ist die Lebensform eines Wissenschaftlers zwar gekennzeichnet durch die intensive Nutzung seiner kognitiven Fähigkeiten; dennoch können die daraus resultierenden Entscheidungen hinsichtlich ihres (gesamtgesellschaftlichen) Nutzens höchst fragwürdig sein. Auch in einem höheren, ästhetisch dominierten Leben eines Künstlers kann Verhalten auftreten, das dem Nutzen und Glück (anderer Individuen oder der Gesellschaft) abträglich ist. Eine moralisch hochwertige „manner of existence“ ist somit nicht schon durch Bezugnahme auf höhere Freuden bestimmbar, ebenso wie der Wert einer Freude nicht ohne Blick auf ihren Kontext greifbar ist. Viele der erwähnten Unstimmigkeiten lassen sich mit Rekurs auf Mills *Art of Life* auflösen. Diese „Lebenskunst“ zielt auf die Ausgewogenheit der menschlichen (höheren) Fähigkeiten ab. Sie weist der moralischen Handlungsebene, neben den anderen Ebenen, innerhalb eines Lebens ihren Platz zu (vgl. Kapitel 4.3.3).

4.1.4 Bezüge zu antikem Gedankengut

Zu Mills Lebzeiten und auch danach wird seinen Theorien eine Nähe zu antiken Vorläufern nachgesagt;¹⁷⁴ es finden sich sogar Stimmen, die ihn als

¹⁷¹ vgl. West (1976), S. 99f.

¹⁷² vgl. Hauskeller (2011), S. 434f.

¹⁷³ vgl. Martin (1972), S. 149.

¹⁷⁴ vgl. für Debatten des 20. und 21. Jahrhunderts z.B. Crisp (1996), Donatelli (2006), Donner (2011) und Brink (2013).

„Greece-intoxicated man“ bezeichnen.¹⁷⁵ Tatsächlich kritisiert Mill an seinem Mentor Bentham dessen „insufficient knowledge and appreciation of the thoughts of other men {...}“.¹⁷⁶ Damit macht er deutlich, dass er dem Rekurs auf fremdes Gedankengut Wert beimisst und ihn als Notwendigkeit erachtet. Auch ist Mill bewusst, dass die Wurzeln seines und des Utilitarismus Benthams weit in die Philosophiegeschichte reichen, wenn er schreibt:

„In all ages of philosophy one of its schools has been utilitarian – not only from the time of Epicurus, but long before. It was by mere accident that this opinion became connected in Bentham with his peculiar method.“¹⁷⁷

Antike Denker wie Aristoteles und Platon bezeichnet Mill als „greatest observer of his own or any age“, bzw. als „greatest dialectician“.¹⁷⁸ Daher ist es naheliegend anzunehmen, dass sein eigenes Gedankengut von diesen beeinflusst, inspiriert oder in Teilen dem ihren nachempfunden ist. Neben einer intensiven Beschäftigung Mills mit dem menschlichen Charakter – wie sie in Kapitel 4.2 erörtert wird – sind weitere antike (Theorie-)Parallelen wie die Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung¹⁷⁹ beobachtbar, außerdem perfektionistische,¹⁸⁰ eudämonistische¹⁸¹ und allgemein tugendethische Elemente¹⁸² (vgl. Kapitel 4.2.1 und 4.2.2.2).

Im Hinblick auf Mills qualitativen Hedonismus lassen sich interessante Parallelen zu platonischen und aristotelischen Inhalten finden. Platon bewertet vor dem Hintergrund seiner intellektualistischen Werttheorie körperliche Lustbefriedigung als Momente, in denen Defizite aufgelöst werden, bzw. ein natürlicher Zustand wiederhergestellt wird.¹⁸³ Mit einigen Mill-Interpretationen teilt Platon die Ansicht, dass niedrigere Freuden intensiver, die höheren Freuden aber wünschenswerter und wertvoller sind.¹⁸⁴ Eine weitere wichtige Übereinstimmung betrifft die sogenannten „kompetenten Richter“. Sowohl bei Platon, als auch Aristoteles finden sich Aussagen, die eine Gruppe erfahrener Menschen beschreibt, die die Bedingungen erfüllen, um den Wert einer Freude einschätzen zu können.¹⁸⁵ In Bezug auf willensschwaches (akratisches) Handeln ergreift Mill je nach Textstelle und Werk den Standpunkt Platons oder jenen von Aristoteles: Wie Platon meint er, dass eine informierte Kennerin aller Freudenarten

¹⁷⁵ vgl. Long (1992), S. 287f. bzw. Bain, Alexander: *J. S. Mill. A Criticism: With Personal Recollections*. London (Longmans, Green, and Co.), 1882, S. 94 (Zugriff online: <https://archive.org/details/cu31924029045982/mode/2up?q=greek>, 04.10.2020).

¹⁷⁶ zit. Mill (2006) (*Remarks on Bentham's Philosophy*), S. 6.

¹⁷⁷ zit. Mill (2006) (*Bentham*), S. 87.

Die Assoziation, die Mill hier erwähnt, ist sicher auch dem Umstand geschuldet, dass Bentham als der Erfinder des Begriffs „utilitarian“ gilt (vgl. Crimmins, James E.: *Bentham and Utilitarianism in the Early Nineteenth Century*, in: Eggleston/Miller (2014), S. 38).

¹⁷⁸ zit. Mill (2006) (*On Genius*), S. 336.

¹⁷⁹ vgl. u.a. Hauskeller (2011), S. 444f.; Martin (1972), S. 141.

¹⁸⁰ vgl. Donatelli (2006), vgl. Feagin (1983), S. 250.

¹⁸¹ vgl. z.B. Kreider (2011).

¹⁸² vgl. z.B. Crisp (1992) und Donner (2011).

¹⁸³ vgl. Gibbs (1986), S. 35.

¹⁸⁴ vgl. Gibbs (1986), S. 33.

¹⁸⁵ vgl. Long (1992), S. 289; vgl. Gibbs (1986), S. 33, 37.

zwingend rational entscheiden wird; an anderer Stelle argumentiert Mill wie Aristoteles und erklärt Willensschwäche als Konsequenz eines freien Willens, der jeder Information zum Trotz potentiell auf Abwege geraten kann.¹⁸⁶ Schließlich zeugt Mills großes Interesse an der Charakterentwicklung und Individuation des Menschen von einem starken Element der Agentenzentriertheit in seinem Denken:¹⁸⁷ ein klassisches Merkmal antiker Moral- und Lebenskunstphilosophien, auf das insbesondere andere „klassische“ Utilitaristen keinen Schwerpunkt gesetzt haben. Wie weiter oben angekündigt, soll für die vorliegende Arbeit der Lustbegriff bei Aristoteles im Detail untersucht und als Vergleichsfolie herangezogen werden. Aristoteles' vielschichtige Konzeption der Lust wird helfen Mills Qualitätsbegriff bei Freuden nachvollziehbar und seine Glückskonzeption begrifflich zu machen.

4.1.4.1 Aristoteles' Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik

An zwei Stellen in der Nikomachischen Ethik (*EN*) widmet sich Aristoteles explizit dem Thema Lust (*HÉDONÉ*): im Buch 7, Kapitel 11-14, sowie Buch 10, Kapitel 1-5. Die Existenz zweier Abhandlungen zum selben Thema in einem Werk hat zu Debatten über die Vereinbarkeit und inhaltliche Übereinstimmung der Ausführungen geführt;¹⁸⁸ auch die Urheberschaft¹⁸⁹, Entstehungsreihenfolge, sowie die ursprüngliche Verortung der besagten Passagen in den Ethiken

¹⁸⁶ vgl. Hauskeller (2011), S. 435f.

¹⁸⁷ vgl. Long (1992), S. 289-293.

¹⁸⁸ Die Mehrzahl der Interpretationen erkennt in den Abhandlungen keine unterschiedlichen Projekte (z.B. Gosling (1973/1974); Gosling/Taylor (1982); Wolf (2002); Rudebusch (2009)) oder meint zumindest keine Widersprüche zwischen Buch 7 und Buch 10 zu erkennen (Gonzalez (1991)). Eine bestimmte Lesart der aristotelischen Lustdefinitionen ruft jedoch den Anschein hervor, dass widersprüchliche Positionen vorliegen könnten: Sofern die erste Lustdefinition aussagen soll, dass Lust eine ungehinderte Tätigkeit ist und die zweite Definition suggeriert, dass die Lust eine Tätigkeit perfektioniert, so lägen gegenläufige Inhalte vor (Owen (1971/1972)). Die Lustabhandlung aus Buch 10 gilt als reifer, klarer und ergiebiger, als jene aus Buch 7 (Wolf (2002)); auch sei eine Linearität von einer einfacheren hin zu einer komplexeren Auseinandersetzung mit (Tätigkeits)Lüsten vom siebten zum zehnten Buch erkennbar (Rorty (1974)). Gosling meint im Übergang von Buch 7 zu Buch 10 einen stilistischen Sprung von einem quasi-wissenschaftlichen zu einem „genuine {twentieth-century style} philosophical programme {...}“ zu sehen (Gosling (1973/1974), S. 21). Alternativ wird von einem Wandel der Terminologie im Gegensatz zum inhaltlichen Wandel der gesamten Doktrin ausgegangen (Bostock (1988)). Die Position, wonach Aristoteles in Buch 7 noch unter einem starken platonischen Einfluss steht und sich in Buch 10 von diesem emanzipiert, findet Befürworter (Owen (1971/1972)) und Gegner (Rorty (1974)) gleichermaßen. Jenseits des Standpunkts, wonach die Ausführungen aus Buch 7 und 10 entweder kompatibel oder inkompatibel sind, hat sich eine Reihe von Positionen etabliert, die in den beiden Abhandlungen unterschiedliche Fragen thematisiert sehen. Nach Owen beschäftigt sich das Buch 7 mit der Frage, was tatsächlich lustvoll ist, während in Buch 10 der Frage nachgegangen wird, was es bedeutet Lust zu erleben (Owen (1971/1972)). Hardie wiederum identifiziert in der ersten Abhandlung einen Tatsachen- oder Definitionsfokus, da gefragt wird, was Lust sei; Buch 10 wiederum liefere Wert- und Moralfragen, die untersuchen, ob Lust ein Gut oder das Gut schlechthin sei (Hardie (1986)).

¹⁸⁹ Wie an anderen Stellen in Aristoteles' Werk finden sich auch in der *EN* Textstellen

des Aristoteles werden bis ins 21. Jahrhundert zur Disposition gestellt und debattiert¹⁹⁰. Im Folgenden soll kurz auf die Inhalte der beiden Passagen eingegangen werden, um daraufhin die zweifelsfreieren aristotelischen Ausführungen zur Lust für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit nutzbar zu machen.

Die Lustabhandlung im siebten Buch der *EN* findet im Rahmen von Überlegungen zur Unbeherrschtheit und Willensschwäche (*AKRASIA*) beim Menschen statt;¹⁹¹ Aristoteles setzt sich an dieser Stelle auch mit zeitgenössischen Standpunkten zur Lust auseinander,¹⁹² etwa jenem von Speusippos, der Lust und Schmerz negativ bewertet. In seiner Reaktion und Polemik¹⁹³ auf gegnerische Positionen liefert Aristoteles im siebten Buch noch keine umfassende Ausformulierung seines Lustbegriffs.¹⁹⁴ In seinem theoretischen Streitgespräch treten jedoch zentrale Elemente seiner Position zutage und er formuliert eine erste Definition von Lust. Unter anderem unterscheidet er absolute und relative Lust¹⁹⁵ (bzw. unqualifizierte und qualifizierte Lust). Beispiele für unechte, qualifizierte Lüste sind Bedürfnisbefriedigungen, die das Beseitigen eines Mangels

bzw. Kapitel, deren Urheberschaft ihm nicht zweifelsfrei zugeschrieben werden kann. Die Existenz zweier Abhandlungen zur Lust erweckt den Eindruck einer Dopplung, so dass die Vermutung aufkommt, es könne sich z.B. bei Buch 7 (Kap. 11-14) um das Werk von Eudemos handeln (vgl. Wolf (2002), S. 190.; vgl. A. Grant (Hinweis darauf in: Weiss, Roslyn: Aristotle's Criticism of Eudoxan Hedonism, in: *Classical Philology*, Vol. 74, No. 3 (Juli) 1979, S. 214). Roslyn Weiss hält diese These für unwahrscheinlich (vgl. Weiss (1979), S. 214). Nicht zuletzt der Umstand, dass Buch 5-7 der *EN* den Büchern 4-6 der *EE* entspricht, befeuert Diskussionen über die Urheberschaft und den eigentlichen Ort der Passagen). Sofern die Ausführungen in Buch 7 und 10 als miteinander inkompatibel oder in Teilen widersprüchlich aufgefasst werden, ist die Annahme plausibel, dass es sich bei den Autoren der Texte eventuell um unterschiedliche Personen handelt. Weniger radikale Thesen verorten die Lustabhandlung aus Buch 7 ursprünglich in der *Eudemischen* oder der *Nikomachischen Ethik* und gehen davon aus, dass die Abhandlung nachträglich in die jeweils andere Ethik übernommen wurde; gestützt werden beide Thesen durch Hinweise auf (mangelnde) Rück- und Vorverweise innerhalb der Texte, sowie (antike) Kommentare oder Handschriften (Lieberg (1958)).

¹⁹⁰ Die Entstehungsreihenfolge der beiden Abhandlungen ist strittig. Die These, wonach Aristoteles in Buch 10 das Lustthema mit größerer Präzision und Reife behandelt, nimmt an, dass eine größere Elaboriertheit gleichbedeutend mit einem späteren Entstehungsdatum ist. Dass diese These in Aristoteles' Fall nicht zwingend richtig ist, wird durch philosophiegeschichtliche Beobachtungen gestützt, wonach Aristoteles in Buch 7 auf spätere philosophische Kontexte antworten könnte, als in Buch 10 (Gosling/Taylor (1982)). Vielen Erwägungen liegt die (unausgesprochene) Annahme zu Grunde, dass es sich bei der *EN* um ein – aus 10 Büchern bestehendes – in sich schlüssiges Werk handelt. So argumentiert Lieberg vor diesem Hintergrund, dass die beiden Abhandlungen unabhängig voneinander sind und eine absolute inhaltliche Übereinstimmung nicht bestehen muss, da die *EN* eine lose Reihe von Pragmatien mit Vorlesungscharakter ist (Lieberg (1958)).

¹⁹¹ vgl. Wolf, Ursula: Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘. Darmstadt, 2002, S. 191.

¹⁹² vgl. Owen, G. E. L.: Aristotelian Pleasures, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 72, 1971/1972, S. 137.

¹⁹³ vgl. Lieberg, Godo: Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles. München, 1958, S. 110.

¹⁹⁴ vgl. Owen (1971/1972), S. 137.

¹⁹⁵ vgl. Lieberg (1958), S. 86.

oder die Schmerzlinderung betreffen. Auch unnatürliche, krankhafte Veranlagungen gehören zu den unechten Lüsten, da diese den Menschen Zustände als lustvoll empfinden lassen, die an sich, bzw. „schlechthin“¹⁹⁶ nicht angenehm sind.¹⁹⁷ Echte Lust im aristotelischen Sinn muss „wesentlich ein Gut“ sein,¹⁹⁸ selbstgenügsam und daher auf keine externen Ziele ausgerichtet.¹⁹⁹ Aristoteles nimmt der Lust auf diese Weise den Prozesscharakter und pariert einen geläufigen kritischen Einwand, wonach die Lust kein Gut sein könne, da sie ein Werden ist. Alle körperlichen Lüste fallen zudem in die Kategorie des Defizit-ausgleichs und der Schmerzlinderung, so dass sie herabgestuft und von den echten Lüsten unterschieden werden.

Aristoteles bestimmt, dass die echte Lust ihr Ziel in sich selbst enthalten muss und beobachtet, dass zum Hervorrufen von Lust eine Handlung nötig ist. Er schlussfolgert also, dass die Tätigkeit (*ENERGIA*)²⁰⁰ selbst das Ziel und die Lust ist.²⁰¹ Diese „Tätigkeitslust“²⁰² ist Aristoteles’ Gegenstück zur unechten körperlichen Lust. Letztere ist seinem Verständnis nach, die referenzierte Lust in den Argumentationen der Hedonismusgegner.²⁰³ Godo Lieberg deutet:

„Sinn der Lustunterscheidung ist es, eine Art von Lüsten ihres Lustcharakters zu berauben, gegen die sich vornehmlich die Verdächtigungen der Lustgegner richten. Wenn die schmerzverbundenen Lüste in Wahrheit keine Lüste sind, so sagt ihre Verurteilung nichts über den Wert oder Unwert der Lust aus.“²⁰⁴

Diese Verteidigung der „Tätigkeitslust“ deutet auf eine Unterteilung der Lüste nach Arten hin. Nur so lässt sich Aristoteles’ Aussage erklären, dass das höchste Gut eine Lust sein könne, sogar wenn zahlreiche ausgewiesene schlechte Lüste existieren.²⁰⁵ Zu beachten ist ebenfalls, dass nicht jedes angenehme Ereignis „Lust“ im aristotelischen Sinn darstellt, genauso wie nicht jede (selbstgenügsame) Tätigkeit automatisch lustvoll ist. Die Bedingung für echtes

¹⁹⁶ vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Köln (Anaconda), 2009, S. 202 (bzw. B7, K. 13, 1152b).

¹⁹⁷ vgl. Ross, W. David: Aristotle. London (Meuthen u.a.), 1956, S. 226.

„Ein Zeichen dessen ist, dass man sich nicht an demselben Lustbringenden ergötzt, wenn und während die Natur sich erst vollendet, und wenn sie ihren vollkommenen Stand erreicht hat, da man vielmehr nach der Erreichung desselben an dem schlechthin Lustbringenden Gefallen hat, über der Vollendung der Natur aber auch am Gegenteil. Denn da ergötzt man sich auch an sauren und bitteren Dingen, deren keines von Natur und schlechthin angenehm ist {...}.“ (Aristoteles: EN, B7, K13, S. 203, bzw. 1153a). Auch das Heranwachsen des Kindes zum Erwachsenen kann als Weg zur Vollendung betrachtet werden, so dass die Lüste des Kindes nicht als vollwertige Lüste im aristotelischen Sinne betrachtet werden.

¹⁹⁸ zit. Wolf (2002), S. 192f.

¹⁹⁹ vgl. Owen (1971/1972), S. 138f.

²⁰⁰ Alternative Übersetzungen für *ENERGIA* sind „Verwirklichung“ oder „Aktualisierung“ (vgl. Wolf (2002), S. 202).

²⁰¹ vgl. Lieberg (1958), S. 88f.

²⁰² zit. Wolf (2002), S. 192f.

²⁰³ vgl. Wolf (2002), S. 194f.; Aristoteles: EN, S. 206 (bzw. B7, K. 14, 1153b).

²⁰⁴ zit. Lieberg (1958), S. 86.

²⁰⁵ vgl. Wolf (2002), S. 196.

Lustempfinden ist laut Aristoteles die Abwesenheit gewisser Hemmnisse physischer und mentaler Art. Ein Mindestmaß an physischen „Glücksgütern“²⁰⁶ (etwa Gesundheit und Sicherheit) ist notwendig, damit sich echte Lust einstellen kann. Die Bedeutung der äußeren Güter für die ungehinderte Lust- und Glücksempfindung zeigt, dass Aristoteles eine weltlich orientierte (wenn auch göttlich inspirierte) und keine asketisch-metaphysische Lustkonzeption vertritt. Die zweite mentale Bedingung für Lustempfinden nach aristotelischem Verständnis wird nachvollziehbar, sobald die unterschiedlichen realen Lustkontexte untersucht werden. Unbestreitbar empfinden einige Menschen in Situationen Lust, in denen andere keine Lust verspüren. Da aber laut Aristoteles nur jene Empfindungen die Bezeichnung „Lust“ verdienen, die von den individuellen Befindlichkeiten der Person unabhängig sind – also unqualifiziert lustvoll – gilt es den Menschenschlag zu bestimmen, der an den selbstgenügsamen Tätigkeiten Freude empfindet, die ihr Ziel in sich beinhalten. Aristoteles bestimmt den Habitus (*HEXIS*) des Tugendhaften als den, auf den dieses Kriterium zutrifft.²⁰⁷ Hiernach ergibt sich für Aristoteles eine erste Definition der Lust: „Darum ist es auch nicht zutreffend, wenn man sagt, die Lust sei ein fühlbares Werden; man muss vielmehr sagen, sie sei *Tätigkeit* des *naturgemäßen Habitus*, und statt ‚fühlbar‘ muss man sagen ‚*ungehemmt*‘.“²⁰⁸ Die drei Charakteristika des aristotelischen Lustbegriffs lassen sich in dieser ersten Definition wiederfinden: das Ungehinderte, ermöglicht durch äußere Güter; die naturgemäße, selbstgenügsame Tätigkeit als konstitutives²⁰⁹ Medium der Lust; und schließlich der Habitus des Tugendhaften als notwendige Charakterdisposition, die es dem Handelnden ermöglicht in der angemessenen Situation Freude und Lust zu empfinden.

In mehreren Hinsichten unterscheiden sich Aristoteles’ Ausführungen von denen seines Vordenkers Platon. Dieser hatte alle Lüste als das Eliminieren von Defiziten und als schmerzbehaftet aufgefasst, während Aristoteles diese Charakterisierung nur für die „unechten“, da prozesshaften, körperlichen Lüste gelten lässt. Platons Vorstellung von einer perfekten Existenz tendiert deshalb auch zu einem lustbefreiten, intellektuell dominierten Dasein. Des Weiteren bedient sich Aristoteles zur Herleitung seiner Thesen einer induktiven Methodik. Beobachtungen des tatsächlichen (menschlichen) Verhaltens, sowie die Anhörung gängiger Meinungen (*ENDOXAI*) zur Lust sind für Aristoteles wichtige Quellen für die Ermittlung seiner ethischen Prinzipien. „Für Platon“, so Lieberg, „lässt sich das Werthafte nicht induktiv aus der Beobachtung natürlichen Lebens erfassen {...}.“²¹⁰ Aristoteles hingegen beobachtet, dass alle Wesen nach Lust streben und dass ein glückliches Leben für gewöhnlich als ein lustvolles erachtet wird.²¹¹ In seiner Theorie versucht er dieser Empirie gerecht zu werden, so dass seine Analyse der Natur der Lust – wie sie im siebten Buch der

²⁰⁶ vgl. Aristoteles: *EN*, B7, K14, S. 205f. bzw. 1153b.

²⁰⁷ vgl. Rudebusch, George: Pleasure, in: Anagnostopoulos, Georgios (Hrsg.): *A Companion to Aristotle*. Malden/Mass. u.a. (Wiley-Blackwell), 2009, S. 553f.

²⁰⁸ zit. Aristoteles: *EN*, B7, K13, S. 204, bzw. 1153a (kiO).

²⁰⁹ vgl. Wolf (2002), S. 198.

²¹⁰ vgl./zit. Lieberg (1958), S. 90.

²¹¹ vgl. Aristoteles: *EN*, B7, K14, S. 205f., bzw. 1153b.

Nikomachischen Ethik stattfindet – in relevanten Bereich mit den *ENDOXA* kongruiert. Auf die Übereinstimmung mit Mills „Beweisführung“ der Lust als höchstes Gut im vierten Kapitel von *Utilitarianism* sei an dieser Stelle nur kurz hingewiesen.

Im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* geht Aristoteles abermals auf Fremdmeinungen ein (etwa die von Eudoxus, wonach die Lust das Gut schlechthin sei); die Ausführungen im Kapitel 1-5 gelten jedoch als die Formulierung seiner eigenen positiven Lustkonzeption,²¹² sowie als eine „Gesamtkonzeption der Lust“²¹³ und als sein reifster Beitrag²¹⁴ zu diesem Thema. Wie schon in Buch 7 betont Aristoteles auch in Buch 10, dass nicht alle Arten der Lust als Wiederauffüllen oder Behebung eines Mangels beschrieben werden können. Um seine These zu stützen, führt er differenzierte Ausführungen zu den unterscheidenden Eigenschaften von Tätigkeit (*ENERGELA*) und Bewegung (*KINESIS*), bzw. Werden (*GENESIS*) an. Am Beispiel des Sehens als Aktivität will er Parallelen zur Funktionsweise und zum formalen Charakter der Lust aufzeigen: So sei eine Lust daran zu erkennen, dass sie – wie das Sehen – in jedem Augenblick ihrer Existenz abgeschlossen und vollendet ist, da sie ihr Ziel in sich selbst habe und keines vorgegebenen zeitlichen Umfangs bedürfe.²¹⁵ Jene Handlungen, die im aristotelischen Sinn das Potential haben lustvoll zu sein, schöpfen ihre Form (*EIDOS*) zu jedem Zeitpunkt voll aus.²¹⁶ Diese potentiell lustvollen *ENERGELAI* unterscheiden sich von den prozesshaften und auf äußere Ziele zustrebenden Aktivitäten wie dem Durstlöschen oder verwandten Bedürfnisbefriedigungen.²¹⁷

Aristoteles führt in Buch 10 auch das Thema „Lustarten“ weiter aus. In Buch 7 hatte er bereits grob auf die Andersartigkeit der körperlichen Lüste hingewiesen. Er betont nun, dass sogar im Bereich sinnlicher Lüste, wie etwa des Riechens, die platonische Auffassung falsch ist.²¹⁸ Wichtiger jedoch sind Aristoteles' Hinweise darauf, dass jede Aktivität ihre je eigene Lust erschafft und dass die Quelle der Lust ursächlich für ihren Wert ist.²¹⁹ Die (sinnliche) Freude des Sehens verfügt demnach über ein anderes Naturell als die (kognitive) Freude des Denkens. Aristoteles schreibt hierzu: „{...} dass die Lüste der Art nach

²¹² vgl. Owen (1971/1972), S. 137.

²¹³ vgl. Lieberg (1958), S. 109.

²¹⁴ vgl. Urmson, J. O.: „Aristotle on Pleasure“, in: Moravcsik, J. M. E. (Hrsg.): *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City, N.Y. (Anchor Books), 1967, S. 323.

²¹⁵ vgl. Aristoteles: *EN*, B10, K2, S. 275 bzw. 1173a/1173b; vgl. Aristoteles: *EN*, B10, K3, S. 277f. bzw. 1174.

²¹⁶ vgl. Wolf (2002), S. 203f.

²¹⁷ Als Lackmustest für die Identifizierung von *ENERGELAI* wird in Teilen der Aristotelesrezeption ein sprachlich-grammatischer Test angewandt. Demnach können all jene Verben den Status einer *ENERGELA* beanspruchen, deren Aussage in der Form „ich x-e“ und „ich habe ge-x-t“ zu jeder Zeit zutrifft (vgl. z.B. Urmson (1988), S. 99f.). Das Verb „denken“ beispielsweise erfüllt die Bedingungen des grammatischen Tests, während bei dem Konstrukt „ein Haus bauen“ äußere Faktoren als zusätzliche Bedingung hinzukommen, damit die Aussage zu jeder Zeit stimmen kann. Die so bestimmte Tätigkeit und die dazugehörige Lust sind laut Aristoteles so eng verbunden, dass man versucht ist, sie gleichzusetzen (vgl. Aristoteles: *EN*, B10, K5, S. 283 bzw. 1175b.).

²¹⁸ vgl. Aristoteles: *EN*, B10, S. 276 bzw. 1173b.

²¹⁹ vgl. Owen (1971/1972), S. 143; vgl. Lieberg (1958), S. 111.

verschieden sind. Diejenigen, die aus sittlich reinen Quellen fließen, sind anders als diejenigen, die aus unreinen Quellen geschöpft sind {...}.²²⁰ Die Tätigkeit, der eine Lust entspringt, ist also ausschlaggebend für ihren Wert, so dass beispielsweise das Lustempfinden infolge einer intendierten gerechten Handlung als wertvoller anzusehen ist, als etwa die Freude über einen zufälligen Lotteriegewinn.²²¹ Jede Tätigkeit, die die Lustbedingungen erfüllt, verfügt über eine eigentümliche (*OIKEION*), tätigkeitsspezifische Lust.²²² Diese jeweiligen Lustfärbungen sind einzig durch die zugehörige Tätigkeit hervorrufbar²²³ und schaffen ein intimes Verhältnis von Tätigkeit und Lust.

Im selben Zusammenhang widmet sich Aristoteles der Frage wie bestimmt werden kann, welche Lüste mehr oder weniger angenehm sind. Da er einen starken Wirkungszusammenhang von Tätigkeit und Lust festgestellt hat, entspricht die beste Tätigkeit in Analogie dazu der größten Lust. Hierbei ergibt sich die Qualität der Tätigkeit aus dem Zusammenspiel der hohen Funktionstüchtigkeit des Handelnden und seiner Sinne, sowie aus dem dazugehörigen Objekt. Er schreibt hierzu: „{U}nd die höchste Lust liegt in der vollkommensten Tätigkeit, und am vollkommensten ist die Tätigkeit eines in guter Verfassung befindlichen Tätigen gegenüber seinem vornehmsten Gegenstand.“²²⁴ Je hochwertiger die Wahrnehmung und das dazugehörige Objekt sind, desto angenehmer ist die Handlung.²²⁵ Ein Aspekt, der die Hochwertigkeit einer Wahrnehmung befördert, ist ihr möglichst immaterieller Charakter. Laut Aristoteles ist das Schmecken aufgrund des notwendigen Kontakts zu einem Lebensmittel niedrigrangiger, als das Hören, das keines Kontaktes zu etwas Äußerem bedarf.²²⁶ Die Vollständigkeit und Reinheit der Tätigkeit vergrößert sich, je geringer der Anteil physischer Beteiligung in der Tätigkeit ist: Das Anschauen eines Objekts ist demnach reiner, als das Ertasten einer Oberfläche. Die Vollständigkeit lässt sich als eine „difference in intrinsicness“ begreifen, die ihren Superlativ in einer größtmöglichen formalen Identität von Geist (Sinneswahrnehmung) und Objekt findet: „For an activity to be complete is for it to be identical with its object.“²²⁷ Es ist naheliegend, dass insbesondere kognitive Tätigkeiten wie etwa die Kontemplation diesem hohen Grad an Intrinsischsein entsprechen²²⁸ und demnach qualitativ höherwertig sind.²²⁹

²²⁰ zit. Aristoteles: *EN*, B10, K2, S. 276 bzw. 1173b.

²²¹ Die dieser Rangordnung zugrunde liegende Logik wird im weiteren Verlauf des Kapitels erläutert.

²²² Vgl. Owen (1971/1972), S. 143; vgl. Urmson (1988), S. 98.

²²³ vgl. Urmson (1988), S. 104.

²²⁴ zit. Aristoteles: *EN*, B10, K4, S. 279 bzw. 1174b.

²²⁵ vgl. Urmson (1967), S. 322; vgl. Urmson (1988), S. 103; vgl. Aristoteles: *EN*, B10, K4, S. 279-281 bzw. 1174b.

²²⁶ vgl. Aristoteles: *EN*, B10, K5, S. 283 bzw. 1175b-1176a.

²²⁷ vgl. Gonzalez (1991), S. 154, 158; zit. Gonzalez (1991), S. 155 (im Original kursiv).

²²⁸ vgl. Urmson (1988), S. 105.

²²⁹ Francisco J. Gonzalez stellt die These auf, dass das schöne Objekt (*KALON*) das beste Objekt sei, da im Ansehen des Objekts das Sehen vollständig um seiner selbst willen getätigt wird: „{T}he activity of seeing a beautiful object can be said to be the most complete seeing only because here the object is identified with the activity in such a way that in desiring to see the beautiful object we are in fact desiring sight for its own sake.“ (zit. Gonzalez (1991), S. 157). Die Form, so Gonzalez, dominiert in diesem Fall die Materie (ebd., S. 156).

Nachdem Aristoteles im siebten Buch der *Nikomachischen Ethik* bereits eine Definition von Lust anbietet – die Lust als ungehemmte Tätigkeit des naturgemäßen Habitus – liefert er in Buch 10 eine weitere Definition, die auf seinen Ausführungen zur bestmöglichen Tätigkeit aufbaut. Mit der Aussage: „Die Lust ist {...} der Tätigkeit Vollendung“²³⁰ eröffnet er ein weites Feld möglicher Interpretationen, die um den Begriff der Vollendung im Sinne der Perfektionierung einer Tätigkeit kreisen. Bei der Untersuchung dieser Definition wird die Lust entweder als formale oder finale Ursache²³¹ der perfekten Tätigkeit betrachtet. Die geläufigere,²³² formale Lesart der Definition betrachtet im technischen Sinne die beiden Bedingungen für eine vollendete Tätigkeit: die bestmögliche Verfassung des Handelnden und das dazugehörige bestmögliche Objekt. Diese Ebene wird als konstitutiv für eine (potentielle) Perfektion der Handlung angesehen.²³³ Im hier zugrunde gelegten Verständnis der Lust wird diese als „a sort of colouring that attaches to the doing of things“²³⁴ gedeutet. Die Perfektion und die damit einhergehende Lust äußern sich in der „Mühelosigkeit“²³⁵ der Tätigkeit und als Aspekt der ungehinderten Tätigkeit, sowie in der Art und Weise diese zu erfahren.²³⁶ So wie Humor einen Witz abrundet, macht die Lust – laut J. C. B. Gosling – eine Tätigkeit perfekt.²³⁷ Dies entspricht einer zweiten Ebene der Perfektion (im Rahmen der ersten Lesart), auf der sich die Perfektion durch die Freude am Tun einstellt.²³⁸

Aristoteles’ metaphorische Formulierung, wonach die Lust sich zur perfekten Tätigkeit gesellt, wie die „Schönheit sich im Gefolge der vollkommenen körperlichen Entwicklung einstellt“²³⁹ hat eine zweite Lesart der aristotelischen Lustdefinition aus Buch 10 hervorgebracht. Bei dieser finalen Lesart bedarf es der Lust als eines zusätzlichen, von außen zugeführten Elements, um die Tätigkeit perfekt werden zu lassen. Die Lust entspräche demnach nicht mehr der ungehinderten Tätigkeit, wie es die erste Definition suggeriert, sondern würde die Tätigkeit perfektionieren indem sie ihr den „frictionless zest“²⁴⁰ hinzufügt. Diese Interpretation wird durch Aussagen in Buch 10 gestützt, wonach eine Tätigkeit durch die Lust immer auch verbessert wird.²⁴¹ Werden Lüste von Hedonismusegegnern oft als Störungen von Tätigkeiten betrachtet, so sind sie für

²³⁰ zit. Aristoteles: *EN*, B10, K4, S. 279 bzw. 1174b.

²³¹ vgl. Gosling, J. C. B./Taylor, C. C. W.: *The Greeks on Pleasure*. Oxford (Clarendon Press), 1982, S. 213.

²³² vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 242.

²³³ vgl. Urmson (1988), S. 103f.

²³⁴ zit. Ross, W. D.: *Aristotle*. London (Methuen), S. 229.

²³⁵ zit. Rudebusch, in: Anagnostopoulos (2009), S. 554.

²³⁶ vgl. Wolf (2002), S. 200; 205.

²³⁷ vgl. Gosling, J. C. B.: *More Aristotelian Pleasures*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 74, 1973/1974, S. 27.

²³⁸ vgl. Urmson, in: Moravcsik (1976), S. 323f.

²³⁹ zit. Aristoteles: *EN*, B10, K4, S. 280 bzw. 1174b.

Die geläufige englische Übertragung aus dem Altgriechischen – „bloom of youth“ – wird aus diesem Grund von einigen Autoren mit „prime of life“ oder „peak performance“ übersetzt (vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 212, sowie: Urmson (1988), S. 104).

²⁴⁰ vgl. Urmson (1988), S. 104.

²⁴¹ vgl. Ross (1956), S. 229.

Aristoteles „augmenter of activities.“²⁴² Eine Lust intensiviert die mit ihr einhergehende Aktivität.²⁴³ Dies ergibt sich daraus, dass eine lustvoll ausgeführte Tätigkeit selbstverstärkend ist und „Flow“²⁴⁴ generiert: ein reibungsloses, schwingvolles, da zwangloses und angenehmes Ausführen und Gelingen einer Tätigkeit.²⁴⁵ Die Lust steigert somit die im Rahmen der Tätigkeit vollführte Leistung und tut dies potentiell bis zur Perfektion, so wie: „{...} the addition of happiness turns the *BONUM SUPREMUM* into the *BONUM CONSUMMATUM*“²⁴⁶: das höchste Gut wird zum vollendeten Gut.

Hinsichtlich der Methodik bekräftigt Aristoteles seine auf *ENDOXA* beruhende Vorgehensweise aus Buch 7. So führt er unmissverständlich an: „*Was alle glauben, das, behaupten wir, ist wahr. Wer diesen übereinstimmenden Glauben der Menschheit verwirft, wird schwerlich Glaubwürdigeres zu sagen wissen.*“²⁴⁷ Die vernunftlosen wie die vernunftbegabten Wesen verlangten gleichermaßen nach Lust, daher könne die Lust nicht *PER SE* schlecht sein. Bestimmte Arten der Lust qualifizierten sich also als Gut. Aristoteles lässt die Einschätzung des *COMMON SENSE* als Indiz für den grundsätzlichen Wert der Lust gelten; bei der Identifizierung der wahren „Tätigkeitslüste“ ist diese Meinung nicht gleichermaßen ausschlaggebend. Aristoteles beobachtet, dass die Dinge, die Menschen genießen oder meiden „mannigfaltig“ sind und bestimmt, dass der Tugendhafte der Richter über die wertvollen Freuden ist. Die Tätigkeiten, die der Tugendhafte für lustvoll erachtet, sind wirklich und nicht nur fälschlicherweise lustvoll.²⁴⁸ Der tugendhafte Mensch wiederum wird jenen Tätigkeiten und Lüsten den Vorzug geben, die die spezifischen Fähigkeiten des Menschen vervollständigen und vollenden.²⁴⁹

4.1.4.2 Facetten des aristotelischen Lustbegriffs

Zusammenfassend lässt sich folgendes zum aristotelischen Lustbegriff festhalten: Die Lust (*HEDONE*) ist eine Tätigkeit (*ENERGELA*), die durch keine inneren oder äußeren Zwänge und Sachverhalte gehemmt ist; diese Tätigkeit ist weder Prozess (*KINESIS*) noch Werden (*GENESIS*), da sie ihr Ziel in sich selbst trägt und zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz ihre Form (*EIDOS*) voll ausschöpft; nur jene Tätigkeit ist Lust, die unqualifiziert ist und dem Handeln aus einem naturgemäßen, menschengemäßen Habitus (*HEXIS*) heraus entspringt; die Tätigkeit ist umso lustvoller, je besser das dazu benötigte Objekt und die Funktionsweise der Sinne ist und je immaterieller der Charakter der Handlung; jede

²⁴² vgl. Weiss, Roslyn: Aristotle’s Criticism of Eudoxan Hedonism, in: *Classical Philology*, Vol. 74, No. 3 (Juli), 1979, S. 219.

²⁴³ vgl. Gosling (1973/1974), S. 33; vgl. Owen (1971/1972), S. 145f.

²⁴⁴ vgl. Rudebusch (2009), S. 555f.

²⁴⁵ vgl. Urmson (1967), S. 326; vgl. Urmson (1988), S. 104.

Einer der Begründer und Vertreter des Konzepts des „flow“ ist Mihály Csíkszentmihályi (vgl. z.B. *Das Flow-Erlebnis: Jenseits von Angst und Langeweile: Im Tun aufgehen*. Stuttgart (Klett-Cotta), 1985).

²⁴⁶ zit. Ross (1956), S. 229 (kiO).

²⁴⁷ zit. Aristoteles: *EN*, B10, K2, S. 273 bzw. 1173a (kiO).

²⁴⁸ vgl. Aristoteles: *EN*, B10, K5, S. 284 bzw. 1176a.

²⁴⁹ vgl. Ross (1956), S. 229.

Tätigkeitslust hat eine je eigene Färbung (*OIKEION*), so dass z.B. körperliche und kognitive Lüste unterschieden werden; schließlich befördern die Lüste die Leistungsfähigkeit und steigern die Qualität der Tätigkeit, so dass sie eine Tätigkeit im Idealfall vollenden und vervollständigen. Der Richter über die wahren Lüste ist der Tugendhafte (*SPOUDAIOS*). Aristoteles geht bei seiner Analyse methodisch induktiv vor, so dass die Beobachtung des Ist-Zustandes (*ENDOXA*) der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist. Einige zentrale Elemente des aristotelischen Lustbegriffs, die zur Unterfütterung und Veranschaulichung der Mill'schen Theorie des guten Lebens benötigt werden, sollen nun beleuchtet werden.

Die Neudefinition von Lust als „Tätigkeitslust“ sichert der Lust eine zentrale Rolle in Aristoteles' Theorie des Guten. Aufgrund der Vielschichtigkeit der Konzeption der „Tätigkeitslust“ fällt Aristoteles' Theorie nicht in einen klassischen Hedonismus zurück. Eine Immunität gegen antihedonistische Angriffe erlangt die Lustkonzeption unter anderem dadurch, dass in ihr die Lust nicht das einzige Handlungsmotiv ist; die Lust entspricht eher einem Charakteristikum der Handlung, als dass sie ihr Motiv ist.²⁵⁰ Aristoteles unterscheidet echte Lüste und solche, die fälschlicherweise als Lüste bezeichnet werden. Auch indem er festlegt, dass lediglich die „echten“ Lüste intrinsisch wertvoll und ein Gut sind, entfernt er sich von klassischen hedonistischen Positionen. „Echte“ unqualifizierte, selbstgenügsame Lüste parieren problemlos antihedonistische Argumente, denen zufolge Lüste quälend, da endlos sind, außerdem zu subjektiv und intellektuell anspruchslos.²⁵¹ Die „unechten“ Lüste verursachen zwar ebenfalls angenehme Empfindungen, jedoch wird eine Lust durch ihr Angenehmsein laut Aristoteles noch nicht zu einer wertvollen Lust. Das Angenehmsein ist eine notwendige Bedingung, aber kein Garant echter Lust. Aristoteles bestreitet nicht, dass Menschen prozesshafte Aktivitäten (z.B. Nahrungsaufnahme bei Hunger) im Moment der Bedürfnisbefriedigung als angenehm empfinden, sondern gruppiert Empfindungen dieser Art in eine Kategorie außerhalb der wertvollen Lüste.²⁵² Der Umstand, dass sich Lüste laut Aristoteles hinsichtlich ihrer Qualität stufen lassen, widerlegt nicht zwingend die These, dass die Lust ein Gut ist. Auch von den Tugenden und dem daraus resultierenden Verhalten – so Aristoteles – gäbe es nämlich mehr oder weniger, ohne dass sie ihren Status als Gut einbüßen.²⁵³

Zwar unterscheidet Aristoteles Lustarten, in anderer Hinsicht aber gilt seine Lustkonzeption als organisch; unter „Lust“ als Sammelbegriff lassen sich demnach z.B. Zustände, Sinneswahrnehmungen, Emotionen und Einstellungen gleichermaßen gruppieren.²⁵⁴ Seine Theorie will die Vorzüge der hedonistischen und nichthedonistischen Positionen vereinen;²⁵⁵ das zentrale Konzept

²⁵⁰ vgl. Frede, Dorothea: *Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics*, in: Kraut, Richard (Hrsg.): *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, M.A. (u.a.) (Blackwell), 2006, S. 257-259.

²⁵¹ vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 333; vgl. Rorty (1974), S. 483.

²⁵² vgl. Annas, Julia: *Aristotle on Pleasure and Goodness*, in: Rorty, A.O. (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley (u.a.) (University of California Press), 1980, S. 297.

²⁵³ vgl. Aristoteles: *EN*, S. 274f. (1173a); vgl. Owen (1971/1972), S. 147f.

²⁵⁴ vgl. Frede (2006), S. 257f.; vgl. Rudebusch (2009), S. 547.

²⁵⁵ vgl. Rorty (1974), S. 483.

der „Tätigkeitslust“ soll dabei die Plausibilisierung des aristotelischen Glücksmodells leisten²⁵⁶ (vgl. Kapitel 4.3.1). Glück (*EUDAIMONIA*), wie es Aristoteles als tätiges Leben im Einklang mit der Vernunft, maßvoll und unbeirrt, als höchstes Ziel definiert, lässt sich intuitiv schwer als durchweg lustvolles Leben denken. Da Aristoteles methodisch jedoch den *ENDOXIA* verpflichtet ist, die die Lust als Motivation und Konstante im menschlichen Leben beobachten, wird eine stimmige Darstellung des tugendhaften Lebens als lustvollem Leben notwendig. Da Aristoteles sich in der *Nikomachischen Ethik* mit dem tugendhaften Menschen als Idealfall der menschlichen Existenz beschäftigt, könnte sein Ziel dort gewesen sein:

„to determine the place pleasure ought to have in the life of the virtuous and to discover whether a virtuous person might normally expect to have a pleasurable, as well as a happy life.“²⁵⁷

Aristoteles geht also der verbreiteten Intuition nach, dass ein gutes Leben kein freudloses ist. Da die „Lust“ als Konzept und in ihrer Rolle als motivierendes Endziel von Handlungen zu unspezifisch und inhaltlich „leer“²⁵⁸ ist, erarbeitet Aristoteles die zwei weiter oben skizzierten Definitionen der Lust. Indem alle Wiederherstellungsprozesse und Mangelausgleichsprozesse im platonischen Sinne nicht als Lüste im aristotelischen Sinne anerkannt werden, erübrigen sich zahlreiche Verteidigungsmuster, wie sie der klassischen Hedonismus leisten muss; so braucht sich eine Lust, die eine selbstgenügsame Tätigkeit ist, nicht, bzw. nicht vehement gegen Angriffe zu wehren, wonach Lüste als Störfaktoren den Tätigkeiten im Wege stehen.²⁵⁹ Da die Tätigkeit der Lust entspricht, können sich beide nicht behindern. Urmson schreibt hierzu: „{F}or Aristotle the enjoyment of an activity is not a result of it but something barely distinguishable from the activity itself {...}.“²⁶⁰ Zudem ist zu betonen, dass *ENERGELAI* für Aristoteles Tätigkeiten im technischen Sinne sind;²⁶¹ um das Kriterium zu erfüllen, ist keine tatsächliche Bewegung notwendig und Denkkakte fallen gleichermaßen unter den Tätigkeitsbegriff. Schließlich gilt es daran zu erinnern, dass neben dem *ENERGELA*-Status weitere formale Bedingungen, wie die Ungehindertheit der Tätigkeit und eine angemessene charakterliche Disposition (*HEXIS*) vonnöten sind, damit die aristotelische Lust sich einstellen kann.²⁶²

Der rechte Habitus (*HEXIS*) eines Menschen ist laut Aristoteles also ausschlaggebend für diese wertvolle Lustempfindung. Als Charakter verstanden, besteht der Habitus aus angeborenen Dispositionen und angelesenen Gewohnheiten, ohne, dass diese automatisiert stattfinden.²⁶³ Laut der aristotelischen Definition aus *EN* (darin Kapitel 7) ist für die Lustempfindung ein naturgemäßer Habitus vonnöten. Das Naturgemäße am Menschen lässt sich über seine Eigentümlichkeit (*DIFFERENTIA SPECIFICA*) bestimmen: sein Vermögen rational

²⁵⁶ vgl. Wolf (2002), S. 190f.

²⁵⁷ zit. Rorty (1974), S. 481.

²⁵⁸ vgl. Annas (1980), S. 292.

²⁵⁹ vgl. Urmson (1988), S. 98.

²⁶⁰ vgl. Urmson (1988), S. 105.

²⁶¹ vgl. Urmson (1988), S. 108.

²⁶² vgl. Rorty (1974), S. 491.

²⁶³ vgl. Frede (2006), S. 261.

zu handeln, seinen Intellekt zu gebrauchen und sein Potential ein moralisch guter Charakter zu sein.²⁶⁴ Der Mensch gibt sich durch seine Handlungen Gestalt und Form;²⁶⁵ diese Form soll laut Aristoteles möglichst die eines Menschen QUA Mensch sein. So wird auch ersichtlich, wieso Tätigkeiten, die ein hohes Maß an Reinheit und Vollständigkeit aufweisen, wertvoller sind. Die Betrachtung eines Gemäldes beansprucht den Menschen auf eine Weise wie sie ein (anderes) Tier nicht beanspruchen könnte – durch den ästhetischen Genuss der Schönheit (*KALON*).²⁶⁶ Geistige, nicht-körperliche Aktivitäten werden als die aufgezeigt, die charakteristisch für den Menschen sind. Dies geschieht unter der Prämisse, dass das Natürliche lustvoll ist,²⁶⁷ unter anderem weil es ohne Zwang und ohne ein subjektives Bedürfnis auskommt. Jede natürlich-habituelle, selbstgenügsame Tätigkeit ist laut Aristoteles Lust. In der *EN* jedoch thematisiert er moralisches Handeln im Speziellen. Der Tugendhafte empfindet seine gute Tat als angenehm, weil sie zu seiner Natur geworden ist.²⁶⁸ Täte der Mensch seine tugendhaften Handlungen nicht im Einklang mit seinem Bedürfnis, bzw. wären diese Taten nicht von Lustempfinden begleitet, dann wäre er kein tugendhafter Mensch im aristotelischen Sinne.²⁶⁹ Aristoteles' Lustkonzeption erlaubt es, dass der Tugendhafte seiner Veranlagung und Neigung entsprechend gute Taten vollbringt und nicht aus Gehorsam und als Pflichterfüllung; Dorothea Frede sagt hierzu, dass bei Aristoteles die Lust in die moralische Handlung integriert ist und kein von ihr getrenntes Motiv.²⁷⁰ Indem die Lust an der guten Tat aber keinen externen Belohnungscharakter hat, „befreit dies moralisch gute Taten vom Verdacht des versteckten hedonistischen Egoismus.“²⁷¹ Das zugrundeliegende (erworbene) Weltbild (der Tugendhaftigkeit, der Bosheit, etc.) generiert die physische und psychische Disposition, um bestimmte Handlungen als lustvoll oder unangenehm wahrzunehmen; die Lüste eines schlechten Menschen stellen für den Tugendhaften keine Lüste dar und besitzen folglich keine Anziehungskraft auf ihn.²⁷²

Diesen Idealfällen des lustvollen, gegebenenfalls moralischen Verhaltens stehen Fälle „falscher“ Lüste und der Willensschwäche (*AKRASIA*)²⁷³ gegenüber. Die Gruppe der „falschen“ Lüste speist sich aus angenehmen Handlungen, die nicht dem erforderlichen formalen Status der *ENERGELAI* entsprechen; diese sind *KINESIS* (Bewegung) oder *GENESIS* (Werden) und tragen ihr Ziel außerhalb ihrer selbst. Die Willensschwäche des *AKRATES* hingegen veranschaulicht eine andere Facette der aristotelischen Lustkonzeption. Entgegen dem sokratischen und platonischen Verständnis von *AKRASIA* – wonach der Handelnde nur wider besseres Wissens die für ihn schlechte Alternative wählt – ist Aristoteles der Auffassung, dass es Fälle gibt, in denen auch wissentlich die schlechte Option

²⁶⁴ vgl. Rudebusch (2009), S. 555.

²⁶⁵ vgl. Wolf (2002), S. 211.

²⁶⁶ vgl. Gonzalez (1991), S. 152f.

²⁶⁷ vgl. Frede (2006), S. 258f.

²⁶⁸ vgl. Frede (2006), S. 258f.

²⁶⁹ vgl. Aristoteles: *EN*, S. 23 (1099a).

²⁷⁰ vgl. Frede (2006), S. 259ff., 274.

²⁷¹ zit. Frede (2006), S. 260 (aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt v. d. Verf.in).

²⁷² vgl. Annas (1980), S. 288ff.

²⁷³ Bezüglich der Angemessenheit von „Willensschwäche“ als Übersetzung von *AKRASIA*: vgl. Rorty, A. O. (1980), S. 267 (Fußnote 1).

gewählt wird.²⁷⁴ Für diese ist der Handelnde zur Verantwortung zu ziehen, da er aus „culpable ignorance“ agiert.²⁷⁵ Das der *AKRATES* sich der Schlechtigkeit seiner Wahl bewusst ist, beweist, dass er zu Deliberation in der Lage ist; wie der Kluge (*PHRONIMOS*) und der Vortreffliche (*SPOUDAIOS*) ist auch er seinen Emotionen ausgeliefert, doch agiert er deshalb nicht unter Zwang.²⁷⁶ Vielmehr hat der Mensch eine Wahl die in ihm angelegten intellektuellen und moralischen Anlagen durch Übung auszubauen. Nimmt er diese Gelegenheit nicht wahr, so ist er für die daraus resultierenden Missetaten verantwortlich. Diese Deutung der *AKRASIA* als schuldhaftes Nichtwissen bzw. Nichtkönnen verweist auf die Bedeutung, die Aristoteles der Arbeit am eigenen Charakter zuschreibt. Die Entscheidungen des *AKRATES* sind immer eine mehr oder minder reflektierte Wahl (*PROHAIREISIS*), die Spielraum für den Umgang mit Emotionen und die Wahl des rechten Maßes bietet; die rechte Wahl wiederum ist eine erlernbare Fähigkeit.²⁷⁷

Soll nun darüber entschieden werden, welche die wahren Lüste sind, bzw. welche Lüste gut sind, so hält Aristoteles das Urteil des Tugendhaften für ausschlaggebend.²⁷⁸ In Kapitel 5 des zehnten Buchs der *EN* schreibt er im Hinblick auf die offensichtliche „Mannigfaltigkeit“ der menschlichen Vorlieben und Lüste:

„In allen solchen Fällen aber scheint das wahr zu sein, was der Tugendhafte dafür hält. Und ist dieser Satz richtig, wie wir annehmen dürfen, und ist die Tugend und der Tugendhafte jedes Dinges Maß, so folgt auch, dass wahre Freuden jene sind, die er dafür hält, und wahrhaft erfreulich das ist, woran er sich erfreut.“²⁷⁹

Die tugendhafte Person ist in ihrem charakteristischen Menschsein (weit) entwickelt und gegebenenfalls sogar vollendet. Dieser Status der „Funktions-tüchtigkeit“ ist laut Aristoteles vonnöten, damit das Urteil über die Lüste verlässlich ist.²⁸⁰ Das absolute Urteil über den Stellenwert einer Lust ist also am *SPOUDAIOS*, dem gut verfassten Menschen, abzulesen.²⁸¹ Dieser genießt die Tätigkeiten, die den Menschen *QUA* Mensch ausmachen und unqualifiziert sind.²⁸² Nur der gute Mensch empfindet diese menschen-spezifischen Tätigkeiten als angenehm;²⁸³ das Empfinden von Lust bei einer genuin menschlichen Tätigkeit ist daher der „Lackmustr“ für das hohe Entwicklungsstadium dieser Person.²⁸⁴ Der Tugendhafte vermag – im Kontrast zum *AKRATES* – eine Situation in ihrer Gesamtheit zu evaluieren und kann daraufhin bewusst tätig werden

²⁷⁴ vgl. Aristoteles: *EN*, Buch 7, Kapitel 3-5.

²⁷⁵ vgl. Rorty (1980), S. 267f.

²⁷⁶ vgl. Rorty (1980), S.268-277.

²⁷⁷ vgl. Frede (2006), S. 261f.

²⁷⁸ vgl. Aristoteles: *EN*, S. 284 (1176a).

²⁷⁹ zit. Aristoteles: *EN*, S. 284, bzw. Buch 10, Kap. 5, 1176a (kiO).

²⁸⁰ vgl. Gosling (1973/1974), S. 31; vgl. Rudebusch (2009), S. 555.

²⁸¹ vgl. Wolf (2002), S. 193.

²⁸² vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 330f.

²⁸³ vgl. Bertman (1972), S. 33f.

²⁸⁴ vgl. Frede (2006), S. 259.

ohne emotionalen und sonstigen Befindlichkeiten ausgeliefert oder mit unüberwindbaren Hindernissen konfrontiert zu sein.²⁸⁵ Hierbei ist es nicht notwendig (und nicht realistisch), dass der richtende Tugendhafte jede Art von Lust kennen gelernt hat;²⁸⁶ vielmehr steht ihm mit der reflektierten Wahl (*PROHAIRESES*) ein erlerntes Vorgehen zur Verfügung, um in jeder Situation kompetent handeln zu können.

4.1.4.3 Ähnlichkeiten zwischen Aristoteles und Mill

Die aristotelische Lustkonzeption wie sie in der *Nikomachischen Ethik* in Buch 7 und Buch 10 ausformuliert wird, ist zuvorderst eine Auseinandersetzung mit dem Hedonismus. Es ist der Versuch einer Neupositionierung der Lust im Rahmen des moralisch guten Handelns, mit dem Ziel die Relevanz der Lust für das Gute sichtbar zu machen. Über Aristoteles' Vorgehen schreibt Gosling: „This type of move {...} enables one to agree verbally with a hedonistic position while holding one that would be quite unacceptable to most varieties of hedonist.“²⁸⁷ Aristoteles integriert Lust (und Unlust) in seine ethische Theorie.²⁸⁸ Er weist der Lust eine Rolle im Rahmen der Tugendhaftigkeit zu,²⁸⁹ indem er das gute Handeln, als lustvolles Handeln konzipiert – sofern es einem definierten Habitus entspringt. Auf diese Weise umgeht Aristoteles die Gleichsetzung von Lust und (höchstem) Gut, ohne auf die Aussage verzichten zu müssen, dass ein gutes Leben immer auch ein lustvolles ist.²⁹⁰

Auch Mill findet sich in der Position wieder den Hedonismus zu verteidigen, wie er ihn als Grundlage seines Utilitarismus versteht. Wie schon Aristoteles behilft er sich dazu der Differenzierung der Lüste auf Grundlage ihrer Quelle. Indem er sie mehr oder weniger wertvollen Kategorien zuordnet, zielt er auf die Verteidigung der Lust als höchstes Gut ab. Eine weitere Ebene der Differenzierung, der Mill sich bedient, ähnelt dem aristotelischen Konzept von qualifizierter und unqualifizierter Lust. So schreibt Mill:

„Whoever supposes that this preference {of higher pleasures, d. Verf.in} takes place at a sacrifice of happiness – that the superior being, in anything like equal circumstances, is not happier than the inferior – confounds the two very different ideas, of happiness, and content.“²⁹¹

Wie im dritten Teil der vorliegenden Arbeit ersichtlich werden wird (Kapitel 4.3), ist Glückseligkeit ein komplexer Zustand, der Lust als integralen Bestandteil aufweist. Mill unterscheidet Zufriedenheit und Glückseligkeit, um aufzuzeigen, dass nicht jedes angenehme Erlebnis und nicht jede Befriedigung eines Bedürfnisses indikativ für Glückseligkeit ist. So gilt auch für Mill, was A.O. Rorty über Aristoteles sagt, dass nämlich die Lüste je nach Echtheit und Kate-

²⁸⁵ vgl. Rorty (1974), S. 495f.

²⁸⁶ vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 328ff.

²⁸⁷ zit. Gosling (1973/1974), S. 32.

²⁸⁸ vgl. Frede (2006), S. 255.

²⁸⁹ vgl. Rorty (1974), S. 481ff.

²⁹⁰ vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 255.

²⁹¹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 212.

gorie folgendes sind: ein „guide, a fallible and insufficient one, but a guide nevertheless, to what is good.“²⁹² Für beide Denker ist offensichtlich, dass Moraltheorien und Ethiken des guten Lebens der Lust eine zentrale Rolle zuweisen müssen, sofern sie sich als empirisch fundiert verstehen. Die *ENDOXA* sind Aristoteles' Quellen und verhelfen ihm zur induktiv gewonnenen Erkenntnis, dass das Streben des Menschen nach Lust allgegenwärtig ist und in seine Theorie integriert werden muss. Sein Ziel ist es daher zu untersuchen, ob auch moralisch gutes Handeln Lustcharakter hat. Mills induktive Methodik und sein problematisierter „Beweis“ des Glücksprinzips machen Lust bzw. Freude ebenfalls als Dreh- und Angelpunkt des (menschlichen) Handelns aus. Die Herausforderung für Mill ist es in zweiter Instanz zu zeigen, dass Lust auch nobles Verhalten begleiten und motivieren kann.

In seiner Urteilskraft entspricht der Mill'sche „kompetente Richter“ (Kapitel 4.1.2) dem *SPOUDAIOS* und *PHRONIMOS*, wie sie Aristoteles beschreibt. Das Lustempfinden dieser beiden Personengruppen suggeriert, ob es sich um eine echte und wertvolle Lust handelt.²⁹³ Wie Mill sieht sich auch Aristoteles mit der Frage konfrontiert, wie dieser tugendhafte Richter identifiziert werden kann.²⁹⁴ Laut Theorie wird der Tugendhafte dadurch bestimmbar, dass er die rechten Lüste zu wählen weiß; die rechten Lüste wiederum werden dadurch erkenntlich, dass ein Tugendhafter sie als angenehm empfindet. Damit kein Zirkelschluss vorliegt, bedarf es daher eines Gütekriteriums außerhalb der Tugendhaftigkeit, um den Tugendhaften zu bestimmen.²⁹⁵ Diesem Einwand – der auch gegen Mill angeklungen ist – kann entgegengesetzt werden, dass Aristoteles mit der Charakterisierung der tugendhaften Person sehr wohl einen teils objektiven Referenzrahmen geschaffen hat; dieser Rahmen kann genutzt werden, um Tugendhaftigkeit aufzuspüren. Der Verweis auf die *DIFFERENTIA SPECIFICA* des Menschen und das Wahrnehmen von Lust bei der Ausführung dieser genuin menschlichen Tätigkeiten, gibt dem Beobachter ein Werkzeug zur Authentifizierung der tugendhaften Person an die Hand.²⁹⁶ Da nur der gute Mensch bei jenen Handlungen Lust verspürt, die ihn als Menschen auszeichnen und diese Lüste die ranghöheren Lüste sind, tritt in der aristotelischen Lustkonzeption ein perfektionistisches Element zutage.²⁹⁷ Aristoteles bestimmt, dass es erstrebenswert ist, den höheren Lüsten einen zentralen Platz im Leben und in der Charakterentwicklung einzuräumen. Da jede Handlung lustvoll sein kann, wenn sie die Form einer ungehinderten Tätigkeit des naturgemäßen Habitus annimmt, weist Aristoteles eine Richtung, in die der Mensch sich idealerweise in seiner Entwicklung begibt: Er lernt jene Dinge zu genießen, die für ihn und

²⁹² zit. Rorty (1974), S. 497.

²⁹³ vgl. Ross (1956), S. 230.

²⁹⁴ vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 333f., 342.

²⁹⁵ vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 338f.

²⁹⁶ Ein Zirkelschluss dieser Art wird nicht zwingend als Fehler in Aristoteles' ethischer Theorie verstanden. So schreibt A. O. Rorty etwa: „But this apparent circularity does not represent a flaw in ethical theory; it is the condition for doing moral and political philosophy.“ (zit. Rorty (1974), S. 485) Die Reziprozität von Lust und Tugend vor dem Hintergrund der Erlernbarkeit des (moralisch richtigen) Benehmens bietet einen dynamischen Rahmen, in dem Zirkularität stattfinden darf und sogar muss (vgl. Annas (1980), S. 289).

²⁹⁷ vgl. Frede (2006), S. 273f.; vgl. Gosling/Taylor (1982), S. 268ff.

seine Mitwelt förderlich sind, indem er spezifisch menschliche Fähigkeiten und Potentiale auslebt. Hedonistisch ist an dieser ethischen Theorie, dass der Mensch als Tugendhafter seiner Neigung entsprechend (aber nicht *aufgrund* seiner Neigung und nicht aus Pflichtbewusstsein) das moralisch Richtige tut.²⁹⁸ Frede fasst das aristotelische Prinzip folgendermaßen zusammen: „{W} hat is good *in* a person, is also what is good *for* that person and {...} it should be felt to be so *by* that person.“²⁹⁹ Aristoteles schafft so den Spagat zwischen Subjektivismus und Objektivismus in moralischen Belangen: Er vertritt eine objektive Glücksdefinition, die durch das (entwickelte) Individuum subjektiv als befriedigend wahrgenommen wird.³⁰⁰ Der Weg in Richtung des Genusses der höheren Lüste erfolgt freiwillig, doch liegt der Privilegierung der höheren Lüste durch Aristoteles ein normativer Appell zugrunde: Der Umstand, dass intellektuell anspruchsvolle Tätigkeiten wie Kontemplation und tugendhaftes Handeln als lustvoll erlebt werden (können), gibt Aufschluss über die moralische Pflicht diese urmenschlichen Potentiale auszuschöpfen und das *ERGON* des Menschen zu realisieren; so schreibt Rudolf Arnheim: „{T} here is no meaning to human life other than the full experience of its existence, and the capacity to have such experience implies the *moral duty* to use it.“³⁰¹ Eine moralische Verpflichtung zur Selbstentwicklung ist bei Mill nicht nachweisbar. Pflichten gegenüber sich selbst sind aus dem *Harm Principle* nicht ableitbar. Nichtsdestotrotz weist Mill der Weiterentwicklung und Sublimierung des Menschen eine große Bedeutung zu. Die höheren Freuden entsprechen den besonders wertvollen Freuden und sind in der Lage die Lustsumme und das allgemeine Glück besonders effektiv zu steigern. Der Weg zu den *Higher Pleasures* erfolgt bei Mill wie bei Aristoteles durch Übung und Entwicklung. Wie Mills Topos der Selbstentwicklung im Rahmen seiner Theorie des Guten begründet ist und wo es zu verorten ist, wird im folgenden Teil untersucht.

²⁹⁸ vgl. Frede (2006), S. 261.

²⁹⁹ zit. Frede (2006), S. 260 (kiO).

³⁰⁰ vgl. Wolf (2002), S. 196f.

Einen kritischeren Standpunkt zu diesem Thema vertritt Annas (vgl. Annas (1980), S. 296f.).

³⁰¹ zit. Arnheim, Rudolf: From Pleasure to Contemplation, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 51, No. 2 (Frühjahr), 1993, S. 196 (kursiv v. d. Verf.in).

4.2 Der *Confirmed Character*: Individualität und Charakter bei Mill

Das hedonistische Profil aus niederen und höheren Lüsten findet bei Mill Einzug in einen besonders wünschenswerten Charaktertypus, der auf seiner Konzeption der formbaren Menschennatur basiert. Mill widmet dem Handelnden und seiner Empfindungswelt, sowie der Beeinflussbarkeit dieser Empfindungen viel Raum – bedeutend mehr als es für weite Teile des britischen Moralendens seiner Zeit üblich war. Sein utilitaristisch motiviertes Eintreten für die Freiheit und den Wert der Entwicklung zur Individualität sprengt bewusst das Moralismus-Korsett von Richtig und Falsch. Wie auf den nächsten Seiten zu lesen sein wird, beschreibt und begründet Mill einen Persönlichkeitstyp, der durch die Differenzierung und Sublimierung seiner Bedürfnisse ein besonders wertvolles Mitglied der Gesellschaft wird, ohne darauf zu verzichten seine Individualität in Freiheit auszuleben und lustvoll auszukosten. Der Charakter, den Mill als am stärksten „nutzenkonform“ beschreibt, ist jener, dem das tugendhafte Verhalten zum Selbstzweck geworden ist.³⁰² Die Herleitung dieser Aussage Mills wird im folgenden Abschnitt der Arbeit ergänzt durch den Hinweis auf perfektionistische Elemente in seinem Denken, sowie die Potentiale der Verschränkung utilitaristischer mit tugendethischen Theorieansätzen.

4.2.1 Selbstentwicklung

Das Motiv der Selbstentwicklung und des Wachstums durchzieht unter verschiedensten Bezeichnungen Mills Schriften. Die Arbeit am Selbst wird im Mill-Diskurs als Ideal³⁰³ herausgearbeitet und als integraler Bestandteil der Mill'schen Konzeption der Menschennatur: der Mensch als progressives Lebewesen in einer sich wandelnden Gesellschaft.³⁰⁴ Dieses Wachstum versteht Mill als Verbesserung – sowohl auf gesellschaftlicher, wie auch auf individueller Ebene – so dass es durchweg positiv konnotiert ist.³⁰⁵ Entgegen der Annahme, dass Fortschritt zirkulär von statten geht (z.B. bei Giambattista Vico), oder sich lediglich auf einer technologischen Ebene vollzieht (z.B. bei Ralph Waldo Emerson), geht Mill optimistisch von der Möglichkeit eines linearen Fortschritts aus.³⁰⁶ Seinen Meliorismus versteht er nicht als automatischen Prozess der Entwicklung und des Wachstums, sondern als Kultivierungsprozess; dieser bedarf des aktiven Zutuns der jeweiligen Person und der staatlichen Institutionen.³⁰⁷ Mill konstatiert: „In proportion to the development of his individuality,

³⁰² vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 235.

³⁰³ vgl. Brudney, Daniel: Grand Ideals: Mill's two Perfectionisms, in: *History of Political Thought*, Vol. 29, No. 3, 2008, S. 489f.

³⁰⁴ vgl. Donatelli, Piergiorgio: Mill's Perfectionism, in: *Prolegomena*, Vol. 5, No. 2, 2006, S. 153f.

³⁰⁵ vgl. Habibi, Don: John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth. Dordrecht u.a. (Kluwer Academic Publishing), 2001, S. 26ff.

³⁰⁶ vgl. Harris, Abram L.: John Stuart Mill's Theory of Progress, in: *Ethics*, Vol. 66, No. 3 (April), 1956, S. 171f.

³⁰⁷ vgl. Habibi (2001), S. 28.

Mills Ausführungen zum *Stationary State*, in denen er sich für einen Wachstumstopp der Wirtschaft ausspricht, zeigen zudem, dass Mill die Fortschrittslogik nicht pauschal auf alle Lebensbereiche anwenden möchte, bzw. dass Fortschritt in bestimmten Bereichen auch Innehalten bedeuten kann (vgl. Mill (2006) (*Principles of Political Economy*), S. 756).

each person becomes more valuable to himself, and is therefore capable of being more valuable to others.³⁰⁸ Desweiteren führt er aus:

„The worth of a State, in the long run, is the worth of the individuals composing it; {...} a State which dwarfs its men, in order that they may be more docile instruments in its hands even for beneficial purposes – will find that with small men no great thing can really be accomplished {...}“³⁰⁹

Im Folgenden wird die Verwebungen des Entwicklungsnarrativs mit den zentralen Mill'schen Topoi, Freiheit und Nutzen, untersucht, die Dreh- und Angelpunkte seiner moraltheoretischen Ausführungen sind. Ziel ist es, die tragende Rolle des Narrativs für Mills weiterentwickelten Utilitarismus und seine übergeordnete Lebenskunstphilosophie herauszuarbeiten. Die Ergebnisse der ausgiebigen Untersuchung der höheren Lüste, sowie des aristotelischen Lust- und Wertemodells können gewinnbringend zurate gezogen werden.

Die Bedeutung, die Mill der Charakterentwicklung, der Persönlichkeitsentfaltung und der Unversehrtheit der mentalen und physischen Freiheit eines Menschen zuweist, geht weit über das hinaus, was eine rudimentäre utilitaristische Position behandeln muss. In der Tat stellt Mill die Handelnden ebenso ins Zentrum seiner Untersuchung, wie ihre Taten.³¹⁰ So verdanken die Taten ihren Wert mitunter ihrer positiven Wirkung auf die Entwicklung der Handelnden, jenseits einer traditionellen hedonistischen Evaluation.³¹¹ Eine Definition des Entwicklungsbegriffs wird bei Mill dadurch erschwert, dass er seine „theory of growth“³¹² in keiner Schrift umfassend und explizit formuliert. Sie ist vielmehr eine alle Schriften stützende Theorie; zum Teil wird sie als einendes Element für jene Schriften Mills gedeutet, die sich, orthodox interpretiert, mit dem Vorwurf der Inkonsistenz konfrontiert sehen.³¹³ Fest steht jedoch, dass: „Individuality is the same thing with development, and {...} it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings {...}“³¹⁴ Die Bedingung für eine positive menschliche Entwicklung ist also die Ausformung einer individuell gewählten Lebensweise. Als reformorientierter Denker und Politiker hat Mill das Wohlergehen und den Lebensstandard vor allem der Arbeiterschichten im Sinn.³¹⁵ Obwohl er institutionellen Wandel als

³⁰⁸ zit. Mill (2006) (OL), S. 266.

³⁰⁹ zit. Mill (2006) (OL), S. 310.

³¹⁰ vgl. Halliday, R. J.: John Stuart Mill. London (George Allen & Unwin), 1976, S. 59.

Inwiefern der Charakter des Handelnden für den *moralischen* Gehalt seiner Taten von Bedeutung ist, bleibt an dieser Stelle (mit Verweis auf Kap. 4.3.3) erst einmal offen.

³¹¹ vgl. Downie, R. S.: Mill on Pleasure and Self-Development, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 62, 1966, S. 71.

³¹² vgl. Habibi (2001), S. 47.

³¹³ vgl. Downie, R. S. (1966), S. 69f.

Als Beispiel ist die *PRIMA FACIE* Unvereinbarkeit von Freiheits- und Nutzenprinzip zu nennen (vgl. Kapitel 2.1).

³¹⁴ zit. Mill (2006) (OL), S. 267.

³¹⁵ z.B. Mills Einsatz im Rahmen der Armengesetzgebung (vgl. z.B. Mill (2006) (Artikel 221, 239, 240, 252, 253, 265) oder seine Fürsprache zum Genossenschaftswesen (vgl. ebd. (*Principles of Political Economy*, Ch. 10, §5).

ein wirkungsvolles Hilfsmittel zur Erreichung dieser Ziele erachtet, konzentriert Mill sich mit der Zeit stärker auf die Selbst- und Weiterentwicklung des einzelnen Menschen, als unumgänglichen Weg zur Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände und des individuellen Wohlergehens.³¹⁶ Demnach ist jede Maßnahme des Staates müßig, sofern sie nicht von einer entsprechenden Entwicklung des je betroffenen Menschen begleitet wird:

„Morality consists of two parts. One of these is self-education; the training, by the human being himself, of his affections and will {...}. The other and coequal part, the regulation of his outward actions, must be altogether halting and imperfect without the first {...}.“³¹⁷

Wie in Kapitel 4.1 angedeutet, zeichnet sich der Selbstentwicklungsprozess bei Mill als Individuation des Menschen ab. Im Zentrum steht hierbei, dass der Mensch seine Fähigkeit zur rationalen Deliberation ausbaut, unterschiedlichste (auch emotionale) Potentiale und Talente entdeckt und auslebt und damit seine Charakterentwicklung fördert. Mill formuliert seine Gedanken zur Entwicklung des Menschen mit einer kompatibilistischen Grundannahme:³¹⁸ Dem Menschen steht – begrenzt durch einige gesellschaftliche und persönliche Determinanten – ein Spielraum zur Verfügung, in dem er Entscheidungen zum Wohle seines individuellen Aufblühens und Fortschritts treffen kann. Mills Aufforderung zur Selbstentwicklung ist vor allem ein Abgesang auf die zivilisatorische Stagnation, sowohl ontogenetisch, als auch phylogenetisch betrachtet. Diese erkennt er z.B. in der Form des Festhaltens an unreflektierten Gebräuchen und Traditionen. Das Fortschreiten und die Veränderung zum Besseren, werden als ein einzigartiges und urmenschliches Phänomen beschrieben, das aufgrund seiner bloßen Existenz ein Ausleben dieses Potentials nahelegt.³¹⁹ Seinen Reformwillen lässt Mill primär in die Aufforderung zu einer, der Veränderung huldigenden, „self-reform“³²⁰ eines jeden Menschen münden. Diese Selbstreformierung versteht sich als Individuation, als Zuwachs an Authentizität und Individualität, ähnlich der Vorstellung der Romantiker.³²¹ Mill verurteilt Konventionen – im Sinne unreflektierter Gebräuche – streng, da Konventionen dem entgegenwirken, was er als erstrebenswert und als Bedingung für Fortschritt betrachtet: einen agilen Geist und selbstständige Entscheidungen, ermöglicht durch Willenskraft und Selbstkenntnis. In *On Liberty* warnt Mill:

³¹⁶ vgl. Eisenach, Eldon J.: Self-Reform and Political Reform in the Writings of John Stuart Mill, in: *Utilitas*, Vol. 1, No. 2, 1989, S. 242f.; vgl. Devigne, Robert: Reforming Liberalism. J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities. New Haven & London (Yale University Press), 2006, S. 72f.

³¹⁷ zit. Mill (2006) (*Bentham*), S. 98.

Wie im weiteren Verlauf der Arbeit zu sehen wird, ergibt sich aus diesen (mehrdeutigen) Worten Mills keine moralische Pflicht zur Selbstentwicklung; jedoch weisen Aussagen wie diese auf eine Argumentation hin, die auch in Mills Handhabung der Tugend wiederzufinden ist: Nachhaltig und wirkungsvoll ist der moralische Impetus besonders dann, wenn sowohl das Individuum, also auch der Staat in diesem Sinne aktiv werden.

³¹⁸ vgl. Habibi (2001), S. 274.

³¹⁹ vgl. Habibi (2001), S. 29.

³²⁰ vgl. Eisenach (1989), S. 244.

³²¹ vgl. Devigne (2006), S. 66.

„{T}hough the customs be both good as customs, and suitable to him, yet to conform to custom, merely *as* custom, does not educate or develope in him any of the qualities which are the distinctive endowment of a human being. The human faculties of perception, judgment, discriminative feeling, mental activity, and even moral preference, are exercised only in making a choice. He who does anything because it is the custom, makes no choice.“³²²

Als Verstärker von „Depersonalisierung“ untergraben Alltagsnormen die ergebnisoffene Deliberation und die freie Entscheidung:³²³ Je stärker ein Verhalten von blind befolgten Normen und Konventionen durchdrungen ist, desto weniger Raum steht zur Verfügung für Diskussion, Lernen und Meinungsvarianten. Individualität kann sich aber erst dort entwickeln und äußern, wo der Raum und die Bereitschaft für Entscheidungen jenseits vorgefertigter Muster vorhanden ist. Diese Bereitschaft zur aktiven Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs und zu bewusstem Handeln im Privatleben bedeutet gleichzeitig eine Abkehr von einer allgemeinen Indifferenz, die Mill für einen Gefahrenherd freiheitlicher Gesellschaften hält.³²⁴ Mill gelingt so ein erster Brückenschlag von der individuellen Entwicklung zur Freiheitlichkeit und Entwicklung der Gesellschaft: Das Individuum benötigt zur Ausformung und zum kontinuierlichen Training seiner Anlagen einen gesellschaftlichen Kontext, der Raum für Austausch und (Lebensform)Experimente bietet; die Gesellschaft hingegen muss aus einer Vielzahl engagierter Individuen bestehen, die diese Freiheit wertschätzen und gebrauchen, damit Fortschritt und freiheitliche Werte aufrechterhalten und garantiert werden können.

Die Bestandteile der Selbstentwicklung bei Mill sind facettenreich und weitläufig. Einige Deutungen vermuten hinter der Vagheit und Indirektheit seiner Entwicklungstheorie den Wunsch das Theoriegerüst anpassungsfähig und flexibel zu halten.³²⁵ Andere Interpretationen legen den Fokus auf das Moment des Wandels innerhalb der Theorie: Nicht die inhaltliche Ausrichtung sei ausschlaggebend, sondern der Umstand, dass der Mensch und sein Geist in Bewegung blieben und nicht in einem (frühen) Entwicklungsstadium zum Stillstand kommen.³²⁶ Nichtsdestotrotz ermöglicht Mills Werk eine sowohl formal, als auch inhaltlich elaborierte Darstellung des Selbstentwicklungsmotivs. „Self-development“ ist nach Mill eine Form der Selbstkultivierung und Selbstbeherrschung (engl. *self-mastery*).³²⁷ Diese beinhaltet eine psychologische, nach Innen gerichtete Komponente und eine soziale, auf das gesellschaftliche Mitei-

³²² zit. Mill (2006) (*OL*), S. 262; Mill schreibt außerdem:

„The despotism of custom is everywhere the standing hindrance to human advancement, being in unceasing antagonism to that disposition to aim at something better than customary, which is called, according to circumstances, the spirit of liberty, or that of progress or improvement“ (Mill (2006) (*OL*), S. 272).

³²³ vgl. Halliday (1976), S. 122.

³²⁴ vgl. Halliday (1976), S. 117.

³²⁵ vgl. Habibi (2001), S. 47.

³²⁶ vgl. Devigne (2006), S. 74f.

³²⁷ vgl. Baum, Bruce: *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*. Toronto (u.a.) (University of Toronto Press), 2000, S. 25.

einander abzielende. Laut Mill ist es wünschenswert eine Daseinsweise anzustreben, der eine Geisteshaltung der „self-culture“ innewohnt.³²⁸ Diese Geisteshaltung zeichnet sich durch Aktivität und Expressivität³²⁹ im Handeln aus, so dass dieses Handeln als bewusste *Lebensführung* bzw. *Lebensgestaltung* betrieben wird. Mill schreibt:

„If a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode.“³³⁰

Ein formales Kernelement dieser Lebensführung ist also das überlegte Wählen und Entscheiden, der aristotelischen *PROHAIRESIS* nicht unähnlich. Die Wahl ist hierbei ein möglicher Katalysator der Veränderung; zudem stellt das Wählen eine mächtige Eigenheit der menschlichen Spezies dar, da es im Idealfall zahlreiche kognitiv anspruchsvolle Fähigkeiten bemüht, wie etwa das Vergleichen, Reflektieren und Abwägen.³³¹ Mill schwebt das Wählen und Gestalten des je eigenen authentischen Lebensweges vor; dafür ist das formale, durch Freiheit gewährleistetete Vorhandensein einer Entscheidungssituation eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung der „self-commanding individuality“.³³² Selbstbestimmung nach Mill erfordert die Herausbildung gewisser psychischer Standards und Fähigkeiten, die eine kompetente Handhabung der Wahlfreiheit und Wandelbarkeit erst erlauben. Hierzu gehört die Schulung von Emotionen und Leidenschaften, mit dem Ziel der „skilled passions“,³³³ und die Ausbildung eines starken Charakters. Mills Ablehnung des Intuitionismus³³⁴ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er der sinnlich-ästhetischen Erfahrung der Welt eine maßgebliche Bedeutung im Leben eines Menschen zuweist.³³⁵ Der emotive Teil des Menschen setzt ein enormes Energiepotential frei³³⁶ und darf daher nicht unreflektiert und ohne Hilfestellung ausgelebt werden. Wie schon im Fall der Gebräuche, denen nicht blind zu folgen ist, gilt es auch die eigenen Emotionen und Lüste zu analysieren, auf dass sie gewinnbringend, d.h. entwicklungsfördernd, ausgerichtet und geschult werden.³³⁷ Erst eine Person, die von sich behaupten kann selbstbestimmt zu handeln und deren Emotionen

³²⁸ vgl. Devigne (2006), S. 68.

³²⁹ vgl. Devigne (2006), S. 74f.

³³⁰ zit. Mill (2006) (*OL*), S. 270.

³³¹ vgl. Riley, Jonathan: Mill's Greek Ideal of Individuality, in: Demetriou, Kyriakos N., Loizides, Antis (Hrsg.): John Stuart Mill. A British Sokrates. Hampshire/Basingstoke (u.a.) (Palgrave Macmillan), 2013, S. 111.

³³² vgl. Devigne (2006), S. 69.

³³³ vgl. Eisenach (1989), S. 247; vgl. Clark, Samuel: Love, Poetry, and the Good Life: Mill's *Autobiography* & Perfectionist Ethics, in: *Inquiry*, Vol. 53, No. 6, 2010, S. 572.

³³⁴ z.B. Mill (2006) (*Whewell on Moral Philosophy*).

³³⁵ Dies wird teils auf Mills emotionale Kurskorrektur im Nachgang zu seiner Lebenskrise 1826 zurückgeführt (vgl. Clark (2010)). Mill deutet die Krise in *Autobiography* als Resultat der einseitigen Erziehung durch seinen Vater, der die emotionale, sowie die musisch-ästhetische Bildung seines Sohnes vernachlässigte (vgl. Mill (2006) (*Autobiography*)).

³³⁶ vgl. Halliday (1976), S. 47.

³³⁷ vgl. Devigne (2006), S. 100f.

dem eigenen Willen (und nicht primär den Lüsten) gehorchen, verfügt laut Mill über eine starke Persönlichkeit.³³⁸ In *Utilitarianism* bemerkt er:

„Will, the active phenomenon, is a different thing from desire, the state of passive sensibility, and though originally an offshoot from it, may in time take root and detach itself from the parent stock {...}.“³³⁹

In *On Liberty* schreibt er außerdem: „A person whose desires and impulses are his own – are the expression of his own nature, as it has been developed and modified by his own culture – is said to have a character.“³⁴⁰ Eine zentrale Eigenschaft einer so charakterisierten Person ist ihre Fähigkeit das eigene Gedankengehäuse zu betrachten und zu analysieren, indem sie einen unvoreingenommenen Blick auf sich als Individuum und die es umgebende Gesellschaft wirft. So fasst Devigne zusammen: „Self-development is thus characterized by an ability to stand back from one’s self and reflect upon one’s state of mind.“³⁴¹ Erst der Versuch einer weitestgehend objektiven Begutachtung des eigenen Verhaltens und desjenigen der Mitmenschen rückt die Freiheit des Individuums in greifbare Nähe. Die Selbstreform des Menschen und die Entwicklung einer Kultur des Selbst – mit allen dafür notwendigen Analyse- und Wahrnehmungsfähigkeiten – sind die psychische Grundlage der Nutzung von Freiheit; sie sind zugleich ein notwendiger Bestandteil dieser Freiheit.³⁴² Indizien für das Vorhandensein dieses Zustandes sind, neben der Nonkonformität, die Bereitschaft sich eines Besseren belehren zu lassen und ein gutes Argument in einer Auseinandersetzung als solches anzuerkennen.³⁴³ Das Ziel einer offenen und freien Diskussion unter Menschen ist für Mill die Annäherung an die Wahrheit,³⁴⁴ verstanden als bewusst durchlebte Erfahrung, denn: „To *know* these truths is always to *discover* them.“³⁴⁵ Auf diese Weise wird auch ein möglicher „Eigenwert der Auseinandersetzung“ bei Mill plausibel.³⁴⁶

Mill spricht sich für die Selbstreform als zentrales Mittel des Fortschritts aus. Ihm ist aber bewusst, dass die Entwicklungsprozesse der Menschen sich nicht in isolierten Privatwelten vollziehen, auch wenn sein Denken beim Individuum ansetzt. Eine derartige atomistische Herangehensweise würde Mills Verteidigung der Freiheit als Grundwert zweitrangig machen und dem Menschen als sozialem Wesen nicht gerecht werden. Zudem wären deliberative Prozesse – die in seiner Theorie Katalysatoren der Selbstentwicklung sind – ihrer zentralen Rolle beraubt. Vielmehr ist Mill bewusst, dass sowohl die privaten Freiräume als Orte zur Schaffung der „internal culture“, als auch die (öffentlichen) Gelegenheiten zur Schulung deliberativer Fähigkeiten ihr Dasein einem gesellschaftlichen Miteinander verdanken. Dieses Miteinander gilt es herzustellen und zu

³³⁸ vgl. Urbinati, Nadia: An Alternative Modernity: Mill on Capitalism and the Quality of Life, in: Eggleston et al. (2011), S. 246.

³³⁹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 238.

³⁴⁰ zit. Mill (2006) (*OL*), S. 264.

³⁴¹ zit. Devigne (2006), S. 70.

³⁴² vgl. Baum (2000), S. 25, vgl. Eisenach (1989), S. 242f.

³⁴³ vgl. Halliday (1976), S. 117.

³⁴⁴ vgl. Donatelli (2006), S. 157f.

³⁴⁵ zit. Mill (2006) (*On Genius*), S. 332 (kiO).

³⁴⁶ zit. Niesen, Peter: Über die Freiheit des Denkens und der Diskussion, in: Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas (Hrsg.): John Stuart Mill: Über die Freiheit. Berlin/Boston (De Gruyter) (Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 47), 2015, S. 41.

erhalten. Eine Stoßrichtung, auf die sich aus Mills Ausführungen schließen lässt, ist beispielsweise jene hin zu mehr Gerechtigkeit.³⁴⁷ Eine gerechte Gesellschaft, so argumentiert etwa Jonathan Riley, böte ihren Mitglieder die Möglichkeit in Sicherheit am Diskurs teilzunehmen und durch Mitsprache die eigene Selbstentwicklung voranzutreiben. Dies bedeutet, dass dem Staat eine ermöglichende Rolle zugewiesen wird: Er stellt einen gesellschaftlichen Standard sicher, der der fruchtbare Boden für die individuelle Selbstentwicklung seiner Bürgerinnen und Bürger ist.³⁴⁸ Hierzu zählt ein flächendeckendes Bildungsangebot, sowie die Gewährung weitreichender Meinungs- und Handlungsfreiheiten, die im *Harm Principle* umrissen sind. Als Maßstab wird ein „option requirement“ an die Gesellschaft gestellt: die Sicherstellung einer Umgebung, die autonomes Handeln ermöglicht und eine „independentmindedness“³⁴⁹ im Verhalten fördert. Die Autonomie und die Freiheit(en) ermöglichen instrumentell Entwicklung,³⁵⁰ die unterschiedlichste Formen annehmen kann. Mill huldigt einem Pluralismus der Lebensexperimente und -entwürfe, so dass kein idealtypischer Lebensstil anvisiert wird; er weist jedoch auf Versionen eines schlechten Lebens hin.³⁵¹ Diese sind bar aller Eigenschaften und Merkmale der zuvor beschriebenen, wünschenswerten Eigenständigkeit und mentalen Agilität.

Für Mills Theorie ist zentral, dass der Staat Gelegenheiten zur Selbstentwicklung schafft, die keine Pflichten des Bürgers gegen sich selbst darstellen. Mill sagt deutlich: „What are called duties to ourselves are not socially obligatory, unless circumstances render them at the same time duties to others.“³⁵² Nicht nach der Realisierungsquote der Selbstverwirklichung von Individuen wird der Staat daher bewertet, sondern nach den Gelegenheiten und Optionen, die er hierfür schafft.³⁵³ Eine Bewertung nach der Erfolgsquote der vollendeten Entwicklung ist schon deshalb nicht möglich, da Mill Entwicklungs- und Fortschrittsprozesse als teils über eine Lebensspanne hinausgehend begreift; auch Grade der Selbstentwicklung werden daher als wertvolle Schritte in die richtige Richtung aufgefasst.³⁵⁴ Deutlich wird abermals, dass die Entwicklung des Individuums zum einen des gesellschaftlichen Kontextes bedarf; zum anderen bedingen sich der gesellschaftliche und der individuelle Entfaltungsprozess gegenseitig.³⁵⁵ Ohne Individuen, die an sich arbeiten und entwicklungswillig sind, kann eine Gesellschaft schwerlich Fortschritte machen. Ohne eine Gesellschaft

³⁴⁷ vgl. Riley (2013), S. 110.

³⁴⁸ vgl. Valls, Andrew: Self-Development and the Liberal State: The Cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt, in: *The Review of Politics*, Vol. 61, No. 2, 1999, S. 259f.; vgl. Eisenach (1989), S. 253; vgl. Urbinati (2011), S. 238.

³⁴⁹ vgl. Wall, Steven: *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*. Cambridge (Cambridge University Press), 1998, S. 136, 140.

³⁵⁰ vgl. Habibi (2001), S. 266.

³⁵¹ vgl. Urbinati (2011), S. 249; Devigne (2006), S. 75.

An dieser Stelle ist auf die denkbare Konvergenz der Lebensstile hinzuweisen (vgl. Schramme, Thomas: Das Ideal der Individualität und seine Begründung, in: Schefczyk/Schramme (2015), S. 58f.).

³⁵² zit. Mill (2006) (*OL*), S. 279. Mill fährt fort: „The term duty to oneself, when it means anything more than prudence, means self-respect or self-development; and for none of these is any one accountable to his fellow creatures {...}.“ (ebd.).

³⁵³ vgl. Devigne (2006), S. 70f.

³⁵⁴ vgl. Habibi (2001), S. 30; vgl. Wall (1998), S. 144.

³⁵⁵ vgl. Valls (1999), S. 254f.; vgl. Eisenach (1989), S. 250.

jedoch, die dem Individuum Freiräume und Wahloptionen zur Verfügung stellt, stagniert die Entfaltung auf der individuellen Ebene. Gesellschaftlicher und individueller Fortschritt sind demnach reziprok, da sich Individualität und Soziabilität nicht ausschließen,³⁵⁶ sondern vielmehr einander benötigen. Die Persönlichkeit des Tugendhaften zeigt beispielhaft wie ein Individuum, das viel Wert auf Introspektion und Selbstentwicklung legt, zugleich dem Sozialen überaus zuträglich ist.

Ein zentrales Element des Mill'schen Selbstverwirklichungsnarrativs ist die Ausformung der Individualität. Wie weiter oben skizziert, ist das reflektierte, selbstbestimmte Wählen ebenso Teil davon, wie die Fähigkeit zur kritischen Deliberation.³⁵⁷ Mills Vorstellung von Individualität ist nicht primär durch den Wunsch nach Einzigartigkeit gekennzeichnet; Exzentrik etwa sei laut Mill eine nötige Begleiterscheinung aufgeklärter Gesellschaft, jedoch stelle sie nicht das Ziel der Individuation dar.³⁵⁸ Das Ziel bleibt die größtmögliche Ausformung der jeweils vorhandenen Anlagen, so dass Authentizität zu einer der Bedingungen eines gelungenen Lebens wird. Individualität beinhaltet nach Mill des Weiteren die Entwicklung der Vernunft, die für gelungene Deliberation erforderlich ist. So argumentiert Ladenson, dass

„bei einer hoch entwickelten Vernunft {...} es eher die Eigenschaften einer Person, als die Merkmale ihrer Natur {sind}, die den Unterschied in den Erklärungen menschlicher Handlungen und Beweggründe ausmachen.“³⁵⁹

Individualität zeichnet sich unter anderem durch die Fähigkeit aus autonom einen Standpunkt zu erarbeiten und den Leidenschaften eine weitestgehend unabhängige und authentische Richtung zu weisen. Diese Richtung muss nicht einzigartig, sondern bewusst gewählt und eigenständig durchdacht sein. Individuell ist demnach, wer sich eine „self-direction“ geben kann, auch wenn diese in eine traditionelle Richtung weist.³⁶⁰ Unter Ausschöpfung des Spielraums, den Mill der Willensfreiheit des Menschen zuspricht, soll unbewusstes konformes Verhalten der aktiven Aneignung von Verhaltensweisen weichen. Daher ist bei Mill Individualität immer auch als Selbstverbesserung zu verstehen.³⁶¹ Es wird deutlich, dass Mill ein vielschichtiges Konzept von Freiheit vorschwebt, das über den bloßen Schutz des Bürgers vor Übergriffen und Zwängen seitens des Staates und der Gesellschaft hinausgeht. Neben der Anwesenheit von „freedom of conduct“ und „freedom of speech“ als institutionell gewährleistete Zugeständnisse, bedarf es nach Mill zur Ausformung einer tatsäch-

³⁵⁶ vgl. Eisenach (1989), S. 250; vgl. Valls (1999), S. 254.

³⁵⁷ vgl. Baum (2000), S. 30.

³⁵⁸ vgl. Ladenson, Robert F.: Der Individualitätsbegriff bei Mill, in: Claeys, Gregory: Der soziale Liberalismus John Stuart Mills. Baden-Baden (Nomos Verlag), 1987, S. 152, 143.

Mill schreibt hierzu: „Precisely because the tyranny of opinion is such as to make eccentricity a reproach, it is desirable, in order to break through that tyranny, that people should be eccentric“ (zit. Mill (2006) (OL), S. 269).

³⁵⁹ zit. Ladenson (1987), S. 151.

³⁶⁰ vgl. Wall (1998), S. 138.

³⁶¹ vgl. Riley (2013), S. 98f.

lichen Unabhängigkeit eben auch der Freiheit von Konformität und des Vorhandenseins gewisser deliberativer Fähigkeiten. Erst wenn unsere Bedürfnisse und Leidenschaften unsere Persönlichkeit widerspiegeln und selbstgewählt sind, könne man im wahrsten Sinne von der Freiheit eines Individuums sprechen.³⁶² Der Mensch als Teil einer „Herde“, auch wenn er sich subjektiv (und per Gesetz) als frei betrachtet, ist von dem Ideal von Freiheit weit entfernt, das Mill z.B. in *On Liberty* formuliert. Freiheit versteht Mill auch als mentale Freiheit des Individuums, bzw. als dessen Autonomie.³⁶³ Diese Autonomie sei als höhere Form der Freiheit zu verstehen.³⁶⁴ Im Hinblick auf die Selbstentwicklung ist die Freiheit, die durch das *Harm Principle* gewährleistet wird, eine Mindestanforderung; erst, wenn sie sichergestellt ist, kann ein Individuum seine Persönlichkeitsentwicklung in Angriff nehmen.

Nur wer über einen gefestigten Charakter verfügt, kommt in den Genuss jener höheren Form der Freiheit.³⁶⁵ An einigen Stellen seines Werks thematisiert Mill seine Verhaltenslehre (engl. ethology) implizit.³⁶⁶ Er füllt ein Defizit der klassischen britischen Strömung der Moralphilosophie seiner Zeit³⁶⁷ mit einem Motiv aus der antiken Philosophie. So wie es Aristoteles in seiner Ethik tut, identifiziert auch Mill den Charakter als informatives und relevantes Element menschlichen Handelns.³⁶⁸ Der Stellenwert des Handelnden als Person und Persönlichkeit (im Gegensatz zur bloßen Begutachtung der Konsequenzen seiner Handlungen) ist bei Mill durch die Prominenz des Selbstverwirklichungsthemas in seinen Theorien offenkundig. Mill weist auf die Rolle der mentalen Kultivierung für die Verhaltensregulierung hin und schlägt damit eine Brücke zu Narrativen des Charakterideals, wie sie die antike Philosophie beschreibt.³⁶⁹ Mills Anspruch beginnt hierbei jedoch weit vor der eigentlichen Ausformulierung seiner idealen Charaktervorstellung: In Abgrenzung zur streng deterministisch ausgerichteten Argumentationsweise seines Vaters James Mill und dessen Ideengebern (z.B. Robert Owen), ist Mill von der teilweisen Formbarkeit des Charakters überzeugt. Er macht sich dafür stark, dass die existierenden Freiräume im Entwicklungsprozess auch ausgeschöpft werden.³⁷⁰ Die zentrale Rolle, die Mill der Selbstverwirklichung innerhalb seiner Theorien zuweist, kann als Abgesang auf die fatalistischen Positionen gedeutet werden, die seine geistigen Väter in Bezug auf die persönliche Entwicklung des Menschen vertraten: Dem mechanisch-passiven Menschenbild setzt Mill eine flexible Konzeption entgegen, in deren Rahmen die Selbstgestaltung und -verbesserung durchführbar wird.³⁷¹ Mill konzentriert sich auf die Charakterschule als

³⁶² vgl. Baum (2000), S. 29.

³⁶³ vgl. Baum (2000), S. 27.

³⁶⁴ vgl. Devigne (2006), S. 72.

³⁶⁵ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 238.

³⁶⁶ z.B. Mill (2006) (*Logic*), S. 869ff.

³⁶⁷ vgl. Baum (2000), S. 35, vgl. Devigne (2006), S. 62f.

³⁶⁸ vgl. Berger (1984), S. 17f.

³⁶⁹ vgl. Long (1992), S. 288f.

³⁷⁰ vgl. Donatelli (2006), S. 151, vgl. Baum (2000), S. 27f.

³⁷¹ vgl. Halliday (1976), S. 21ff.

Der Umstand, dass Mill sich in Bezug auf Charakterentwicklung gegen seine Lehrer wendet, wird u.a. als Reaktion auf seinen psychischen Zusammenbruch gedeutet. So

Ansatz der nachhaltigen Kurskorrektur des Menschenlebens, ohne dass er Sachzwänge und Interdependenzen im menschlichen Entwicklungsprozess negiert. Der Spielraum der Charakterentwicklung kann für die Implementierung persönlicher Wünsche genutzt werden, aber auch für deren Manipulation und Missbrauch.³⁷² Im Rahmen der Charakterbildung peilt Mill als Ideal einen noblen Charakter an, der sich durch die Ausgewogenheit von Verstand und Gefühl auszeichnet und an die altgriechische, holistisch verstandene Vortrefflichkeit (*KALOKAGATHIA*) erinnert.³⁷³ Zudem verfügt ein so charakterisierter Mensch über Bürgersinn, da dieser zur Aufrechterhaltung des politisch organisierten, sozialen Gefüges notwendig ist und zudem ein starker Katalysator der deliberativen Geisteshaltung ist.³⁷⁴ Der Prozess auf dem Weg zu diesem Charakter beinhaltet die Einübung und Ausformung neuer Gewohnheiten und Assoziationen und erfordert Willensstärke und Impulskontrolle. Unter Impulskontrolle ist jedoch nicht das Unterdrücken von Emotionen zu verstehen, sondern das Erlangen der Souveränität über diese Energien, um die darin enthaltene Kraft zielgerichtet zu kanalisieren.³⁷⁵ Laut Mill ist ein energischer, tatkräftiger Charakter wünschenswert, da dieser über den Antrieb verfügt,³⁷⁶ den das Individuum und die Gesellschaft für ihren Fortschritt benötigen. Mit der Zeit mündet die bewusste Habituation in einen Zustand, den der Mensch als seine neue Natur wahrnimmt.³⁷⁷ Den Prozess beschreibt Mill in seinem Essay *Nature* folgendermaßen:

„It is through such fostering, commenced early, and not counteracted by unfavourable influences, that, in some happily circumstanced specimens of the human race, the most elevated sentiments of which humanity is capable become a second nature, stronger than the first, and not so much subduing the original nature as merging it into itself. {...} This artificially created or at least artificially perfected nature of the best and noblest human beings, is the only nature which it is ever commendable to follow.“³⁷⁸

Eine entsprechende verinnerlichte „second nature“ hat z.B. zur Folge, dass selbstlose und aufopferungsvolle Handlungen durch das Individuum als weniger anstrengend und entbehrungsreich empfunden werden als für gewöhnlich. Mills Konzeption von Charakter ist ein „thick concept“, das den Charakter als ganzheitlich verstandene Disposition des Menschen versteht, der Welt nach seiner gewählten Façon zu begegnen.³⁷⁹ Diese teils „antrainierte“ Disposition

fällt sein Wirken in diesem Bereich auf die Zeit nach seiner psychischen Krise (1826/27) und wird als Fallstudie und empirischer Beweis für die Möglichkeit einer Umorientierung herangezogen, die Mill durch eine Ergänzung seiner empirisch-rational orientierten Erziehung durch eine ästhetisch-emotionale Nuance vollbrachte (vgl. Halliday (1976), S. 21, vgl. Baum (2000), S. 45).

³⁷² vgl. Baum (2000), S. 40f.; vgl. Berger (1984), S. 29.

³⁷³ vgl. Riley (2013), S. 102.

³⁷⁴ vgl. Baum (2000), S. 49f.

³⁷⁵ vgl. Berger (1984), S. 17.

³⁷⁶ vgl. Riley (2013), S. 111.

³⁷⁷ vgl. Long (1992), S. 292f.

³⁷⁸ zit. Mill (2006) (*Nature*), S. 396f.

³⁷⁹ vgl. Brudney (2008), S. 508f.

weist große Ähnlichkeit mit der Haltung (*HEXIS*) auf, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* dem tugendhaften Menschen zuschreibt.³⁸⁰ Die Tugendhaftigkeit ist ein denkbare Ziel der Mill'schen Selbstentwicklungsbemühungen, daher wird im nächsten Abschnitt sein Tugendbegriff untersucht.

4.2.2 Tugendhaftigkeit

Die Beschäftigung mit melioristischen Tendenzen bei Mill kann nun in den Diskurs zur Tugendethik und Tugendtheorie überführt werden, wie er in Kapitel 2.5 bereits angeklungen ist. In *UT* bestimmt Mill die Tugend³⁸¹ als etwas, das an sich für das Individuum wertvoll und erstrebenswert werden kann: „a good in itself“.³⁸² Diese Aussage bedeutet einen Bruch mit dem zugrunde gelegten Wertmonismus des hedonistischen Utilitarismus, demzufolge einzig Lust bzw. Glück ein intrinsisch wertvolles Endziel ist. Die Verfolgung anderer Ziele hat laut der klassischen Interpretation immer instrumentellen Charakter, so dass im Grunde die Lust als alleiniges Endziel allen Strebens erhalten bleibt. Mills Aussage widerspricht offenkundig der ausschließlich instrumentellen Handhabung der Tugend im Rahmen seiner Werttheorie. Wie weiter oben bereits ausgeführt, nehmen reduktionistische Interpretationen oftmals die assoziationsistische Theorie Mills zur Hilfe, um den Hedonismus zu verteidigen. Hiernach kann tugendhaftes Verhalten durch Assoziation und Prägung zu lustvollem Verhalten werden und sich weiterhin in einen klassischen (hedonistischen) Utilitarismus einfügen. Mills eigene Worte scheinen diese Position zu untermauern:

„How can the will to be virtuous, where it does not exist in sufficient force, be implanted or awakened? Only by making the person desire virtue – by making him think of it in a pleasurable light {...}“³⁸³

Diese an sich plausible Interpretation wird Mills Ausführungen an anderer Stelle in mehreren Hinsichten nicht gerecht: Zum Einen legt Mill nahe, dass erstrebenswerte Lebensentwürfe Aktivitäten und Phasen der Lustlosigkeit beherbergen können; dies bedeutet, dass das tugendhafte Verhalten nicht zwingend immer lustvoll sein muss, um für Mill als nützlich und wertvoll zu gelten.³⁸⁴ Zum Anderen weist die Omnipräsenz des Selbstverwirklichungsnarrativs, sowie die Positionierung und Auslegung der höheren Lüste in Mills Theorie darauf hin, dass der Tugendbegriff eine weitaus größere, wenn nicht sogar zentrale Rolle in Mills Axiologie spielt, so etwa als moralischer Leuchtturm und Ziellinie des Glücks. Um diese These zu untersuchen, wird im Folgenden kurz

³⁸⁰ vgl. Berger (1984), S. 17.

³⁸¹ Mills Ausführungen zur Tugend und zum Tugendhaften legen nahe, dass er von der Einheit der Tugenden (engl. unity of the virtues) ausgeht. In *UT* thematisiert er zwar das Phänomen der Gerechtigkeit ausführlich, doch durchweg spricht er von der Tugend als einem Sammelbegriff für erstrebenswertes Verhalten.

³⁸² vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 235.

³⁸³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 237.

³⁸⁴ Nicht zu vernachlässigen (und hedonistisch unproblematisch) ist ebenso die Unlust, die der Tugendhafte bei der Vorstellung abwesender Tugendhaftigkeit verspürt. Mill schreibt hierzu: „Those who desire virtue for its own sake, desire it either because the consciousness of it is a pleasure, or because the consciousness of being without it is a pain {...}“ (Mill (2006) (*UT*), S. 237).

auf tugendethische Grundlagen, v.a. neoaristotelischer Natur, eingegangen, um daraufhin das Verhältnis von Utilitarismus (im Allgemeinen, sowie Mills Utilitarismus im Speziellen) und Tugendethik auszuloten. Schließlich münden die Ausführungen in eine Einschätzung der Bedeutung der Tugend für Mills Theorie des guten Lebens.

Ende der 1950er Jahre kritisiert G.E.M. Anscombe in einem Essay Unzulänglichkeiten und Beschränktheiten der modernen (westlichen) Moralphilosophie.³⁸⁵ Unter anderem problematisiert sie die dominierende „law conception of ethics“. Diese sei zur bloßen Form verkommen, da ihr das göttliche Recht als substantielle religiöse Ursache abhanden gekommenen ist: „The situation, if I am right, was the interesting one of the survival of a concept outside the framework of thought that made it a really intelligible one.“³⁸⁶ Anscombes Kritik richtet sich gegen die damaligen maßgebenden deontologischen und konsequentialistischen „thin concepts“ in der Moralphilosophie; konkret bemängelt sie – und nach ihr auch andere³⁸⁷ – ein Verständnis von Ethik, wonach moralisches Handeln der Befolgung von reduktionistischen utilitaristischen oder sonstigen Maximen entspricht. Anscombes Worte kontrastieren den im 20. Jahrhundert etablierten „simple, streamlined, ahistoric, nonnaturalistic approach to ethics“³⁸⁸ mit umfassenderen, komplexen antiken philosophischen Lebenstheorien. Die philosophische Untersuchung des menschlichen (nun als moralisch demarkierten) Handelns hat im 20. Jahrhundert die Form detailversessener linguistischer Analysen³⁸⁹ und das Stadium kalkulierender „moral mathematics“³⁹⁰ erreicht. Anscombe löst eine Debatte aus, die das universalisierbare Sollen, das logisch hergeleitete Richtig und Falsch, gegen reichere Konzeptionen des Guten und Schlechten ausspielt, die die handelnde Person stärker ins Zentrum rücken.³⁹¹ Das defizitäre isolierte Konzept des Sollens (engl. obligation) wird bei Anscombe durch informative Konzeptionen der Motivation und Intention erweitert; Philippa Foot schließt sich der Kritik an, wenn sie auf die Unmöglichkeit hinweist das „Moralische“ jenseits einer Verständigung über das menschliche Wohlergehen zu begreifen; Alasdair MacIntyre und Bernard Williams wiederum verweisen auf sinnstiftende soziale Kontexte und historische Gemeinschaften, die ein menschliches *TELOS* erst intellegibel machen.³⁹² Insbesondere die Tugenden rücken dabei in den Fokus. Eine Vielzahl

³⁸⁵ vgl. Anscombe, G.E.M.: Modern Moral Philosophy, in: *Philosophy*, Vol. 33, No. 124 (Januar), 1958, S. 1-19.

³⁸⁶ zit. Anscombe (1959), S. 6.

³⁸⁷ vgl. z.B. Foot, Philippa: *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Oxford (Blackwell), 1978, oder: MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London (Duckworth), 1985.

³⁸⁸ zit. Chappell, Timothy (alias Sophie-Grace): *Virtue Ethics in the Twentieth Century*, in: Russell, Daniel C. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge (Cambridge University Press), 2013, S. 161.

³⁸⁹ vgl. Chappell (2013), S. 154.

³⁹⁰ zit. Jamieson, Dale: *When Utilitarians Should be Virtue Theorists*, in: *Utilitas*, Vol. 19, No. 2, 2007, S. 167.

³⁹¹ vgl. Trianosky, Gregory: *What is Virtue Ethics all about?*, in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, 1990, S. 336.

³⁹² vgl. Chappell (2013), S. 156f., 159, 163.

im Nachgang zu Anscombes Essay veröffentlichter Schriften³⁹³ belebt und konsolidiert die Tugendethik als eigene moralphilosophische Schule. Im Gegensatz zu utilitaristischen und Pflichtethiken, versteht die Tugendethik die Moral als etwas, das über die Regelbefolgung und über universelle Maximen hinausgehen muss. Die kategorische Trennung von Moralischem und Außer-Moralischem wird aufgehoben, so wie sie in der antiken Ethik ohnehin keinen Bestand hatte.³⁹⁴ Der tugendethische Ansatz evaluiert keine isolierten Handlungen einer Person oder Regeln (und ihre Befolgung). Der Fokus ist agentenbasiert: Von sinngebender Bedeutung und Wert sind die Motivationen, die Emotionen und der Habitus der Handelnden. Untersucht (und ggf. geformt) wird daher der Charakter der Handelnden, die als Akteure in einem konkreten sozialen und historischen Kontext agieren. Ins Zentrum rückt die Gestaltung eines gelungenen und lebenswerten Lebens als (moralische) Praxis nach antiken Vorbild.³⁹⁵ Indem die Tugendethiken Glück als *EUDAIMONIA* konzipieren und handhaben, entfernen sie sich von einem modernen Glücksverständnis, bei dem (v.a. im klassischen Utilitarismus englischer Prägung) das moralisch Richtige in erster Linie auf das Glück der größten Zahl abzielt.³⁹⁶

Der in diesem Prozess erstarkte Neoaristotelismus bedient sich selektiv bei seinem Namensgeber; Aristoteles wird zudem von einigen Stimmen rückwirkend als Tugendethiker bezeichnet.³⁹⁷ Gründe dafür, dass vermehrt das aristotelische Tugendverständnis zur Unterfütterung moderner Moraltheorien ausgewählt wird, sind laut Christof Rapp unter anderem Aristoteles' flexibler und offener Tugendkatalog, sein differenzierter Lustbegriff (vgl. Kapitel 4.1.4.1), sowie die gute Verständlichkeit seiner ethischen Schriften.³⁹⁸ Aristoteles' eudaimonistische Konzeption der Glückseligkeit zielt auf ein objektiv gutes, verantwortungsbewusstes und eigenständig geführtes Leben ab. Sowohl personenbedingte, selbsterlangte Kenntnisse und Fähigkeiten sind zur Gewährleistung der *EUDAIMONIA* notwendig, wie auch einige teils schicksalhaft gegebene, teils beeinflussbare äußere Umstände. Im selbstverantworteten Bereich dominiert ein

³⁹³ Einen guten Überblick bietet: Pence, Gregory E.: Recent Work on Virtue Ethics, in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (Oktober), 1984.

³⁹⁴ vgl. Chappell (2013), S. 151; vgl. Schramme, Thomas: „Tugend“, in: Gosepath, Stefan; Hinsch, Wilfried; Rössler, Beate (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin (De Gruyter), 2008, S. 1360.

Die Ablehnung universeller moralischer Gesetze zieht nicht notwendig eine Tugendethik nach sich. Auch die idealtypische Unterteilung in Ethikschulen ist angesichts existierender deontischer Tugendethikentwürfe diskutabel (vgl. Trianosky (1990), S. 336ff.).

³⁹⁵ vgl. Forschner, Maximilian: Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns. John Stuart Mills Konzept eines Lebens in Lust und Würde, in: Schummer, Joachim (Hrsg.): *Glück und Ethik*. Würzburg (Königshausen & Neumann), 1998, S. 149f.

³⁹⁶ vgl. Kraut, Richard: Two Conceptions of Happiness, in: *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 2 (April), 1979, S. 167.

³⁹⁷ vgl. Rapp, Christof: Was heißt „Aristotelismus“ in der neueren Ethik?, in: *Information Philosophie*, 2010 (März), S. 21, 30.

Rapp bemerkt: „{A}ristoteles selbst war schon deshalb kein Tugendethiker, weil er anders als die modernen Aristoteliker kein Interesse hatte, einen dritten Weg neben Konsequentialismus und deontologischer Ethik zu etablieren.“ (zit. Rapp (2010), S. 30).

³⁹⁸ vgl. Rapp (2010), S. 21.

intellektualistischer Ansatz, im Rahmen dessen großer Wert auf die Ausformung und Schulung rationaler und prudentieller Fähigkeiten (*PHRONESIS*) gelegt wird. Die praktische, ausführende Weisheit als „knowledge condition“³⁹⁹ beinhaltet jedoch ebenso die korrekte Handhabung des emotiven Seelenteils, die sich unter anderem im Einhalten des rechten Maßes (*MESOTES*) niederschlägt. Beides wird durch ein Portfolio an habituellen (jedoch nicht automatisierten) tugendhaften Handlungen ermöglicht, das sukzessiv trainiert, durch stimmige Moralerziehung initiiert und durch einen wachsenden moralischen Erfahrungsschatz gefestigt wird. Diese Handlungen, so Julia Driver, „systematically produce {...} a preponderance of good.“⁴⁰⁰ Zur Erlangung eines glückseligen Lebens ist laut Aristoteles daher die Tugendhaftigkeit als verlässliche Disposition zu gutem Handeln vonnöten; diese fußt auf emotionalen, praktischen, sowie kognitiven Fähigkeiten, die möglichst zur Exzellenz entwickelt werden und in ein Charakterideal münden. Da nun nach Aristoteles die Bestimmung (*ERGON*) des Menschen in der Entwicklung bestimmter Tugenden besteht, ist das kontemplative Leben, etwa jenes eines Philosophen, ein verwirklichtes glückseliges Leben, sofern die äußeren Bedingungen es zulassen. Einige Neoaristoteliker kritisieren diese (intellektualistische) perfektionistische Konzeption von Glückseligkeit als zu eng gefasst,⁴⁰¹ sehr voraussetzungsreich,⁴⁰² elitär und daher als ungeeignet, um eine umfassende moralische Handlungsorientierung zu bieten. Als reizvoll und aufschlussreich wiederum stellt sich Aristoteles’ Inkorporierung der Lüste in sein System dar. So deutet etwa Richard Kraut: „A *eudaimon* individual, as Aristotle conceives him, is in the very same psychological state as a person who is living happily.“⁴⁰³ Wie in Kapitel 4.1.4.1/4.1.4.2 ausführlich untersucht wurde, hat die Lust im guten Leben nach Aristoteles einen festen Platz, unabhängig davon, ob sie als Vervollkommnung einer Handlung oder als Begleitererscheinung einer ungehinderten Tätigkeit verstanden wird. Ein tugendhaftes Leben ist immer auch ein lustvolles Leben. Driver fasst zusammen: „Virtue, then, is not simply a disposition to act; it is a disposition to act with a certain feeling present.“⁴⁰⁴ Die *EUDAIMONIA* bzw. die Glückseligkeit bringt immer mit sich, dass der Mensch gut ist; weiterhin gehört zum Gutsein, dass es mit Lustempfinden (nach Aristoteles’ Definition) einhergeht, so dass geschlussfolgert werden kann, dass Glückseligkeit grundsätzlich lustvoll ist. Lust ist in Aristoteles’ Vorstellung eines guten Lebens ethisch signifikant; das Erkennen der

³⁹⁹ vgl. Driver, Julia: *Uneasy Virtue*. Cambridge (Cambridge University Press), 2001, S. 2.

⁴⁰⁰ zit. Driver (2001), S. xvii/17.

⁴⁰¹ vgl. Kraut (1979), S. 191.

⁴⁰² vgl. Driver (2001), S. 109f.

⁴⁰³ zit. Kraut (1979), S. 177 (kiO).

⁴⁰⁴ zit. Driver (2001), S. 13.

Zur notwendigen Rolle der Lüste für den moralischen Evaluationsprozess – hier im Kontext einer Hume-Auslegung – schreibt Driver des Weiteren: „The capacity for pleasure must be there for the moral evaluation to take place. Beings with no sympathetic response to others, who were incapable of feeling pleasure – such beings cannot make moral judgements. Further, if these were the only beings who existed, there would be no moral virtue. *The appeal to pleasure is crucial to the definition as well as the account of moral judgement.*“ (zit. Driver, Julia: *Pleasure as the Standard of Virtue in Hume’s Moral Philosophy*, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 85, 2004, S. 180 (kursiv v. d. Verf.in).

Glückseligkeit nach objektiven Parametern ist empirisch fundiert. Die Lust adelt die gute Handlung als tugendhaft, so wie sich die „Schönheit {...} im Gefolge der vollkommenen körperlichen Entwicklung einstellt“;⁴⁰⁵ sie begleitet, konsolidiert und vervollkommt die gute Handlung ohne an sich das Endziel dieser Handlung zu sein. Somit ist für Aristoteles nicht die Lustgenese zentral, sondern das Sicheinstellen der Lust bei einer ausgewiesenen Art von Handlungen.

Moderne Moralphilosophien, die das Tugendelement aufgreifen, lassen sich in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen konkreten Zielsetzung den tugendtheoretischen oder den tugendethischen Ansätzen zuordnen.⁴⁰⁶ Zudem wird in den modernen Tugendtheorien die Tugend vermehrt in ihrer instrumentellen Funktion als Befördererin des Guten bzw. Richtigen genutzt. Schließlich wird die Tugend oftmals als unspezifische Einzeltugend – im Gegensatz zum Tugendendekatalog – thematisiert.⁴⁰⁷ Tugendethische Theorien werden unter anderem dafür kritisiert, welchen Beitrag sie als Entscheidungshilfe im konkreten Fall tatsächlich leisten können.⁴⁰⁸ Dennoch weist der Aufschwung, den sie seit Mitte des 20. Jahrhunderts erfahren, deutlich auf die Mängel moderner (nicht-tugendethischer) Moraltheorien hin, v.a. hinsichtlich der zugrunde gelegten Konzeption der Menschennatur.⁴⁰⁹ Zunehmend wird daher auf die Synergien hingewiesen, die bei Kreuzungen der idealtypischen Moralschulen entstehen können. Untersucht wird unter anderem wie konkrete Theorien durch Anleihen aus fremden Schulen nachvollziehbarer und stimmiger werden könnten.⁴¹⁰ So fragt etwa Dale Jamieson, in welchen Fällen eine nutzenmaximierende Theorie wie der Utilitarismus von einer tugendtheoretischen Ergänzung profitieren kann; zum Mehrwert der Tugenden für den Utilitarismus schreibt er:

„Focusing on the virtues helps to regulate and coordinate behavior, express and contribute to the constitution of community through space and time, and helps to create empathy, sympathy, and solidarity among moral agents.“⁴¹¹

Im folgenden Abschnitt wird näher auf die Möglichkeiten einer fruchtbaren Verbindung von Utilitarismus und Tugendethik eingegangen. Hierbei sollen Chancen aufgezeigt, sowie die Grundlage für eine Analyse bereitet werden Mills Moraltheorie, sowie seine Theorie des guten Lebens als tugendtheoretisch durchdrungen zu verstehen.

4.2.2.1 Tugendtheorien und Utilitarismus

Die Unzufriedenheit mit den Defiziten und dem Formalismus utilitaristischer, bzw. konsequentialistischer Moraltheorien zog eine Reihe von Hybriden

⁴⁰⁵ zit. Aristoteles: *EN*, B10, K4, bzw. 1174b.

⁴⁰⁶ vgl. Schramme (2008), S. 1359.

⁴⁰⁷ vgl. Schramme (2008), S. 1360.

⁴⁰⁸ vgl. Trianosky (1990), S. 341.

⁴⁰⁹ vgl. Anscombe (1958), S. 18f.

⁴¹⁰ vgl. Trianosky (1990), S. 342.

⁴¹¹ zit. Jamieson (2007), S. 172.

mit tugendethischen und anderen Ergänzungen nach sich.⁴¹² Beispielhaft hierfür stehen der „character utilitarianism“ bzw. „valoric utilitarianism“,⁴¹³ der „motive utilitarianism“,⁴¹⁴ der „real code“-Konsequentialismus⁴¹⁵ bis hin zum „utilitarianism of the virtues.“⁴¹⁶ Damit geht die Einsicht einher, dass Konzeptionen von Tugend erfolgreich in den Utilitarismus eingebettet werden können, sowie die Überzeugung, dass der Konsequentialismus grundsätzlich tugendethische Elemente beherbergen kann.⁴¹⁷ Einige der hybriden Theorien eint die Einsicht, dass alternative Ebenen und Elemente der Evaluation im Rahmen der konsequentialistischen Vorgehensweise schlicht effektiver sind; anstatt Einzelhandlungen oder Regeln zu bewerten, wird bei Railton z.B. der Charakter als umfangreichere, komplexe Entität in den Fokus genommen. Andere Ansätze widmen sich dem Thema, indem Sie die Kritik am klassischen Utilitarismus durch agentenzentrierte Neuinterpretationen parieren. Hier sind v.a. Reaktionen auf den Integritätseinwand von Bernard Williams als Beispiel zu nennen, wonach der (direkte Akt-)Utilitarismus aufgrund seiner Unparteilichkeit grundsätzlich der Integrität eines Menschen bzw. seinem „personal point of view“ nicht gerecht werden kann.⁴¹⁸ Sehr wohl könne die persönliche Integrität eines Individuums in utilitaristischen Theorien gewahrt werden, argumentiert etwa Brink, sofern Autonomie und Selbstbestimmung als dominante Güter im Rahmen der jeweiligen Werttheorie anerkannt würden.⁴¹⁹ Argumentative Manöver wie dieses gehen ebenfalls davon aus, dass es sich bei einer anwendbaren utilitaristischen Theorie um keinen strengen Aktutilitarismus handeln kann. Erst ein umfassenderes Verständnis von Nutzen, das Wohlergehen nicht bloß als Summe atomistischer Lustmomente begreift, kongruiert mit der Komplexität des menschlichen (auch psychologischen) Verhaltens und den daraus erwachsenden Konzeptionen von Glück. Die Relevanz der Debatte zum Integritätseinwand gegen den Utilitarismus reicht in Ihren Konsequenzen weit über den Bereich utilitaristischer Theorien hinaus. Die Integrität des Individuums wird nämlich auch in nicht-utilitaristischen Moraltheorien beschnitten bzw. die Persönlichkeit (sentfaltung) beeinflusst; nicht jede Meinungsänderung käme zudem einem Integritätsverlust gleich. Williams' Einwand sollte daher korrekter als Einwand gegen die Autorität der Moral im Allgemeinen betrachtet werden und

⁴¹² vgl. Schramme (2008), S. 1361.

⁴¹³ vgl. Railton, Peter: How Thinking about Character and Utilitarianism might lead to rethinking the Character of Utilitarianism, in: Lyons, David (Hrsg.): Mill's 'Utilitarianism': Critical Essays. Lanham (u.a.) (Rowman & Littlefield), 1997, S. 99, 112.

⁴¹⁴ vgl. Adams, Robert M.: Motive Utilitarianism, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 14 (August), 1976, S. 470.

⁴¹⁵ vgl. Hooker, Brad: *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford (Clarendon Press), 2009.

⁴¹⁶ vgl. Crisp, Roger: Utilitarianism and the Life of Virtue, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167 (April), 1992, S. 154.

⁴¹⁷ vgl. Slote, Michael: Utilitarian Virtue, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 13 (Ethical Theory: Character and Virtue), 1988, S. 384f.; vgl. Trianosky (1990), S. 337f.; vgl. Driver (2001), S. xii/12.

⁴¹⁸ vgl. Brink, David O.: Utilitarian Morality and the Personal Point of View, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 8 (August), 1986, oder auch: Carr, Spencer: The Integrity of a Utilitarian, in: *Ethics*, Vol. 86, No. 3 (April), 1976.

⁴¹⁹ vgl. Brink (1986), S. 431.

weniger als Hinweis auf Schwachpunkte des Utilitarismus im Speziellen.⁴²⁰ In Abhängigkeit von der je konkreten Ausformulierung einer Theorie ist immer von einer mehr oder minder starken Dissonanz zwischen ihren moralischen Ansprüchen und den individuellen Interessen der Handelnden auszugehen. Die Rückbesinnung auf die Selbstverständlichkeit dieser Dissonanz schwächt den Williams'schen Einwand: Die mangelnde Sensibilität für den persönlichen Standpunkt, die er dem Utilitarismus attestiert, ist ebenfalls in perfektionistischen und anderen Theorien anzutreffen. Die „Übergriffigkeit“ einer Theorie – ob auf paternalistische oder andere Weise – ist folglich kein Alleinstellungsmerkmal des Utilitarismus.

Der Utilitarismus wird darüber hinaus aus einer anderen Perspektive hinterfragt. Philippa Foot weist in ihrer Kritik des Konsequentialismus – als gleichsam reizvollem, wie hochproblematischem Fundament des Utilitarismus – auf die oft unbeachtete Prämisse hin, dass es bessere und schlechtere Taten, bzw. Zustände in der Welt geben kann; diese sollen objektive Entitäten *aufserhalb* der jeweiligen utilitaristischen Moraltheorie sein und könnten als solche identifiziert werden. Foot hält diese Prämisse für haltlos und verdeutlicht, dass solche besseren und schlechteren Zustände in der Welt nur zweckrational zu bestimmen sind.⁴²¹ Sie entwirft daher eine Tugendethik, die in Anlehnung an Aristoteles das Sinnvakuum vom Menschen ausgehend füllt; Wohlbefinden und Erhalt der menschlichen Spezies mittels Tugenden werden darin zum Ziel. Die Auffassung, dass Moral eine „kind of tacit legislation by the community“ ist und ein „device for achieving a certain shared end“ hinterfragt Foot ebenfalls: Moral so zu definieren, fuße bereits auf einer konsequentialistischen Annahme.⁴²² Foot schlussfolgert in einem ihrer Essays:

„{W}e should be more alert than we usually are to the possibility that we may unwittingly, and unnecessarily, surrender to consequentialism by uncritically accepting its key idea. Let us remind ourselves that the idea of the goodness of total states of affairs played no part in Aristotle's moral philosophy {...}.“⁴²³

Die Theorien, die den „device“-Character von Moraltheorie zugrunde legen und nutzen – wie ganz offenkundig jene von Bentham – können also von einer (z.B. tugendtheoretischen) Unterfütterung profitieren; umgekehrt benötigen Tugendethiken möglicherweise ihrerseits eine Struktur, die alltäglich als Entscheidungshilfe im Einzelfall fungiert (im Sinne des „decision-procedure“ oder eines „guide to action“).⁴²⁴ Beispielsweise fußen die utilitaristischen Theorien Benthams und Mills auf hedonistischen Pfeilern, deren Wertmaßstäbe eigentlich offenkundig sind. Doch nicht erst mit Mills qualitativem Hedonismus, son-

⁴²⁰ vgl. Carr (1976), S. 243, vgl. Brink (1986), S. 432f.

⁴²¹ vgl. Foot, Philippa: Utilitarianism and the Virtues, in: *Mind*, Vol. 94 (New Series), No. 374 (April), 1985, S. 199.

„It is not that in the guise of ‘the best outcome’ it {the idea of maximum welfare; d. Verf.in} stands *outside* morality as its foundation and arbiter, but rather that it appears *within* morality as the end of one of the virtues.“ (ebd., S. 206) Foot bezieht sich hier auf die Tugend der Gutmütigkeit bzw. des Mitgeföhls (engl. benevolence).

⁴²² zit. Foot (1985), S. 208f.

⁴²³ zit. Foot (1985), S. 209.

⁴²⁴ vgl. Trianosky (1990), S. 342.

dern schon bei Benthams Lustkalkulation wird deutlich, dass Bewertungen hinsichtlich Quantität und Qualität der Lüste oder der konkreten Anwendungskontexte der (maximierenden) Prinzipien, Interpretationsspielraum bieten bzw. Lösungen einfordern, die nicht selbst wieder hedonistischer Natur sind.

Genauer betrachtet ergeben sich zahlreiche der Schwierigkeiten, mit denen sich utilitaristische Theorien konfrontiert sehen, aufgrund der Annahme, dass die Nutzenabwägung und die Verpflichtung zur Nutzenmaximierung (in jedem Einzelfall) als Entscheidungsgrundlage, also als „decision-procedure“, fungiere. Vor diesem Hintergrund sind unzählige Situationen denkbar, in denen z.B. die persönliche Integrität eines Individuums in der Nutzenkalkulation gegenüber den konträren akuten Bedürfnissen einer Menschengruppe das Nachsehen hat. In diesen Kontext fallen alle „extremen“ Fallbeispiele, in denen es nach utilitaristischer Einschätzung sinnvoll erscheint beispielsweise eine Person (oder Personengruppe) zu opfern, um eine auch nur geringfügig größere Gruppe zu retten.⁴²⁵ Sofern jedoch das utilitaristische Fundament einer Moraltheorie nicht als Entscheidungsrichtmaß, sondern als Kriterium der Richtigkeit verstanden wird, wird die Theorie weniger angreifbar. Die Anforderung an die Unparteilichkeit, sowie der in ihrer Folge geäußerte Integritätseinwand fallen (unter anderem) als problematische Folgen mit kontraintuitiven Schlussfolgerungen weg.⁴²⁶

Als möglicherweise kohärentere Moraltheorien bieten sich schließlich Theorien an, die utilitaristische und tugendethische bzw. tugendtheoretische Elemente verbinden. Im Idealfall kann eine solche Theorie die Entscheidungsfunktion und das Kriterium der Richtigkeit, sowie die subjektive und objektive Evaluation stimmig und intuitiv zusammenführen. In seinem „Utilitarianism of the Virtues“ kombiniert Roger Crisp z.B. einen klassischen „biographischen Utilitarismus“ (wonach jeder Mensch sein Leben so führen sollte, dass es den Weltnutzen maximiert) mit einem „Utilitarismus der Tugenden“ (wonach der Mensch tugendhaft leben soll): Der „biographische Utilitarismus“ fungiert in der Theorie als objektives Kriterium der Richtigkeit, während die Tugendhaftigkeit als subjektive Entscheidungshilfe im Einzelfall dient (im seltenen Zweifelsfall wird sie durch eine direkte Nutzenabwägung ergänzt).⁴²⁷ Crisp schreibt hierzu:

„{Biographical Utilitarianism} recommends {Utilitarianism of the Virtues} as the most likely means to the end of maximizing utility. The right way of living may turn out to be living virtuously – but it is right only if it maximizes utility. The value of the virtues is derivative from the value of well-being.“⁴²⁸

Diese Theorie nimmt an, dass tugendhaftes Verhalten im Regelfall Nutzen generiert und das es dies zudem auf sehr effektive Weise tut, so dass die Tu-

⁴²⁵ An Beispielen dieser Art kritisierte bereits Anscombe (1958) die irrige Annahme jedes dieser Beispiele hätte zwei diametral entgegengesetzte Ergebnisse, die zudem als Konsequenzen sicher vorhersehbar seien (S. 17, Fußnote 1).

⁴²⁶ vgl. Brink (1986), S. 424f.

⁴²⁷ vgl. Crisp (1992), S. 154f.

⁴²⁸ zit. Crisp (1992), S. 155.

gundhaftigkeit als ergiebiger und verlässlicher Handlungskompass vorgeschlagen wird. Es überrascht daher nicht, dass Mill in *UT* einen ähnlichen Gedanken formuliert:

„{T} here is nothing which makes him so much a blessing to them as the cultivation of the disinterested love of virtue. And consequently, the utilitarian standard {...} enjoins and requires the cultivation of the love of virtue up to the greatest strength possible, as being above all things important to the general happiness.“⁴²⁹

Damit diese vorgeschlagenen, wie auch alle anderen Moraltheorien, die auf Tugendhaftigkeit fußen, funktionieren können, bedarf es neben einer Definition der einen bzw. diverser Tugenden selbstredend der Individuen, die zur Tugendhaftigkeit erzogen worden sind, bzw. sich diese durch eigenständige Charakterschulung erarbeitet haben. Neben den klassischen, teils recht anspruchsvollen Tugendmodellen wie dem aristotelischen, existieren mittlerweile mildere, voraussetzungslosere Definitionen von Tugend, etwa jene von Driver, wonach jeder Charakterzug („quality of the mind“), der systematisch Gutes nach sich zieht, eine Tugend ist.⁴³⁰ Innerhalb der zahlreichen modernen (nicht-religiösen) Tugendkonzeptionen lässt sich grob ein gemeinsamer Nenner identifizieren, der der vorliegenden Untersuchung als Richtschnur dient: Tugendhafte Handlungen werden als intentionale Handlungen einer Person gefasst, die einem gewohnheitsmäßigen Handeln jenseits des Automatismus entspringen, das eine charakterliche Disposition widerspiegelt. Es sind die Handlungen einer informierten, kompetenten Person, die kontextsensibel und situativ entscheidet welche die gute Tat ist. Die Akquise der Tugenden erfolgt in einem (lebens)langen Prozess des Sammelns von Erfahrungen und des Übens, in dem die Beherrschung der Emotionen eine zentrale Rolle spielt.⁴³¹ Der Tugendkatalog ist entweder im Sinne der „unity of the virtues“ als umfassende Tugendhaftigkeit konzipiert, alternativ orientiert er sich an den etablierten Einzeltugenden (z.B. Gerechtigkeit, Mut, etc.) oder erlaubt die Einführung neuartiger zeitgemäßer Tugenden, wie beispielsweise der „green virtues“.⁴³² Obzwar im Kontext des Utilitarismus oftmals die Tugend der Gerechtigkeit thematisiert wird⁴³³ – so auch bei Mill – oder die Tugendhaftigkeit im Allgemeinen, so sollte sich ihr grundsätzliches Potential für utilitaristische Moraltheorien hinreichend gezeigt haben. In diesem Geiste folgert auch Crisp:

„We may conclude that to live a moral life, according to the most plausible version of utilitarianism, requires one to be the sort of person who

⁴²⁹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 236f.

⁴³⁰ vgl. Driver (2001), S. 109f.

⁴³¹ vgl. z.B. Driver (2004), S. 187: „{A} moral virtue is a quality of the mind that would be pleasing if the viewer knew the relevant facts pertaining to the generation of utility and/or knew how, in general, people (or the right sort of people) were to react to the trait.“

Vgl. James (1986), S. 102: „Neo-Aristotelian virtue ethics, as I see it, has a three-part answer: Persons acquire virtue at first through habit, then through other-directed emotional insights, and finally, through experiences of personal relationships and shared activities.“

Vgl. auch Schramme (2008), S. 1361f.

⁴³² vgl. Jamieson (2007), S. 175-177, 180-183.

⁴³³ vgl. Slote (1988), S. 386.

is already leading a valuable life – a life of, say, accomplishment, understanding, deep personal relationships {...}.”⁴³⁴

Vor diesem Hintergrund widmet sich die vorliegende Arbeit im weiteren Verlauf der Handhabung des Tugendbegriffs durch Mill, nachdem zuvor perfektionistische Elemente ausgemacht und diskutiert wurden. Es soll gezeigt werden, dass es sich auch bei Mills Version des Utilitarismus um ein hybrides Gebilde mit (unter anderem) tugendtheoretischen Anleihen handelt.

4.2.2.2 Perfektionismus

Es liegt nahe, Mills umfangreiche Ausführungen zur Bedeutung der Selbstentwicklung für das Wohlergehen des Menschen hinsichtlich ihres perfektionistischen Gehalts zu untersuchen. Grundsätzlich nimmt Mill Abstand zu „Pflichten“ gegen sich selbst, die in perfektionistischen Theorien, wie der aristotelischen, im Konzept der Selbstverbesserung angelegt sind;⁴³⁵ zwar fehlt die explizite *Verpflichtung* zur Arbeit am Charakter, doch der Nutzen, den ein jeder für sich und die Gesamtgesellschaft durch die Charakterpflege erzeugt, ist ein gewichtiges Argument für die Beschreitung dieses Weges. Wie zu zeigen sein wird, bietet sich – aufbauend auf Mills Ausführungen zur Selbstentwicklung – eine perfektionistische Lesart seiner Philosophie in weiten Teilen an. In Kapitel 4.2/4.2.1 wurde bereits ausgeführt, dass die Schulung und Festigung des Charakters, sowie die Ausformung von Fähigkeiten und die Ausschöpfung von Potentialen einen hohen Stellenwert in Mills Theorie einnehmen. Mills Verständnis von Nutzen basiert auf einer Konzeption der Menschennatur, die den Menschen als „progressive being“ begreift.⁴³⁶ Die hier zugrunde liegende „theology of striving“⁴³⁷ – ein Streben von den grundlegenden physischen in Richtung der höheren, stärker ausdifferenzierten Freuden – macht laut Mill ein essentielles Ziel der Gattung Mensch aus: „Among the works of man, which human life is rightly employed in perfecting and beautifying, the first in importance surely is man himself.“⁴³⁸ Wenn es das Ziel der Moralphilosophie ist, den Nutzen und also das Glück auf dem Globus zu maximieren, wie es Mill in *UT* beschreibt, so ist das Streben nach persönlicher, institutioneller und gesamtgesellschaftlicher Verbesserung ein Mittel, um dies *SUMMA SUMMARUM* wirkungsvoll zu tun. Es kann somit bei Mill von einer utilitaristischen Interpretation der perfektionistischen Doktrin gesprochen werden.⁴³⁹ An früher Stelle in seinem Wirken erwähnt Mill in einer Rede ein, seiner Auffassung nach, gängiges Missverständnis zum Charakter der „perfectibility“ des Menschen. So formuliert er im Jahre 1828:

⁴³⁴ zit. Crisp (1992), S. 159.

⁴³⁵ vgl. Mill (2006) (*OL*), S. 279; vgl. Hurka, Thomas: *Perfectionism*, New York (Oxford University Press), 1993, S. 5.

⁴³⁶ vgl. Gray, John: *Mill's Liberalism and Liberalism's Posterity*, in: *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. 1/2, 2000, S. 138; zit. Mill (2006) (*OL*), S. 244.

⁴³⁷ zit. Devigne (2006), S. 76.

⁴³⁸ vgl. Mill (2006) (*OL*), S. 263.

⁴³⁹ vgl. Donatelli (2006), S. 154.

„I believe that the great majority of those who speak of perfectibility as a dream, do so because they feel that it is one which would afford them no pleasure if it were realized.“⁴⁴⁰

Für Mill ist klar, dass die Arbeit am Selbst nicht bloß ein mühevoller, sondern gleichsam ein erfüllender und lustvoller Prozess ist, wenn auch nicht in jeder Instanz. Verstanden als „flourishing“, wird der Mehrwert der Selbstentwicklung für den Menschen noch deutlicher: Brach liegende Anlagen und Potentiale sollen zum Aufblühen gebracht werden. Die Zielgerade aller Handlungen ist das Glück, so dass die Perfektionierung der Menschennatur auch als Beitrag zur Erlangung der Glückseligkeit verstanden werden kann. Im Ansatz lassen sich bei Mill objektive Ansprüche an das Glück erkennen, wie sie ein Perfektionismus erfordert. So sind für Mill jene Verhaltensweisen und Gewohnheiten der Förderung würdig, die Entwicklungsprozesse ermöglichen und vorantreiben, etwa die Herausbildung emotionaler, ästhetischer und epistemischer Fähigkeiten.⁴⁴¹ Die Ausdifferenzierung der Zielvorgaben im Rahmen der Mill'schen „*Art of Life*“ – morality, aesthetics, prudence – erinnert stark an eine, an den aristotelischen Perfektionismus angelehnte, Neuformulierung, die z.B. Hurka als die Summe aus der physischen Perfektion, sowie der theoretischen und praktischen Perfektion beschreibt.⁴⁴² Mill äußert sich in *UT* folgendermaßen zu Wert und Lustpotential der Bereiche der *Art of Life*:

„But there is no known Epicurean theory of life which does not assign to the pleasure of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, a much higher value as pleasures than those of mere sensation.“⁴⁴³

Wie weiter oben gezeigt werden konnte, macht sich Mill für die Entwicklung der Individualität des Menschen stark, ohne dass seine Werttheorie eine subjektivistische ist. Bei der Verteidigung des Lust- und Nutzenprinzips in *UT* fällt Mill das Urteil, dass das Leben eines unzufriedenen Sokrates besser ist, als das eines zufriedenen Tölpels; der Besitz von Würde und die Erfahrung der komplexeren menschlichen Fähigkeiten machen den Wunsch nach dem freiwilligen Zurückfallen in niedrigere Entwicklungsstadien unwahrscheinlich.⁴⁴⁴ Aussagen wie diese machen deutlich, dass Mill eine Glückskonzeption vorschwebt, die objektive Mindestanforderungen vorsieht und weit davon entfernt ist beliebig und neutral zu sein. In dem Streben nach einem gefestigten Charakter und einer

⁴⁴⁰ zit. Mill (2006) (*Perfectibility*), S. 429.

⁴⁴¹ vgl. Clark (2010), S. 568f.

⁴⁴² vgl. Hurka, Thomas: The Well-rounded Life, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 12, 1987, S. 728. Nicht grundlos spricht Mill hier von der *Lebenskunst*, so schreibt etwa Harris über Mills voraussetzungsreiches Lebensideal: „He {the moral hero, d. V.in} seems to embody scientific knowledge combined with the philosophic wisdom of Socrates and the human sympathies of Christ.“ (zit. Harris (1956), S. 166).

⁴⁴³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 211.

Zum Vorwurf gegen Utilitaristen, dass diese „look on the morality of actions, as measured by the utilitarian standard, with too exclusive a regard, and do not lay sufficient stress upon the other beauties of character which go towards making a human being lovable or admirable, this may be admitted. Utilitarians who have cultivated their moral feelings, but not their sympathies nor their artistic perceptions, do fall into this mistake {...}.“ (zit. Mill (2006) (*UT*), S. 221).

⁴⁴⁴ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 212.

menschenwürdigen Existenz erinnert die Mill'sche Glückskonzeption an hellenistische Darstellungen der *EUDAIMONIA*. Jonathan Riley bemerkt hierzu:

„Although the Greek notion of eudaimonia is non-hedonistic, there is a remarkable overlap with Mill's idea of happiness in so far as both are concerned with the pursuit of human excellence and give priority to moral virtue.“⁴⁴⁵

Eine objektive bzw. perfektionistische Konzeption von Glück nimmt von subjektiven Glücksvorstellungen Abstand, z.B. indem eine Vielzahl subjektiver Lustwahrnehmungen als irrig und verfehlt dargelegt wird und von einem authentischen Glück unterschieden wird. Bei der Differenzierung und Bewertungen der Lustarten bedient sich Mill wie Aristoteles dieser Methode, um eine Werthierarchie der Lüste aufzustellen (vgl. Kapitel 4.1 und 4.1.4.1). Die subjektive Lustbewertung einer Person wird als (ethisch) weniger aussagekräftig angesehen, solange diese Person nicht durch Erfahrungen die Kompetenz entwickelt hat, objektive, höherwertige Freuden als solche zu erkennen und entsprechend zu empfinden.⁴⁴⁶ Analog knüpft Mill auch beim Glück ein authentisches, objektives Glück an mehr als das Vorhandensein (subjektiv) angenehmer mentaler Zustände.⁴⁴⁷

Der Umstand, dass Mill defizitäre Lebensstile benennt, bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass die wünschenswerte Version eines Lebens auf ein einziges spezifiziertes Modell beschränkt ist. Der perfektionistische Zug in Mills Werttheorie lässt sich problemlos durch zahlreiche Lebensentwürfe realisieren⁴⁴⁸ und entfernt sich in diesem Punkt von der stark intellektualistisch ausgerichteten Werttheorie Platons und Aristoteles'. Im Rahmen einer perfektionistischen Lesart Mills lässt sich ein Pluralismus wertvoller Lebensstile und Ziele beherbergen; auch die Bedeutung der Individualisierung lässt sich erklären, etwa indem freiheitliche Werte wie Autonomie selbst als Mittel der Perfektionierung aufgefasst werden:⁴⁴⁹ die Autonomie als Katalysatorin des Entwicklungsprozesses. In seinem Verständnis und der Priorisierung der komplexen kognitiven Handlungen als höhere Lüste tritt Mill in die Fußstapfen von Aristoteles; Mills Eintreten für eine individualistische Gesellschaft, die neben den intellektuellen auch ästhetische und andere hochwertige Lebensentwürfe gutheißt, entfernt ihn wiederum von Aristoteles' intellektualistischer Idealvorstellung des Menschen. Mills weitgehender Verzicht auf paternalistische (staatliche) Mittel zur Durchsetzung der perfektionistischen Ziele erlaubt zudem die Einordnung Mills als „halbherzigen“ Perfektionisten;⁴⁵⁰ auch ist zu betonen, dass das perfektionistische Element zwar ein ordnendes, aber nicht das einzige wichtige Phänomen in Mills Argumentation ist; seine Theorie ist also als „broad perfectionism“ zu verstehen, nämlich als ein „more inclusive view that values

⁴⁴⁵ zit. Riley (2013), S. 102.

⁴⁴⁶ Nichtsdestotrotz behalten die niederen Freuden ihre Bedeutung im *Felicitific Calculus*. Auch ihnen kommt ein Betrag zum Glück zu, denn ein glückliches Leben besteht laut Mill aus vielen und unterschiedlichen Freuden (vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 215).

⁴⁴⁷ vgl. Clark (2010), S. 574f.

⁴⁴⁸ vgl. Wall, Steven; Klosko, George (Hrsg.): *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*. Lanham, Md. (u.a.) (Rowman & Littlefield), 2003, S. 17.

⁴⁴⁹ vgl. Wall (1998), S. 125ff.; vgl. Clark (2010), S. 575.

⁴⁵⁰ vgl. Schramme, Thomas: *Political Perfectionism and State Paternalism*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Vol. 14, No. 1, 2009, S. 147f.

some development of capacities or *some* achievement of excellence.“⁴⁵¹ Diese perfektionistischen Versatzstücke stehen in keinem Widerspruch zur Mill'schen Freiheitslehre. Mill konzipiert Autonomie und Freiheit als integrale Teile menschlicher Perfektion, die weitestgehend unangetastet bleiben sollen,⁴⁵² um das Experimentieren des Einzelnen mit Lebensstilen und die Teilnahme an Debatten nicht zu behindern. Somit kann von einer perfektionistischen Motivation der Freiheitsrechte bei Mill gesprochen werden, die eine egalitäre Stoßrichtung aufweist.⁴⁵³ Die Meinungsfreiheit befördert das Suchen und Finden substantieller Wahrheiten, während die Handlungsfreiheit das Ausbilden der Individualität praktisch ermöglicht.⁴⁵⁴ Beide befördern im Idealfall die Nachfrage nach höheren Lüste[n] und demnach die Realisierung einer im Grunde perfektionistischen Agenda. Vor dem Hintergrund der spezifischen melioristischen Prämisse Mills ist die beste perfektionistische Handhabe oftmals jene, besonders zurückhaltend zu sein, wenn beeinflussend von außen eingegriffen wird.⁴⁵⁵ Dieser „perfektionistische Liberalismus“, bzw. „liberale Perfektionismus“⁴⁵⁶ kommt als weicher Perfektionismus ohne aggressive paternalistische Übergriffigkeit seitens des Staates aus.⁴⁵⁷ Zwar wird dem Staat im Rahmen der perfektionistischen Agenda sehr wohl eine Rolle zugewiesen; so ist es etwa Aufgabe der Politik, Räume und Möglichkeiten zur Ausbildung des Menschen zu schaffen, etwa in Schulen und Universitäten.⁴⁵⁸

Jede Ausübung von Zwang jedoch, die über das Maß hinausgeht, das im *Harm Principle* festgehalten ist, ist nicht zulässig;⁴⁵⁹ wir erinnern uns:

„{T}he only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.“⁴⁶⁰

Diese liberale Herangehensweise der weitgefassten Unantastbarkeit des Menschen und die Sicherstellung eines (nach *Harm-Principle*-Kriterien) zwanglosen Lebens, harmoniert mit Konzeptionen des „negativen Perfektionismus“; diese setzen den Fokus auf das Geringhalten des *SUMMUM MALUM* und nicht auf

⁴⁵¹ zit. Hurka (1993), S. 4 (kursiv v. d. Verf.in).

⁴⁵² vgl. Schramme (2009), S. 158f.

⁴⁵³ vgl. Henning, Christoph: John Stuart Mill: Ein Perfektionist? Moralischer Fortschritt und Philosophie der Arbeit bei einem Klassiker des Liberalismus, in: *SCALA Discussion Paper*, No. 18, 2009, S. 7f.

⁴⁵⁴ vgl. Donatelli (2006), S. 160f.

⁴⁵⁵ vgl. Wall/Klosko (2003), S. 16.

Selbstentwicklung bzw. „self-development“ kann als Entwicklung des Selbst, aber natürlich auch als die Entwicklung *durch* das Selbst, bzw. in Eigenregie verstanden werden.

⁴⁵⁶ vgl. Wall (1998), S. 27; vgl. Wall/Klosko (2003), S. 17, 21; vgl. Buckley, F. H.: Perfectionism, in: *Supreme Court Economic Review*, Vol. 13, 2005, S. 159f.

⁴⁵⁷ vgl. Buckley (2005), S. 133f., 158.

⁴⁵⁸ vgl. Henning (2009), S. 10.

⁴⁵⁹ vgl. Schramme (2009), S. 157.

⁴⁶⁰ zit. Mill (2006) (*OL*), S. 223.

die Exzellenz des Menschen.⁴⁶¹ Konkret bedeutet dies das (nicht-invasive) Sicherstellen von formalen und praktischen Gelegenheiten zur Entwicklung.⁴⁶² Angesichts von Mills liberalem Ansatz greift die perfektionistische Vorgehensweise subtiler in den Werdegang eines Menschen ein. Ziel ist hierbei das behutsame Beeinflussen von Präferenzen und Verhaltensweisen⁴⁶³ mit dem Ziel eines zwanglosen, nicht-verpflichtenden, eigenständigen Erwachens;⁴⁶⁴ so bemerkt Harris, dass ein zentrales Element der Mill'schen Fortschrittsphilosophie die „qualitative improvement of the objects of man's desires“ sei.⁴⁶⁵ Im Regelfall ist hierzu das Sanktionieren, Verbieten und Verpflichten nicht erforderlich. Es handelt sich dabei um die Ermutigung kluge Entscheidungen zu fällen und wertvolle Lebensentwürfen zu realisieren und das Hemmen und Erschweren unwürdiger, stagnierender, stark fremdbestimmter Lebensweisen.⁴⁶⁶ Zusammenfassend stellt Donatelli fest:

„{P}erfectionism works as a force defending and transforming both utilitarianism and liberalism. Utilitarianism is defended *{sic!}* as a doctrine that locates value in a person's pleasures and desires, yet is transformed by the perfectionist perception that desire can be falsified, becoming merely what others think we should desire.“⁴⁶⁷

Dieses perfektionistische Fundament in Mills Denken bringt mit sich, dass er holistisch die Lebensqualität des je Betroffenen evaluiert und nicht die Richtigkeit oder Falschheit einzelner Handlungen; damit ist Mills Vorgehen, in Analogie zu seinem politischen Wirken, auch lebensgestaltend, zukunftsgerichtet und reformierend.⁴⁶⁸ Stimmt Mill in dieser Hinsicht den Grundzügen perfektionistischer Theorien zu, so widersetzt er sich ihnen, wo es um die Wahl zwischen Exzellenz *oder* Glückseligkeit als Ziel des guten Lebens geht. Wie zuvor deutlich wurde, erkennt Mill die Unvereinbarkeit von Entwicklungsarbeit am

⁴⁶¹ vgl. Schramme (2009), S. 161f.

Das *SUMMUM MALUM* umfasst hierbei Situationen, in denen ein Bürger Einschränkungen seines Verhaltens seitens des Staates erfährt, bzw. ihm gegenüber Zwang ausgeführt wird, da er durch seine Taten Anderen Schaden zufügt.

⁴⁶² Thomas Schramme (2014) bemerkt hierzu: „Es wäre für Menschen nicht vereinbar mit ihrer Idee eines gelingenden Lebens, wenn sie ihre Fähigkeit zur Selbstentwicklung nicht ausüben könnten. Insofern kann man Mill durchaus als Vertreter eines Perfektionismus ansehen. Es geht ihm allerdings nicht darum, in elitärer Manier Inhalte des menschlichen Glücks durch Expertentests herbeizuführen, sondern darum, die Minimalbedingungen eines gelingenden Lebens für Menschen in ihrer Verfasstheit als entwicklungsfähige und entwicklungswillige Wesen zu bestimmen“ (S. 65).

⁴⁶³ vgl. Buckley (2005), S. 135f.

Dem gegenüber stehen einige kontroversere, weniger behutsame Maßnahmenvorschläge, die Mill in seiner Rolle als Sozialreformer und Politiker vorschlägt, etwa das Mehrstimmenwahlrecht (vgl. Mill (2006) (*Thoughts on Parliamentary Reform*), S. 322f.).

⁴⁶⁴ vgl. Donatelli (2006), S. 162.

⁴⁶⁵ zit. Harris (1956), S. 173.

⁴⁶⁶ vgl. Schramme (2009), S. 148.

⁴⁶⁷ zit. Donatelli (2006), S. 163.

⁴⁶⁸ vgl. Flathman, Richard: Perfectionism without Perfection: Cavell, Montaigne, and the Conditions of Morals and Politics, in: Norris, Andrew (Hrsg.): *The Claim to Community: Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*. Stanford, Cal. (Stanford University Press), 2006, S. 100.

Selbst und Lustempfinden nicht an; im Gegenteil erachtet er die Selbstentwicklung als Mittel zum Zweck, das gleichsam im Prozess bereits lustfördernd sein kann. Er bemerkt: „The desire of virtue is not as universal, but it is as authentic a fact, as the desire of happiness.“⁴⁶⁹ Der Wunsch gut zu werden oder zu sein, kann an sich als lustvoll erlebt werden; auch Schmerz bei der Abwesenheit von Tugendhaftigkeit ist denkbar. Der Widerspruch zwischen der Realisierung einer menschlichen Bestimmung und dem Wunsch nach Lustzugewinn löst sich auf diese Weise auf.⁴⁷⁰

Analog verhält es sich mit der Rolle erstrebenswerter Güter. Obzwar Mill vornehmlich einem Perfektionismus der Menschennatur nahesteht, lassen sich, in Anlehnung an Aristoteles, in seiner Werttheorie Elemente ausmachen, deren Wert *QUASI* objektiv ist. Für gewöhnlich dienen jene Güter, bzw. Dienstleistungen der Charakterentwicklung,⁴⁷¹ so z.B. im Fall des flächendeckenden Zugangs zu Schulbildung oder bei der Meinungs- und Handlungsfreiheit. Die Implementierung und Bereitstellung dieser Güter folgen, sofern erwünscht, einer staatlichen Agenda. Mill schließt an dieser Stelle den Nutzenkreislauf, da er die Charakterentwicklung bereits als potente Nutzenquelle für den Menschen identifiziert hat. Die zuvor beschriebenen „objektiven“ Güter nutzen demnach sowohl dem subjektiv Betroffenen, als auch der Gesellschaft. Ihr Vorhandensein befördert das Glück; teilweise ermöglicht es dieses erst.⁴⁷²

Mills Werttheorie weist also beachtliche perfektionistische Elemente auf; sein Bild der Menschennatur beinhaltet die schrittweise Wertschätzung höherer Freuden durch die Ausformung wertschöpfender Fähigkeiten und die Aneignung wachstums- und fortschrittsfördernder Verhaltensweisen. Idealerweise mündet dies in einen exzellenten Charakter und die „noble capability“⁴⁷³ unter anderem das Glück aller Menschen, als das eigene zu verstehen und es ebenso zu empfinden. In *UT* schreibt Mill zur Natürlichkeit moralischer Instinkte: „{T}he moral feelings are not innate, but acquired, they are not for that reason the less natural.“⁴⁷⁴ Außerdem:

„He comes, as though instinctively, to be conscious of himself as a being who of course pays regard to others. The good of others becomes to him a thing naturally and necessarily to be attended to, like any of the physical conditions of our existence.“⁴⁷⁵

⁴⁶⁹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 235.

⁴⁷⁰ vgl. Hurka (1993), S. 23f., 26f.

⁴⁷¹ vgl. Henning (2009), S. 3.

⁴⁷² vgl. Hurka (1987), S. 727.

Der so beschriebene Perfektionismus kann auch als individueller bzw. egoistischer Perfektionismus konzipiert werden. Dieser perfektionistisch inspirierte, komplexe und voraussetzungsreiche Utilitarismus nach Mill ist damit auch gegen die „integrity objection“ nach Bernard Williams (1981) immun: Der Pluralismus der in sich jeweils utilitaristisch vertretbaren Lebensstile, ermöglicht integrale Existenzen. Das egoistische priorisieren des Interesses an der Selbstentwicklung bedeutet aber nicht, dass das Wohlergehen anderer Gesellschaftsmitglieder zwingend außer Acht gelassen wird.

⁴⁷³ vgl. Brudney (2008), S. 490.

⁴⁷⁴ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 230.

⁴⁷⁵ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 232.

Jene Exzellenz und Qualität des Charakters – so die These dieser Arbeit – ist mit den zuvor skizzierten Konzeptionen von Tugendhaftigkeit deckungsgleich. Es ist zugleich eine Theorie der *Glücksfähigkeit*, die dem Subjekt Handlungsspielräume bietet; schließlich ist es der Brückenschlag von der individuellen Selbstentwicklung zur moralischen und prudentiellen Tat. Riley etwa stellt fest:

„This noble character, in which pleasant feelings of a higher kind are ultimately the motivation for moral virtue, is at the core of Mill’s hedonistic idea of happiness.“⁴⁷⁶

Wenn die Tugendhaftigkeit sich ihrer Natur gemäß einstellt, d.h. authentisch, integer und weitestgehend lustvoll, so ist laut Mill – ähnlich Aristoteles’ Vorstellung – das Ideal eines wertvollen, menschenwürdigen Lebens realisiert. Die Kategorie des Menschseins, bzw. der „Menschlichkeit“ in ihrem doppeldeutigen Sinn, gewinnt bei Mill somit über ihren gattungsbezeichnenden Gebrauch hinaus eine normative Bedeutung.

4.2.3 Die zweite Natur: Zum tugendhaften Richter werden

Als „more thoughtful utilitarian“ war Mill sich des antiken Erbes der hier betroffenen moralphilosophischen Fragen⁴⁷⁷ bewusst; ebenso wusste er um den Reiz und die aufkommende reformpolitische Wirksamkeit des Konsequentialismus, sowie um die Komplexität und Relevanz der menschlichen Entwicklungspsychologie. Auf dem Weg zu seiner eigenständigen, utilitaristisch fundierten, umfassenden Lebenskunstphilosophie ist zuvorderst seine Distanzierung von der stark deterministischen Theorie der Charakterformung nach James Mill bzw. Robert Owen ins Gedächtnis zu rufen.⁴⁷⁸ Dieser Ausgangspunkt der (bedingten) selbstbestimmten Formbarkeit des eigenen Charakters und folglich des Lebensstils erklärt die wichtige Rolle, die das Individuum in Mills Denken spielen kann. Die wünschenswerte Transformation zum kompetenten

⁴⁷⁶ zit. Riley (2013), S. 101.

⁴⁷⁷ vgl. Nussbaum, Martha: Who is the happy Warrior? Philosophy poses Questions to Psychology, in: *The Journal of Legal Studies*, Vol. 37, No. S2 (Legal Implications of the new Research on Happiness), 2008, S. 82.

⁴⁷⁸ vgl. Ball, Terence: Competing Theories of Character Formation: James vs. John Stuart Mill, in: Varouxakis, Georgios; Kelly, Paul (Hrsg.): *John Stuart Mill – Thought and Influence: The Saint of Rationalism*. London/New York (Routledge), 2010, S. 36. Mill ging von der Regelhaftigkeit kausaler Prozesse auch in sozial- und geisteswissenschaftlichen Bereichen aus; der kausale Determinismus, dem er sich in *A System of Logic* verschreibt, darf jedoch nicht mit einem Fatalismus gleichgesetzt werden (vgl. Jones (1992), S. 289; vgl. Halliday (1976), S. 22). Weit davon entfernt äußerlichen Einflüssen, wie dem Elternhaus, dem Schulwesen oder gesellschaftlichen Konventionen, die alleinige Macht über die Formung des Charakters zu geben, geht Mill von der Annahme aus, dass der Mensch über einen Willen verfügt, der es ihm grundsätzlich ermöglicht sich über den emotionalen STATUS QUO zu erheben und andere, als die (aktuellen) lustgesteuerten und/oder fremdbestimmten Ziele anzuvisieren (vgl. Devigne (2006), S. 100f.).

Richter bzw. zum tugendhaften Menschen erfordert diese individuelle Formbarkeit. Mills methodologischer Individualismus⁴⁷⁹ erstarkt mit der Weiterentwicklung und Reife seiner Theorie: Der anfängliche Glaube an die Effektivität institutioneller Reformen weicht zunehmend einem Fokus auf Einzelpersonen als Entitäten und Agenten des gesellschaftlichen Wandels. Der Bedeutungszuwachs des individuellen und selbstständig geformten Charakters lässt sich so nachvollziehen. Die Stärkung des intellektuellen, moralischen und ästhetischen Kapitals des Einzelnen wird als effektives und fortwährendes Mittel zur Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen und, analog, der Glücksbilanz, verständlich.⁴⁸⁰ Hinsichtlich seiner Freiheitstheorie weicht Mill von klassischen Prämissen des Liberalismus ab. Geht der Liberalismus, etwa nach Macpherson,⁴⁸¹ vom Menschen als possessivem Individualisten aus, so begründet Mill seine Verteidigung der weitreichenden Freiheitsrechte des Menschen eben auch mit dem Nutzen, den seine möglichst ungehinderte Selbstentfaltung für die Gesellschaft birgt.⁴⁸² Die staatlichen Institutionen und ihr Einfluss, wie er sich etwa bei der Bereitstellung von Bildungsangeboten und der Durchsetzung des *Harm Principle* äußert, bleiben für Mill ein notwendiges Element gesellschaftlicher Ordnung; wie an anderer Stelle bereits angeführt, sind sie jedoch als alleiniges Ordnungsprinzip und als konkreter Handlungskompass, vor allem im Bereich moralischer Einzelfallabwägungen, mangelbehaftet.⁴⁸³ Erst ein auf Sozialität und verantwortungsvolle Individualität gemünzter Habitus kann dies in einer freiheitlichen Gesellschaft leisten. Schließlich beobachtet etwa Jones, dass Mills Sprache keinem der beiden Duktus des 19. Jahrhunderts – weder jenem des Nutzens noch jenem der Rechte – einwandfrei zuzuschreiben ist; sehr viel stärker ähnelte sie – nunmehr wenig verwunderlich – der Sprache der Tugendhaftigkeit und den mit dieser einhergehenden Werten.⁴⁸⁴

Mills perfektionistischer Unterbau (Kapitel 4.2.2.2) verstummt eben nicht mit der Ausformulierung einer auf Individualität ausgerichteten Selbstentfaltungstheorie, sondern bezieht die Tugendhaftigkeit als erstrebenswerten potentiellen Endpunkt dieser Entwicklung mit ein. Auch in dieser Hinsicht ist Mills Nähe zu antiken Vorbildern augenscheinlich.⁴⁸⁵ Aussagen in Mills Werk⁴⁸⁶ belegen, dass er Tugend als intrinsisch wertvolles Gut, bzw. als wertvolle Disposition auffasst. In einigen Interpretationen wird es für möglich erachtet, dass Mill die Tugend sowohl als instrumentelles, als auch intrinsisch wertvolles Mittel zur Verbesserung der Glücksbilanz verstanden haben könnte.⁴⁸⁷ Sicher ist, dass Mills pro-hellenistische Haltung – erkennbar am Aufgreifen der Tugend als Realisierung des besten Charakters – Konsequenzen für die Einordnung

⁴⁷⁹ vgl. Donner, Wendy: *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Ithaca/NY (u.a.) (Cornell University Press), 1991, S. 123.

⁴⁸⁰ vgl. Devigne (2006), S. 86.

⁴⁸¹ vgl. Macpherson, Crawford: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus: Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1973.

⁴⁸² vgl. Donner (1991), S. 130.

⁴⁸³ vgl. Devigne (2006), S. 62.

⁴⁸⁴ vgl. Jones (1992), S. 292.

⁴⁸⁵ vgl. u.a. Berger (1984), S. 18; vgl. Donner (1991), S. 121; vgl. Urbinati (2011), S. 241.

⁴⁸⁶ vgl. z.B. Mill (2006) (*UT*), Chapter 4.

⁴⁸⁷ vgl. Berger (1984), S. 35; vgl. Crisp (1996), S. 367; vgl. auch: Kilcullen, John: *Utilitarianism and Virtue*, in: *Ethics*, Vol. 93, No. 3 (April), 1983, S. 451, 457.

seines qualitativen Hedonismus, sowie für weite Teile seiner ethischen Schriften hat, bis hin zu der Möglichkeit, dass die Tugend ein konstitutives Element seiner Theorie ist.⁴⁸⁸ Zahlreiche Aspekte des aristotelischen Tugendbegriffs finden in Mills Theorie Anwendung. Mit der Annahme, dass es sich beim „competent judge“, bzw. der Person mit „confirmed character“, um eine tugendhafte Person mit einer zweiten Natur handelt, können die bereits begonnenen Ausführungen zum wünschenswerten Charakter (ab Kapitel 4.2) vervollständigt und der Werdegang einer so charakterisierten Person nachvollzogen werden. Auch der Stellenwert der Tugendhaftigkeit als antikes Theorieelement im Umfeld moderner, utilitaristischer Moralphilosophien kann abschließend näher beleuchtet werden.

Der oder die Tugendhafte ist in Mills Darstellung zuvorderst ein freier Mensch. Hierzu ist die physische Freiheit grundlegend und durch staatliche Maßnahmen sicherzustellen, jedoch ist für die Tugendhaftigkeit als geistige Disposition die mentale moralische Freiheit gleichermaßen notwendig.⁴⁸⁹ Anders ausgedrückt kann die Tugendhaftigkeit als die psychologische Basis der umfassenden Freiheit verstanden werden.⁴⁹⁰ Erst der Mensch, dessen differenzierte Emotionen ihm einen unverfälschten Blick auf die Wirklichkeit gewähren, der sich willkürlichen Konventionen der Gesellschaft nicht beugt, der also auf seinen eigenen geschulten Verstand vertraut, kann jenes Stadium der Freiheit erreichen. Mill wird hier sehr deutlich:

„{...} the appropriate region of human liberty. It comprises, first, the inward domain of consciousness; demanding liberty of conscience, in the most comprehensive sense; liberty of thought and feeling; absolute freedom of opinion and sentiment on all subjects, practical or speculative, scientific, moral, or theological. Secondly, the principle requires liberty of tastes and pursuits; of framing the plan of our life to suit our own character {...}.“⁴⁹¹

Wie bei Aristoteles, so ist auch bei Mill die gelebte Tugend weder von Natur aus ein dem Menschen innewohnendes Vermögen, noch ein im hedonistischen Sinne durch das Individuum gewünschtes Gut.⁴⁹² Vielmehr ist die Tugend als teils anerzogene, teils aus eigener Willenskraft erlangte Bewertungs- und Handlungsfähigkeit ein artifizielles Element. Das moralische Gefühl des Menschen ist also nicht angeboren; was im Regelfall jedoch zur Grundausstattung der Menschennatur gehört, sind die „social feelings of mankind“, die den Wunsch nach Einheit mit anderen Menschen hervorrufen:⁴⁹³

„The deeply-rooted conception which every individual even now has of himself as a social being, tends to make him feel it one of his natural wants that there should be harmony between his feelings and aims and those of his fellow creatures.“⁴⁹⁴

⁴⁸⁸ vgl. Jones (1992), S. 307.

⁴⁸⁹ vgl. Millgram (2011), S. 174f.

⁴⁹⁰ vgl. Devigne (2006), S. 68.

⁴⁹¹ zit. Mill (2006) (*OL*), S. 225f.

⁴⁹² vgl. Crisp (1996), S. 368.

⁴⁹³ vgl. Mill (2006) (*OL*), S. 230f.

⁴⁹⁴ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 233.

Aristoteles' Behauptung, wonach das Potential zur Entwicklung der Tugendhaftigkeit im Menschen angelegt ist, harmoniert mit Mills Ausführungen zum Menschen als progressivem Wesen, das seine urmenschlichen Fähigkeiten entfalten soll. Die Tugendhaftigkeit kann so dank assoziationalistischer Mechanismen und trotz ihres artifiziellen Charakters zur zweiten Natur eines Menschen werden. Jene Natur äußert sich in einem entsprechenden situationssensiblen hedonistischen Profil, das auf dem Weg zur Tugendhaftigkeit, sowie nach ihrer Etablierung, Phasen des Leidens und des Schmerzes inkorporiert.⁴⁹⁵ Die Schulung der Emotionen, die Etablierung von glücksfördernden Gewohnheiten, sowie das Genießenlernen höherer Freuden, sind langwierige und teils lebenslange Prozesse; die Einzelhandlung ist daher als Grundlage der (moralischen) Bewertung – das wird erneut deutlich – unbrauchbar. Dies ist unter anderem der Fall, da Einzelhandlungen über keine bzw. wenig Aussagekraft hinsichtlich der Intentionen, sowie der Integrität der Handelnden und der vielfältigen Nachwirkungen der Tat verfügen. Mills Ausführungen zur Selbstentwicklung, zum deliberativen Austausch mit Anderen und der aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, sowie zum Wert der höheren Luste zeichnen ein holistisches Bild von Moralphilosophie, das stimmig als Theorie des guten Lebens und der Lebensgestaltung gedeutet werden kann. In Bezug auf die Moralphysikologie bemerkt David James: „Acquiring benevolent virtue is as much a cognitive as an emotional process.“⁴⁹⁶ Der Weg zur zweiten, tugendhaften Natur ist also mit emotionalen und Verstandesübungen gepflastert.

Der Tugendbegriff vermag die Kluft zwischen Individualität und Sozialität zu überbrücken, ohne den Boden des Utilitarismus zu verlassen. Als fundierendes Element der Tugendhaftigkeit sind die Sympathie, das Mitgefühl und die Wohltätigkeit (engl. benevolence), sowie ihre moderne Entsprechung in Form der gelebten Empathie, Garanten für die Sensibilität des Handelnden hinsichtlich der Glückseligkeit und des Leidens aller Kreaturen. Jene Sensibilität motiviert ihn das jeweils Gute und Richtige zu tun und den allgemeinen *Felicitific Calculus* zu bereichern. Daher ist es naheliegend wie Wendy Donner zu schlussfolgern: „{M}uch of the expected human happiness that the principle of utility promotes depends upon the flourishing of virtue {...} far beyond the limited domain of morality.“⁴⁹⁷ Das Mitfühlenkönnen mit den Menschen wird zur Bedingung der grundlegenden Funktionstüchtigkeit des Utilitarismus.⁴⁹⁸ Die emotional-kognitiven Kompetenzen eines solchen Utilitaristen in Form des Mitgefühls finden ihre öffentlich-politische Entsprechung idealerweise in einer

⁴⁹⁵ vgl. Nussbaum (2008), S. 97; vgl. auch: Nussbaum, Martha C. (2004): Mill between Aristotle and Bentham, in: *Daedalus*, Vol. 133, No. 2, S. 61.

⁴⁹⁶ zit. James, David N.: The Acquisition of Virtue, in: *The Personalist Forum*, Vol. 2, No. 2, 1986, S. 112.

⁴⁹⁷ zit. Donner, Wendy: Morality, Virtue, and Aesthetics in Mill's Art of Life, in: Eggleston et al. (2011), S. 149.

⁴⁹⁸ „Utilitarianism at its most basic level relies upon cultivating an attunement and sensitivity to the happiness and suffering of others.“ (zit. Donner (2011), S. 159); vgl. auch Berger (1984), S. 23.

tatkräftigen „ethic of citizenship“, die Räume für Diskussion und aktives Mitgestalten bietet.⁴⁹⁹ Die Bedeutung von gesellschaftlichen Kontexten und persönlichen Eigenschaften, die die menschliche Tatkraft bestärken – wie es bei politischem Engagement insbesondere der Fall ist – ist eine weitere Ähnlichkeit, die Mills Denken mit antiken Theorien aufweist.⁵⁰⁰ Dieses Vorgehen widerspricht der atomistischen Herangehensweise an den Menschen und dessen Handeln, bzw. sein (Lust)Erfahren und dessen Bewertung, wie sie Bentham zugeschrieben wird; im Sinne der Öffentlichkeit zu agieren ist Ausdruck einer (gewählten) Lebensform und eines Wertekodex und weniger die Summe aus Ergebnissen unzusammenhängender Einzelhandlungen.⁵⁰¹ Der Weg zur Tugendhaftigkeit und ihre Realisierung stiften die Kohärenz des je betrachteten Lebens und ermöglichen gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Der Weg der tugendhaft gesinnten Person zu ihrer zweiten Natur, ihr Einsatz für die Gesellschaft, ihr Mitgefühl und ihre Selbstregulierung erfordern vor allem anfänglich Kraftaufwand und bedeuten Lusteinbußen:

„Developing virtue“, so schreibt Kilcullen, „is in this respect like an investment, in which present opportunities, and some future opportunities also, are passed up for the sake of a better total outcome.“⁵⁰²

Jedoch betont Mill, dass diese Form des „unselfing“⁵⁰³ und der Selbstlosigkeit keineswegs ein karges und gänzlich lustbefreites Leben bedeuten.⁵⁰⁴ Die Chancen, die Mill in tugendtheoretischen Elementen für den Utilitarismus erkennt, zeugen von der Vereinbarkeit von Selbstlosigkeit und Selbstentwicklung,⁵⁰⁵ sowie von der Möglichkeit eines Lebens in Lust und Würde.⁵⁰⁶ Dies ist vor allem dem bereits beschriebenen Umstand geschuldet, dass Mill das „hedonic profile“ eines Menschen nicht in jedem Stadium als normativ verlässlich erachtet,⁵⁰⁷ auch scheint er in seiner Konzeption des Nutzens das klassisch utilitaristische Kausalmodell – wonach die Ursache der (Lust)Wirkung äußerlich und damit austauschbar ist⁵⁰⁸ – nicht anzuwenden. Ob als „activity pleasure“

⁴⁹⁹ vgl. Jones (1992), S. 303. Terence Ball spricht in diesem Zusammenhang von „civic character“ und „public-spiritedness“ (vgl. Ball (2010), 48ff.; vgl. Ball, Terence: The Formation of Character: Mill’s ‘Ethology’ Reconsidered, in: *Polity*, Vol. 33, No. 1 (Herbst), 2000, S. 43).

⁵⁰⁰ vgl. Devigne (2006), S. 77.

⁵⁰¹ vgl. Kitcher, Philip: Mill, Education, and the Good Life, in: Eggleston et al. (2011), S. 201; vgl. Donner (2011), S. 164.

⁵⁰² zit. Kilcullen (1983), S. 454.

Das hier beschriebene Verhalten des Tugendhaften beschreibt ein (freiwilliges) idealtypisches Szenario. Wie im Kapitel 4.2./4.3.3 gezeigt wird, äußert sich Mill sowohl zu den obligatorischen Minimalanforderungen moralischen Verhaltens, als auch zu den Potentialen der menschlichen Selbstentwicklung, die in den supererogatorischen Bereich fallen und Auskunft über Mills Theorie des guten Lebens geben.

⁵⁰³ vgl. Driver (2015), S. 58.

⁵⁰⁴ vgl. z.B. Mill (2006) (*Perfectibility*), S. 429.

⁵⁰⁵ vgl. Donner (2011), S. 161.

⁵⁰⁶ vgl. Forschner (1998), S. 148.

⁵⁰⁷ vgl. Nussbaum (2008), S. 96.

⁵⁰⁸ vgl. Forschner (1998), S. 157.

verstanden, wie bei John Skorupski und Fred Berger, oder als „experience pleasure“, wie bei Roger Crisp,⁵⁰⁹ versteht Mill in Analogie zum aristotelischen Modell die hervorgerufene Lust als von der jeweiligen Handlung informiert (vgl. Kapitel 4.1/4.1.4.1); das menschliche Streben wird zum Träger und Medium einer anpassungsfähigen Lust, interpretiert als Teil (oder Krönung) der Handlung.⁵¹⁰ Nicht weiter verwunderlich ist also, dass es für Mill die ungehinderte Aktivität eines genuin menschlichen Tuns ist, die in der Lage ist, eine starke, da qualitativ hochwertige Lust zu transportieren. Dieses perfektionistisch unterfütterte Modell geht bei einem tugendhaften Menschen im Regelfall von einer Übereinstimmung von Wünschen und Lustprofil aus, so dass diese „emotional literacy“ in der Regel Lust als Resultat der Tat ermöglicht.⁵¹¹ Zentral ist, dass der erworbene tugendhafte Charakter jene Taten nicht mit dem Ziel der Lustgewinnung ausführt. Vielmehr ist es die situationsunabhängige Freude am Tugendhaftsein, die ihn motiviert und leitet.⁵¹² Der so entwickelte Charakter ist also die Bedingung dafür, bei der jeweiligen guten Tat Lust zu empfinden; gleichzeitig wird die besagte Tat auch ohne Aussicht auf Belohnung, aufgrund der Konstitution der tugendhaften *HEXIS* ausgeführt und garantiert so beim Adressaten ein Nutzenplus:⁵¹³ auch deshalb, da das Nicht-Ausführen der guten Tat Unbehagen hervorrufen kann. Zusätzlich besteht die Möglichkeit, die Noblesse des Charakters selbst in Form eines stimmigen Gesamtzustandes, ob bereits gegeben, oder als Zukunftsprojektion, als lustvoll zu empfinden.⁵¹⁴ Hinsichtlich der klassischen Frage, ob für Mill die Tugend extrinsischen Wert hat – also ein Instrument der Glücksvermehrung ist – oder ob sie in seiner Theorie in sich bereits ein erstrebenswertes Gut ist, lässt sich urteilen, dass die Tugend schlüssig als gegebenenfalls integrierter Teil der Glückseligkeit interpretiert werden kann. Crisp etwa schlägt vor: „{V}irtue can be seen to be a part of happiness in the sense that the pleasure of being virtuous or acting virtuously can be desirable, *qua* pleasure, as an end in itself.“⁵¹⁵ Auf diese Weise nimmt die Tugend die Rolle des aufwertenden Bestandteils für ein individuelles Leben ein, ohne gänzlich auf den Titel des effektiven und nachhaltigen Instruments zur Nutzen- bzw. Lustmaximierung verzichten zu müssen. Mills Worte in *UT* sind hier deutlich, nicht zuletzt im Hinblick auf die erlernte zweite Natur des Menschen:

„Virtue, according to the utilitarian doctrine, is not naturally and originally part of the end, but it is capable of becoming so; and in those who love it disinterestedly it has become so, and is desired and cherished, *not as a means to happiness, but as a part of their happiness.*“⁵¹⁶

Für Aristoteles ist die Lust ein Umstand, der sich *EN PASSANT* bei einer ungehinderten, artspezifischen Tätigkeit einstellt; die Lust ist grundsätzlich erwünscht und wird geschätzt, ohne im konkreten Fall intendiert zu sein. Bei Mill hat die Tugend einen ähnlichen Status inne: Sie ist (beim Tugendhaften) formal

⁵⁰⁹ vgl. Crisp (1996), S. 373, 378.

⁵¹⁰ vgl. Nussbaum (2008), S. 85; vgl. Forschner (1998), S. 156.

⁵¹¹ vgl. Millgram (2011), S. 179; vgl. Nussbaum (2008), S. 98.

⁵¹² vgl. Crisp (1996), S. 376ff.

⁵¹³ vgl. Berger (1984), S. 17f.

⁵¹⁴ vgl. Kitcher (2011), S. 201; vgl. Berger (1984), S. 36.

⁵¹⁵ zit. Crisp (1996), S. 379, kiO.

⁵¹⁶ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 235 (kursiv v. d. Verf.in).

ein effektives Instrument der Förderung qualitativ hochwertiger Lust; andererseits ist sie ebenso ein System verinnerlichter intentionaler Handlungen, das praktisch von der Psyche des Handelnden und von seinem hedonistischen Profil nicht zu trennen ist. Vor diesem Hintergrund kann die Dichotomie von klassischem Hedonismus und Mills, mit Tugendhaftigkeit durchdrungener Lustlehre beispielhaft widerspiegeln, was Richard Kraut als „feeling happy“ und „leading a happy life“ kontrastiert.⁵¹⁷ Im ersten Fall zählt einzig die subjektive Wahrnehmung des Empfindenden zum bewerteten Zeitpunkt; das Führen eines glücklichen Lebens nach obigem Konstrukt wiederum ist eine komplexe Verflechtung sowohl objektiver (bzw. intersubjektiver), als auch subjektiver Indikatoren, da erst diese ein gültiges Werturteil ermöglichen. Die tugendhafte Person fungiert als „kompetenter Richter“: Sie ist der interpersonale Standard zur Bewertung der Förderwürdigkeit einer Handlung hinsichtlich der Glücksbilanz und eines guten Lebens.⁵¹⁸ Zu bedenken gilt, dass dieser Standard immer ein temporärer und iterativ fortschreitender ist; er bleibt beweglich, um zivilisatorischen Prozessen gerecht zu bleiben.⁵¹⁹ Der STATUS QUO eines subjektiven hedonistischen Profils zu einem willkürlich gewählten Zeitpunkt hat in Mills Moraltheorie und in seiner weitläufigen Theorie des guten Lebens ebenso keine zwingende ethische Durchschlagskraft. Die utilitaristische Moraltheorie auf ihrer technisch-funktionalen Ebene könnte metaphorisch als Geigerzähler des Richtigen und Falschen bezeichnet werden und als Entscheidungshilfe im Einzelfall; Mills Konzeption des guten Lebens hingegen beinhaltet eine umfassende Zukunftsvision, samt des notwendigen Werkzeugs zu ihrer Umsetzung – der Charakterentwicklung zur Tugendhaftigkeit, der Erlangung einer zweiten, moralisch kompetenten Natur.

⁵¹⁷ vgl. Kraut (1979), S. 178f.

⁵¹⁸ vgl. Donner (1998), S. 274.

Die Definition des kompetenten Richters als tugendhafte Person geht über Mills Definition im zweiten Kapitel von *UT* hinaus, wonach jener Mensch in der Lage ist ein kompetentes Urteil zur Qualität einer Lust zu fällen, der beide Lustarten erfahren hat (vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 213); der Tugendhafte ist eine denkbare Version dieses kompetenten Menschen.

⁵¹⁹ vgl. Donner (2011), S. 149.

4.3 Happiness: Glückselig werden nach Mill

Die Untersuchungen der Lust und des Charakters bei Mill münden nun im abschließenden dritten Teil der Arbeit in eine Analyse des Mill'schen *happiness*- bzw. Glückseligkeitsbegriffs. Diese zentrale Chiffre, wie sie Mill im *Greatest Happiness Principle* und andernorts thematisiert und als intrinsisch wertvolles Ziel bestimmt, soll mit Inhalt gefüllt werden. Um das Profunde dieses Begriffs bei Mill, jenseits der kurzgefassten Gleichsetzung mit (wohlmöglich körperlicher) Lust auch erfassen zu können, ist der Erörterung eine Skizze des Glücks nach Aristoteles vorgeschaltet. Diese eudaimonistische Referenztheorie dient dazu zentrale Fragen u.a. nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, den Bestandteilen des Glücks oder dem eigenen Beitrag zum Glücklichein zu beantworten. Abschließend wird angestrebt die diskutierten Kernthemen Mills in seiner *Art of Life* zusammenzuführen und diese als übergeordnete einende Klammer des guten Lebens zu begründen.

4.3.1 EUDAIMONIA bei Aristoteles

Auf die Frage, was Glück ist, bietet Aristoteles in der *Nikomachische Ethik* (EN) folgende Antwort: Es ist die Aktivität der Seele im Einklang mit der (besten) Tugend.⁵²⁰ In der *Eudemischen Ethik* (EE) hatte Aristoteles seine Untersuchung des Glücks mit einem konventionellen Glücksbegriff begonnen und daraufhin die Natur des Guten untersucht; in der EN sucht Aristoteles zu Beginn ergebnisoffen ein höchstes Gut und schlussfolgert im weiteren Verlauf, dass dieses höchste Gut die EUDAIMONIA sein muss.⁵²¹ Nur die EUDAIMONIA – auch als Glückseligkeit, Gedeihen oder gelungenes Leben bezeichnet⁵²² – erfülle die Bedingungen, die das höchste Gut auszeichnen: Sie wird um ihrer selbst willen gewollt und ist selbstgenügsam;⁵²³ des Weiteren ist sie ein seelisches Gut und eine Aktivität, also kein Zustand.⁵²⁴ Die beste unter den zur Verfügung stehenden Tugenden identifiziert Aristoteles über das ERGON des Menschen. Das Charakteristische des Menschen, seine DIFFERENTIA SPECIFICA, ist die Fähigkeit sich seines Verstandes zu bedienen. Die Kontemplation ist aufgrund ihrer Reinheit die höchste Form der Nutzung des Verstandes. Wie bereits im Rahmen des aristotelischen Lustbegriffs erörtert (vgl. Kapitel 4.1.4.1/4.1.4.2), zeichnet sich für Aristoteles die Qualität einer Tätigkeit durch ihren größtmöglichen Grad an Unabhängigkeit von äußeren Einflussfaktoren aus. Dieser „intellectualist ac-

⁵²⁰ „{D}as menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden: der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit.“ vgl. Aristoteles (2009): EN, S. 19f. (bzw. 1098a; kiO); vgl. Kenny, Anthony: Aristotle on the Perfect Life. Oxford (Clarendon Press), 1992, S. 17.

⁵²¹ vgl. Kenny, Anthony: The Aristotelian Ethics. Oxford, 1978, S. 200ff.

⁵²² An dieser Stelle sei auf die Debatte hingewiesen, ob „Glück“ bzw. „happiness“ eine stimmige Übersetzung des altgriechischen „EUDAIMONIA“ ist. Übersetzungen wie „flourishing“ oder „fulfillment“ werden diskutiert (vgl. Kraut (1979), S. 167-169).

⁵²³ vgl. Aristoteles (2009), EN, S. 18 (bzw. 1097b).

⁵²⁴ vgl. Kenny (1978), S. 200f.; vgl. Stemmer, Peter: Aristoteles' Glücksbegriff in der „Nikomachischen Ethik“: Eine Interpretation von EN 1, 7. 1097b2-5, in: *Phronesis*, Vol. 37, No. 1, 1992, S. 91.

count“ von Glück ermöglicht es dem Menschen sein irdisches Leben zu transzendieren und ihn an etwas Göttergleichem teilhaben zu lassen.⁵²⁵ Aristoteles ist bewusst, dass kaum ein Mensch diesen idealen Zustand erreichen kann. Neben der göttlich-kontemplativen Ausformung des Glücks, die dem Geistigen (*NOUS*) entspringt, beschreibt er in der *EN* eine weitere Form des Glücks, die den weltlichen Dingen (vor allem der politischen Arbeit) nähersteht. Diese basiert auf der praktischen Klugheit und dem Erlangen und Trainieren der (sogenannten ethischen) Charaktertugenden.⁵²⁶

Mitte der 1960er Jahre entspann sich eine Debatte darüber, ob Aristoteles die *EUDAIMONIA* als umfassendes Miteinander von Tugenden ethischer und dianoetischer Art betrachtete, oder ob die Kontemplation ein einziges, hinreichendes Kriterium für das Vorhandensein von Glück ist. *EUDAIMONIA* kann einerseits als Sammelbegriff für eine Vielzahl an Tugenden verstanden werden oder gleichgesetzt werden mit der höchsten Tugend der Kontemplation.⁵²⁷ Eine weitere Passage aus der *EN* befeuert gleichermaßen die Debatte um den Glücksbegriff: Dort bemerkt Aristoteles, dass wir die Glückseligkeit

„immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen {wollen}, während wir die Ehre, die Lust, den Verstand und jede Tugend zwar *auch ihrer selbst wegen wollen* {...} doch wollen wir sie auch um der Glückseligkeit willen in der Überzeugung eben durch sie ihrer teilhaftig zu werden.“⁵²⁸

Obzwar diese Passage das Alleinstellungsmerkmal der Glückseligkeit herausarbeiten soll, transportiert sie potentiell einen gegenläufigen Eindruck. Denn offenbar bestätigt Aristoteles an dieser Stelle die Existenz mehrerer intrinsisch wertvoller Güter; darunter würden demnach sogar äußere Güter wie die Ehre fallen. Diese Lesart der besagten Passage – wonach es eine Mehrzahl intrinsisch wertvoller Güter gibt – ist die Grundlage für das Hauptargument vieler Interpretationen, wonach Aristoteles einem umfassenden bzw. „inkluisiven“ Glücksbegriff verpflichtet ist und keinem singulären „dominanten“.⁵²⁹ Die Übereinstimmung der inklusiven Glückskonzeption mit Mills Passagen zur Verteidigung der Tugend in *UT* ist bemerkenswert:

„The ingredients of happiness are very various, and each of them is desirable in itself, and not merely when considered as swelling an aggregate. The principle of utility does not mean that any given pleasure, as music, for instance, or any given exemption from pain, as for example health, are to be looked upon as means to a collective something termed happiness, and to be desired on that account. They are desired and desirable in and for themselves; besides being means, they are a part of the end.“⁵³⁰

⁵²⁵ vgl./zit. Nagel, Thomas: Aristotle on Eudaimonia, in: Rorty (1980), S. 7, 12f.

⁵²⁶ vgl. Bertman, Martin: Pleasure and the two Happinesses in Aristotle, in: *Apeiron*, Vol. 6, No. 2 (September), 1972, S. 30-32.

⁵²⁷ vgl. Kenny (1992), S. 17f.

⁵²⁸ zit. Aristoteles, *EN*: B1, K5, 1097b, S. 17 (kursiv von d. Verf.).

⁵²⁹ vgl. Stemmer (1992), S. 88f.

Die Dichotomie vom dominanten und inklusiven Glücksbegriff geht auf Hardie (1968) zurück. Er selbst, aber auch Anthony Kenny (1992) oder Peter Stemmer (1992) sind Vertreter der Dominanzthese, während J. L. Ackrill (1980) den inklusiven Glücksbegriff bei Aristoteles vertritt.

⁵³⁰ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 235.

Die Stimmigkeit eines solchen inklusiven aristotelischen Glücksbegriffs, der eine Vielzahl intrinsischer Güter zulässt, wird zusätzlich mit der Bedingung der Selbstgenügsamkeit begründet. Demnach könne ein Mensch nicht durch die Kontemplation allein zu einem glücklichen Wesen werden. Dieses rein intellektualistische Glück verkenne die Vielseitigkeit des menschlichen Lebens. Selbstgenügsam ist die *EUDAIMONIA* der inklusiven Lesart zufolge, da in ihr alles Wünschenswerte versammelt ist und nicht, weil sie aus einer einzigen Tätigkeit besteht. Die Bedingung, wonach die Glückseligkeit durch keine Zugabe eines weiteren Guts vergrößert oder verbessert werden könne, ist ebenfalls erfüllt; sofern die *EUDAIMONIA* das je beste Potpourri an Tugenden ist, kann dieses durch kein zusätzliches Element verbessert oder ergänzt werden. Es weist *SIMPLICITER* keine Defizite auf.⁵³¹

In einem weiteren Versuch die inklusive Lesart zu stützen, wird der klassische aristotelische *ERGON*-Begriff hinterfragt. Das Charakteristische am Menschen sei demnach nicht seine Verstandesfähigkeit. Diese teile der Mensch mit den Göttern⁵³² – so die antike Deutung. Vielmehr bestehe die eigentümliche Leistung des Menschen in der Kombination seiner Fähigkeiten, die sich wiederum in den unterschiedlichen Tugenden widerspiegeln. Als Resultat ist ein „conjunctive ergon“ denkbar, das höhere wie niedere menschliche Funktionen beinhaltet.⁵³³ Diese Interpretation harmoniert mit dem inklusiven Glücksbegriff, da auch dieser sich als Aggregat wertvoller Aktivitäten und Güter darstellt. Wie in Kapitel 4.3.3 zu zeigen sein wird, entspricht dieses Verständnis des Menschenlebens als einer heterogenen Mischung auch Mills Konzeption der Lebensbereiche und der Menschennatur. Die Vorstellung eines Lebens, in dem jede Aktivität von Kontemplation (*THEÓRIA*) beherrscht ist, erscheint zudem einseitig und potentiell „monströs“.⁵³⁴ Als Leistung der reinen Intelligenz ohne mäßige Korrektur durch die ethischen Tugenden ist die Kontemplation als Richtschnur eines gelungenen Lebens defizitär. Die Tugendhaftigkeit in all ihren Ausformungen ist an keiner Stelle des aristotelischen Werks explizit an einen Beitrag zur *THEÓRIA* gebunden;⁵³⁵ es ist sogar vorstellbar, dass der durchweg kontemplativ veranlagte Mensch zahlreiche Persönlichkeitsmerkmale und Verhaltensweisen des Tugendhaften gar nicht an den Tag legt und somit weniger tugendhaft ist, als jemand, der durch Übung (auch) seine Charaktertugenden zur Perfektion entwickelt hat.⁵³⁶

Die Alternative – die „dominante“ Glücksversion – erkennt in der *EUDAIMONIA* die höchste und beste menschliche Fähigkeit in Form der Kontemplation. In der Hierarchie der Aktivitäten nimmt sie die dominante Rolle ein. Begründet wird dies – wie bereits im Fall der Lüste – mit ihrer Reinheit und geringen Störanfälligkeit von außen. Der klassischen aristotelischen Glücksdefinition (*EN*: 1098a) zufolge, kommt im Zweifel die höhere von zwei Tugenden der

⁵³¹ vgl. Ackrill, J. L.: Aristotle on Eudaimonia, in: Rorty, A. O. (Hrsg.): Essays in Aristotle's Ethics (1980), S. 21.

⁵³² vgl. Nagel, Thomas: Aristotle on Eudaimonia, in: Rorty (1980), S. 10.

⁵³³ vgl./zit. Nagel (1980), S. 9f.

⁵³⁴ vgl. Ackrill (1980), S. 32.

⁵³⁵ vgl. Ackrill (1980), S. 30f.

⁵³⁶ vgl. Kenny (1992), S. 37f.

Glückseligkeit gleich bzw. näher. Diese Schlussfolgerung aus dem wortwörtlichen Verständnis der Glücksdefinition wird ergänzt durch den Rekurs auf anderweitige aristotelische Aussagen: so etwa jene, wonach die *EUDAIMONIA* ein seelisches Gut zu sein habe und keinem Zustand, sondern einer Tätigkeit (*ENERGELA*) gleichen müsse; Güter wie Ehre oder Vermögen qualifizierten sich demnach nicht als *EUDAIMONIA* oder Bestandteile derselben.⁵³⁷ Schwächere und stärkere Lesarten der Dominanz-These ergänzen diese Aussagen jedoch um Aspekte mit weitreichenden Konsequenzen. So besteht die Möglichkeit die Dominanz der Kontemplation grundsätzlich mit einer Pluralität von Gütern zu verbinden. Demnach ist das Sprechen von einer dominanten Aktivität nicht gleichzusetzen mit der Annahme einer *einzig*en Aktivität; so wie auch das inklusive Glückskonzept nicht davon ausgehen darf, dass *jede* Aktivität bzw. *jedes* Gut potentiell Einzug in die *EUDAIMONIA* halten können wird.⁵³⁸ Eine pluralistisch verstandene Dominanzthese könnte zur Verteidigung Aristoteles' Rhetorik von den Teilen der Glückseligkeit zur Hilfe nehmen, derer er sich in der *EE* bedient.⁵³⁹ Der Umstand, dass Aristoteles in der *EN* jedoch nicht mehr von Teilen der *EUDAIMONIA* spricht, könnte auf eine bewusste Unterlassung zurück zu führen sein. So vermutet Ackrill, dass Aristoteles der feine, aber bedeutungsvolle Unterschied zwischen Unterscheidbarkeit und Trennbarkeit bewogen haben könnte, nicht mehr von Teilen der Glückseligkeit zu sprechen.⁵⁴⁰ Demnach könne die Glückseligkeit als Konzept und Form⁵⁴¹ unterschiedlich geartete Elemente enthalten; diese müssen aber keine Trennbarkeit oder Isolierbarkeit wie im Fall von Puzzleteilen zulassen. Die Intuition, dass Glückseligkeit in ihrer praktischen Manifestation heterogener und umfassender ist, als es der asketische Lebensstil des Kontemplativen nahelegt, wird seitens der Verfechter der Dominanz-These auf andere Weise inkorporiert. Ehre, Lust, Wohlstand und andere Güter erhalten hier den Status von Bedingungen oder Belegen eines glückseligen Lebens. Diese äußeren Güter spielen ihre Rolle als Voraussetzungen für ein glückliches Leben; sie sind daher keine eigentlichen Bestandteile der *EUDAIMONIA*.⁵⁴² Alternativ können Güter wie die Ehre als extrinsische Indizien oder Beweise für die Qualität eines Charakters dienen. Wohlstand oder Ehre wären demnach keine selbstzweckhaften Ziele, die man auf direktem Wege erreichen kann, sondern Belege für das Verdienst einer Person.⁵⁴³

Nichtsdestotrotz sehen sich all jene, die die These von der absoluten Superiorität der Kontemplation vertreten, mit kompromittierenden Passagen (*EN* 1,7, 1097b) in der *EN* konfrontiert. Um Aristoteles' Aussagen, wonach auch Ehre oder Lust um ihrer selbst willen gesucht werden, nicht als Verirrungen

⁵³⁷ vgl. Stemmer (1992), S. 91.

⁵³⁸ vgl. White, Stephen: Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 8, 1990, S. 123, 143 (zit. in: Kenny (1992), S. 27 (FN 10)).

⁵³⁹ vgl. Aristoteles: Eudemische Ethik. (hrsg. von Ernst Grumach) Bd. 7, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), 1962, S. 103f.

⁵⁴⁰ vgl. Ackrill (1980), S. 29.

⁵⁴¹ vgl. Urmson (1988), S. 118; vgl. Ackrill (1980), S. 24.

⁵⁴² vgl. Kenny (1992), S. 29; vgl. Stemmer (1992), S. 90.

⁵⁴³ vgl. Stemmer (1992), S. 95f.

und Inkonsistenzen abtun zu müssen, argumentieren einige Interpretationen mit Graden der „Finalität des Glücks“.⁵⁴⁴ Auf der formalen Ebene wird nochmals das Alleinstellungsmerkmal der *EUDAIMONIA* untersucht. Der Umstand, dass die *EUDAIMONIA* mit anderen Gütern gemein hat ein Ziel in sich selbst zu sein, muss laut dieser Interpretation kein Problem sein. Relevanter ist, dass die Glückseligkeit sich einzig durch ihr Ziel-Sein auszeichnet (*TELEIOTATON*), während die anderen Güter sowohl Ziele in sich selbst, als auch Mittel zum Zweck der *EUDAIMONIA* sind (*TELEION*).⁵⁴⁵ Eine alternative Lösung des Problems, das sich durch die Annahme einer Pluralität intrinsisch wertvoller Güter einigen Aristotelesexegeten eröffnet, wird durch die Annahme unterschiedlicher Lebensformen als Bewertungsgrundlagen für Güter vermutet. Hiernach richten der hedonistische Lebensstil, ebenso wie der politische und theoretische Lebensstil ihre Handlungen auf ihre jeweiligen Ziele aus: Lust, Ehre und Einsicht. Diese Ziele können als bloße *TELEIA* gegenüber dem *TELEIOTATON* abgewertet werden, indem ihr Mittel-Charakter hervorgehoben wird. Peter Stemmer hingegen betont, dass Lust, Ehre und Einsicht – im Rahmen des jeweiligen Lebens – je als Endziele aufgefasst werden, da angenommen wird, dass diese Güter die *EUDAIMONIA* verkörpern.⁵⁴⁶ Der Hedonist sucht und fördert demnach die Lust nicht als Mittel zum Zweck ein externes Glück zu erreichen. Die hedonistische Glückskonzeption setzt vielmehr Lust und Glück gleich, so wie analog in der politischen Lebensform Glück und Ehre gleichgesetzt werden. Diese Interpretation erlaubt es von einer Mehrzahl intrinsisch wertvoller Güter zu sprechen und gleichfalls jenen Gütern innerhalb ihrer jeweiligen Glückskonzeption und Lebensform die dominante Position zu reservieren. Aristoteles’ eingangs zitierte Aussage (*EN*: B1, K5, 1097b) gewinnt so an Plausibilität.

Für die aktuelle Fragestellung ist des Weiteren interessant, inwiefern *EUDAIMONIA* Überschneidungen mit der *ENTYCHIA* aufweist, einem zufälligen, gnädigen Glück, das im englischsprachigen Raum als „good fortune“ bekannt ist.⁵⁴⁷ Dieses Glück basiert auf äußeren Gegebenheiten, die nicht in der Macht des Handelnden stehen. In seiner Beschreibung der *EUDAIMONIA* – und im Speziellen der Tugendhaftigkeit in all ihren Facetten, die sie verkörpern – legt Aristoteles jedoch, wie auch Mill, großen Wert darauf herauszuarbeiten, dass der Mensch die Anlagen zum Tugendhaft- und Glücklichsein von Natur aus in sich

⁵⁴⁴ zit. Stemmer (1992), S. 98.

⁵⁴⁵ vgl. Ackrill (1980), S. 20f., vgl. Stemmer (1992), S. 98, 106.

Die Lust etwa qualifiziert sich – sofern sie den aristotelischen Bedingungen entspricht (vgl. Kapitel 4.1.4.1) – als vollendetes oder vollkommenes Endziel (*TELEION*). Da sie jedoch immer auch ein Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit bleibt, kann sie den Status des am meisten vollendeten Gutes (*TELEIOTATON*) niemals erreichen. Dieses Charakteristikum bleibt der *EUDAIMONIA*, im Idealfall in ihrer besten Form des kontemplativen Lebens, überlassen. Die Gradierung des Ziels hebt die *EUDAIMONIA* als Endziel nochmals von anderen Zielen hervor.

Auch die Vertreter der inklusiven Glückskonzeption machen sich das Argument um die Grade der Finalität zunutze. So schreibt Ackrill: „That the primary ingredients of *endaimonia* are for the sake of *endaimonia* is not incompatible with their being ends in themselves; for *endaimonia* is constituted by activities that are ends in themselves.“ (1980, S. 19, kiO).

⁵⁴⁶ vgl. Stemmer (1992), S. 98f.

⁵⁴⁷ vgl. Kenny (1978), S. 212.

trägt; über Erfolg und Misserfolg dieses Unterfangens entscheidet hingegen in sehr großem Maße die Bereitschaft zur praktischen Ausformung dieser Anlagen im täglichen Leben. Dem Menschen stehen somit Möglichkeiten zur Verfügung die Verwirklichung seiner Glückseligkeit aktiv in die Wege zu leiten. Ohne die disziplinierte Entwicklung seines Charakters in Richtung einer tugendhaften *HEXIS* ist *EUDAIMONIA* nicht zu realisieren. Zwar kann der Mensch höchste Zufriedenheit ohne sein Zutun erlangen, allein durch zufällige Fügungen des Schicksals (z.B. wenn er wohlhabend geboren ist); *EUDAIMONIA* bedarf als Aktivität aber immer eines (kontinuierlichen) Zutuns des Betroffenen. Dieser Handlungsspielraum überschreibt dem Menschen Verantwortung für sein oder ihr Leben. Der Mensch bleibt daher dem Schicksal und dem reinen Zufall nicht ausgeliefert.

Ähnliches gilt auch für Mills „Lebens(kunst)philosophie“ und Ethologie: Der Mensch ist in seiner Entwicklung nicht restlos durch Biologie und Gesellschaft determiniert. Mills Ethik der Selbstentwicklung weist auf Freiräume für Persönlichkeitsentfaltung und Lebensgestaltung hin. Davon überzeugt, dass diese Persönlichkeitsentwicklung den Wert des Menschenlebens für Individuum und Gesellschaft steigert, motiviert er dazu diese Freiräume zu nutzen.

4.3.2 Glückseligkeit laut Mill

Im zweiten Kapitel von *Utilitarianism* formuliert Mill sein oft zitiertes Glücksprinzip, das eine erste Definition von Glück enthält:

„The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure.“⁵⁴⁸

Sprachlich bleibt Mill an dieser Stelle dem Hedonismus verpflichtet;⁵⁴⁹ seine Werttheorie, die in den vorhergehenden Kapiteln analysiert wurde, und Mills (vielerorts zumeist implizite) Darlegungen zum Glück weisen auf eine Konzeption hin, die weitaus subtiler und komplexer ist, als die bloße Addition von Lustsummen. Die motivierende Rolle der Lüste beim Handelnden ist bei Mill weniger starr und zudem nicht einseitig kausal. Wie klassische Vertreter des Hedonismus kann Mill von der Annahme ausgehen, dass jede Handlung durch Lüste verursacht ist, ohne aber behaupten zu müssen, dass der Mensch einzig nach Lust suche und einzig durch Lust motiviert werde; ebenso lässt sich über die Genese von Wünschen aussagen, dass sie immer von Lüsten hervorgerufen sind, ohne, dass daraus abgeleitet werden müsste, dass die Objekte dieser Wünsche zwingend Lüste sind.⁵⁵⁰ Ein Charakteristikum der Mill'schen Lust- und Glückskonzeption ist daher die darin enthaltene Flexibilität. Dies ist aus zweierlei Gründen von Bedeutung: Zum einen, weil sich so mit der Zeit die Weiterentwicklung des Menschen in seinem persönlichen Lustprofil abbilden kann

⁵⁴⁸ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 210.

⁵⁴⁹ vgl. Kreider (2010), S. 55.

⁵⁵⁰ vgl. Berger, Fred R.: Mill's Conception of Happiness, in: Smith, G. W. (Hrsg.): John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments, Vol. 1 (Social Ethics), London/New York (Routledge), 1998, S. 119f.

und daher unterschiedliche Lebensformen als glücksfördernd erlebt werden können; die Annahme ist hier, dass ein stimmiges Konzept das Glück heterogener und sich wandelnder Gesellschaften abbilden können muss und dass Glück im Grunde für jeden und jede möglich ist. Zum anderen kann der Mill'sche Hedonismus auf diese Weise flexibel auf Wertewandel und gesellschaftlichen Fortschritt reagieren. Mill schreibt dazu in *OL*:

„Such are the differences among human beings in their sources of pleasure {...} that unless there is a corresponding diversity in their modes of life, they neither obtain their fair share of happiness, nor grow up to the mental, moral, and aesthetic stature of which their nature is capable.“⁵⁵¹

Mills Glückskonzeption droht in dieser Form in einen werttheoretischen Monismus und einen glückstheoretischen Relativismus zu kollabieren. Sofern jede Tätigkeit potentiell lustvoll sein kann und folglich zum Glück beiträgt, sind unendlich viele subjektive Glückskonzeptionen denkbar. Der Glücksbegriff würde im Lustbegriff aufgehen und obsolet werden. Mill hat das Glück jedoch nicht als offenes Konzept verstanden: zum einen, da er es als Glück des Menschen begriffen hat,⁵⁵² zum anderen, weil Mill den glücklichen Menschen als Wesen im Sozialverbund versteht, der ihm gewisse Grenzen setzt. Der Glücksbegriff ist vielseitig, da Lust facettenreich ausgelegt wird;⁵⁵³ Lüste können erlernt und Wünsche akquiriert werden, zudem bedient sich der Glückssuchende legitimerweise zwischengeschalteter Meilensteine und Prinzipien (engl. secondary ends), um glücklich zu werden.⁵⁵⁴ Mill grenzt die Flexibilität aber inhaltlich und formal ein: In *UT* beschreibt er ein glückliches Leben als Existenz bestehend aus „moments of {rapture}, in an existence made up of few and transitory pains, many and various pleasures, with a decided predominance of the active over the passive“⁵⁵⁵ ein Leben, das befriedigend ist, weil es Phasen der Ruhe und der Aufregung beinhaltet⁵⁵⁶ und dessen Glückszutaten – wie Ehre, Tugend, Gesundheit – ganz unterschiedlicher Natur sein können.⁵⁵⁷ Andersons nennt Mill weitere Elemente und Bedingungen von Glück wie die persönliche Unabhängigkeit, die Möglichkeit zur Selbstbestimmung und die Freiheit(sfähigkeit) des Menschen.⁵⁵⁸ Auch die Wahlfreiheit firmiert prominent unter den Bedingungen des Glücks.⁵⁵⁹ Andererseits hat Mills Definition des Glücks im *Greatest Happiness Principle* auch einen stark formalen Charakter. Der

⁵⁵¹ zit. Mill (2006) (*OL*), S. 270.

⁵⁵² vgl. Berger (1998), S. 127.

⁵⁵³ vgl. Walter, Edward: Mill on Happiness, in: *Journal of Value Inquiry*, (Januar) 1982, S. 303

⁵⁵⁴ „We think utility, or happiness, much too complex and indefinite an end to be sought except through the medium of various secondary ends, concerning which there may be, and often is, agreement among persons who differ in their ultimate standard {...}.“ (zit. Mill (2006) (*Bentham*), S. 110).

⁵⁵⁵ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 215; vgl. Singer, Marcus G.: Mill's Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility, in: *Philosophy*, Vol. 75, No. 291 (Januar), 2000, S. 28.

⁵⁵⁶ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 215.

⁵⁵⁷ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 235.

⁵⁵⁸ vgl. Berger (1998), S. 127f.; vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 212.

⁵⁵⁹ vgl. Kreider (2010), S. 65-67.

Begriff der Lust fungiert als Platzhalter für alle angenehmen Erlebnisse, darunter natürlich auch jene besonders wertvollen Lüste,⁵⁶⁰ die im weiteren Verlauf von *UT* angesprochen und, stärker aber in anderen Schriften,⁵⁶¹ expliziert werden. Auf der inhaltlichen Ebene priorisiert Mill also Lüste, die genuin menschlichen Tätigkeiten und Fähigkeiten entspringen oder einen entwickelten Charakter widerspiegeln. Die Begrenzung des drohenden glückstheoretischen Relativismus wiederum erfolgt mittels *Harm Principle*. In *UT* bemerkt Mill: „Happiness is not an abstract idea, but a concrete whole; and these {money, virtue; d. Verf.in} are some of its parts. *And the utilitarian standard sanctions and approves their being so.*“⁵⁶² Im Zusammenhang mit der Verteidigung der Tugendhaftigkeit sagt er außerdem:

„{T}he utilitarian standard, while it *tolerates and approves those other acquired desires, up to the point beyond which they would be more injurious to the general happiness than promotive of it*, enjoins and requires the cultivation of the love of virtue up to the greatest strength possible, as being above all things important to the general happiness.“⁵⁶³

Mill geht also davon aus, dass es neben (erworbenen) Wünschen wie dem nach Tugend, die zweifelsfrei dem Allgemeinwohl dienlich sind, eine große Menge an Lüsten, Freudenquellen und Begierden gibt, die aus Sicht der utilitaristischen Doktrin entweder akzeptiert, toleriert oder sanktioniert werden. Es ist dort mit Sanktionen zu rechnen, wo (individuelle) Wünsche das Glück der Allgemeinheit schmerzlich schmälern; wie aus *OL* bekannt ist, ist damit auch das Schmälern des individuellen Glücks durch den unrechtmäßigen Eingriff von außen gemeint. Dieser Schutz der persönlichen Freiheit und des persönlichen und kollektiven Glücks setzt dem glückstheoretischen Relativismus Grenzen.

In Mills vielschichtigem Glücksbegriff spielen Lüste die zentrale Rolle, doch auch Phasen des totalen Lustmangels und sogar des „Entsagens“⁵⁶⁴ können in einem wertvollen Leben ihren Platz finden, sofern in Summe für die Menschheit ein Überschuss an Glück realisiert wird. Einen fast stoischen Standpunkt nimmt Mill ein, wenn er außerdem schreibt:

„{I}n this condition of the world, paradoxical as the assertion may be, the conscious ability to do without happiness gives the best prospect of realizing such happiness as is attainable. For nothing except that consciousness can raise a person above the chances of life, by making him feel that, let fate and fortune do their worst, they have not power to subdue him {...}.“⁵⁶⁵

Da Mill neben den Lusterlebnissen auch die Wahlfreiheit, die Selbstbestimmung und andere Elemente als notwendig erachtet, wird deutlich, dass die Lust

⁵⁶⁰ vgl. Kreider (2010), S. 56.

⁵⁶¹ Etwa im Aufsatz *Bentham*, in *System of Logic*, in Mills Anmerkungen zu James Mills *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* oder in *On Liberty* (vgl. Berger (1998), S. 120f.).

⁵⁶² zit. Mill (2006) (*UT*), S. 236 (k. v. d. Verf.in).

⁵⁶³ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 237 (k. v. d. Verf.in).

⁵⁶⁴ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 214

⁵⁶⁵ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 217f.

einen Teil des Glücks ausmacht, jedoch nicht mit dem Glück gleichgesetzt werden kann.⁵⁶⁶ Die scharfe Trennung von Mittel und Zweck, bzw. die Funktionalisierung von Handlungen zur Erlangung von Glück bieten sich bei Mill nicht durchgehend an.⁵⁶⁷ Zwar hat das Glück Zielcharakter und gilt als wünschenswertester Zustand; doch auch die Komponenten des Glücks, wie z.B. die Unabhängigkeit des Menschen, können Zielcharakter erlangen. Am tugendhaften Verhalten expliziert Mill wie diese Zweigleisigkeit möglich ist:

„Whatever is desired otherwise than as a means to some end beyond itself, and ultimately to happiness, is desired as itself a part of happiness, and is not desired for itself until it has become so.“⁵⁶⁸

Am Beispiel des Geldes als Phänomen schildert Mill, wie sich ein zweckdienliches Gut zum an sich erstrebten Gut wandelt; in analoger Weise lässt sich auch der Wandel der Tugendhaftigkeit zum Selbstzweck erklären. Indem Tugendhaftigkeit, Geld oder andere Güter durch Habituation und Assoziation Lust- oder Glückscharakter erlangen, werden sie damit Teil des Glücks und ihre Verfolgung als Ziel hat immer auch das Endziel – das Glück – zur Folge: „From being a means to happiness, it has come to be itself a principal ingredient of the *individual's* conception of happiness.“⁵⁶⁹ Im Grundsatz ähnelt diese Struktur stark der inklusiven Glückskonzeption bei Aristoteles bzw. der Interpretation, der zufolge Teilziele das Endziel bereits verkörpern und in sich tragen.

Erfreulich sei bei der Wandlung der Tugendhaftigkeit zum Glücksbestandteil und selbstzweckhaften Ziel, dass sie, indem sie das Glück des Handelnden befördert, gleichermaßen (oder sogar stärker) das Glück der Gesellschaft vergrößert. Auf diese Weise sieht Mill das Potential des utilitaristischen Moralansatzes maximiert.⁵⁷⁰ Die unterschiedlichen Komponenten des Glücks sind zum Teil von Natur und Geburt an mit dem Glück assoziiert, während andere Tätigkeiten und Entitäten erst durch Kultivierung Bestandteile des Glücks werden und zum Teil idealerweise auch werden sollten.⁵⁷¹ Erst eine Langzeitperspektive ermöglicht die Inkorporierung schmerzlicher Erlebnisse in ein im Grunde lustvolles Leben. Die Tugendhaftigkeit als Charaktereigenschaft ist ein Phänomen, das sich punktuell nicht fassen lässt. Als größtenteils erlernte Persönlichkeitsdisposition bedarf sie der kontinuierlichen Schulung und Auslebung, so dass sich auch in diesem Fall Lebensphasen und nicht isolierte Handlungen zur Bezeichnung als glücklich oder glücklos anbieten: Mills gutes Leben, die *Art of Life*, ist weitaus mehr als eine *Art of Action*. Glück lässt sich nach Mill, im Sinne der Lebensqualität als inklusive „theory of wellbeing“ als glückliches Leben begreifen. Er greift so einigen Strömungen vor, in die sich der Utilitarismus (mitsamt Hedonismus) auf dem Weg ins 21. Jahrhundert entwickeln und ausdifferenzieren wird.⁵⁷² Dieses Leben ist ein Konstrukt aus Lüsten und Schmerzen,

⁵⁶⁶ vgl. Walter (1982), S. 304.

⁵⁶⁷ vgl. Singer (200), S. 46.

⁵⁶⁸ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 237.

⁵⁶⁹ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 236 (kursiv v. d. Verf.in).

⁵⁷⁰ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 236f.

⁵⁷¹ vgl. Kreider (2010), S. 57.

⁵⁷² vgl. Bykvist, Krister: *Utilitarianism in the Twentieth Century*, in: Eggleston/Miller (2014), S. 105.

Aktivität und Passivität, Reizen und Entspannung, einem elaborierten Charakter und zahlreichen persönlichen, sozialen und politischen Bedingungen, die gegebenenfalls Glück ermöglichen. Ein glückliches Leben ist daher variabel gestaltbar, gleichzeitig in seiner Zusammensetzung aber nicht willkürlich und in seiner dezidierten Favorisierung bestimmter Lüste und Lebensformen parteiisch.

Die kursorische Begutachtung des Mill'schen Glücksbegriffs ergibt, dass Mill Glück als Mischung aus unterschiedlichen Lüsten definiert, wobei Lüste unorthodox auch nach ihrer Qualität und Quelle differenziert werden. Mills inhaltliche Darlegungen zur Glückskomposition sind ausreichend, um einen werttheoretischen Monismus aufrechtzuerhalten, während der Relativismus hinsichtlich der Glücksformen eingegrenzt ist. Wie weiter oben angemerkt, erlaubt dies die Schlussfolgerung, dass es sich für Mill beim Glück um eine Summe aus Lüsten handelt, dass im Umkehrschluss aber nicht jede Summe aus Lüsten auch Glück darstellt bzw. hervorbringt.⁵⁷³ Während das Glücklichsein also wie bei Aristoteles immer mit Lustempfinden einhergeht, bedeutet ein Lustmoment nicht zwingend auch das Vorhandensein von Glück. Vor der Annahme, dass Glück ein erstrebenswertes Gut ist – d.h. eine Entität, die der Gesellschaft nicht schadet und ihr bestenfalls nützt – kann der Wert der unterschiedlichen Lüste nach ihrem Beitrag zur Erreichung oder Behinderung des Glücks bestimmt werden.⁵⁷⁴ Diese Bewertung muss das Glück als prozesshaftes, aggregiertes Ereignis⁵⁷⁵ im Kontext eines jeden individuellen und kollektiven Lebens betrachten, um den zahlreichen Hinweisen zur Beschaffenheit von Glück, die Mill in seinen Schriften liefert, gerecht zu werden. Deutlich wird, dass die Instanz eines kompetenten Richters überflüssig wäre, hätte Mill eine Glückskonzeption vertreten, die Glück als Addition undifferenzierter Lüste versteht. In solch einer Konzeption bedarf es keiner Richterin, um die größere von zwei Lüsten zu bestimmen.⁵⁷⁶ Gleiches gilt für ein dominantes Glück nach aristotelischem Verständnis: Lüste aus geistigen Quellen als die höheren zu bestimmen, bedarf keiner umfassenden Lebenserfahrung.

Im Hinblick auf Mills dominantes Selbstentwicklungsnarrativ und seinen Bezug zum Glück ist es wichtig festzuhalten, dass er nicht das Ziel verfolgt Bedingungen für ein Menschsein aufzustellen. Vielmehr weist er auf Potentiale hin, die einerseits eine gattungsspezifische, konstante objektive Seite besitzen, andererseits eine variable Seite aufweisen, die das Ausmaß und die Profundität des individuellen Potentials widerspiegelt. Jedes Urteil über den Wert einer Lust und ihren Beitrag zum Glück wird bei Mill vor diesem Hintergrund gefällt. Die Lustempfindung zu einem Zeitpunkt in einer bestimmten Lebensphase des Menschen ist zwar in moralischer Hinsicht für Mill immer aussagekräftig; aufgrund ihrer Willkürlichkeit – abhängig von verschiedensten sozio-ökonomischen und entwicklungspsychologischen Faktoren – sollte ihr Wert stets als

⁵⁷³ vgl. Berger (1998), S. 125.

⁵⁷⁴ vgl. Berger (1998), S. 125f.

⁵⁷⁵ vgl. Kreider (2010), S. 57.

⁵⁷⁶ Denkbar ist natürlich, dass auch der Vergleich der Lustintensität bereits eines Experten, bzw. eines erfahrenen Richters bedarf.

temporär und ausbaufähig behandelt werden.⁵⁷⁷ Es verbietet sich daher laut Mill auch natürliche, niedere Lüste wie jene der Nahrungsaufnahme und des Schlafs als grundsätzlich erstrebenswerte Endziele zu verallgemeinern, einzig weil einige Menschengruppen, wie etwa Kleinkinder, diese Lüste in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung als das Maximum der Zufriedenheit betrachten.⁵⁷⁸ Aus sozialkritischer und psychologischer Sicht können subjektive Aussagen über das eigene Glücks- und Wohlbefinden zudem einem konservativen, entwicklungsfeindlichen Bias aufsitzen. In Anlehnung an den *Capability*-Ansatz⁵⁷⁹ kann bei Mill beobachtet werden, dass es ihm bei der Glücksevaluation nicht nur um die Befriedigung *aktueller* Bedürfnisse geht. Ein möglicherweise „falsches Bewusstsein“ und ein daraus resultierender eingeschränkter Horizont bezüglich der eigenen Bedürfnisse können nicht als alleinige Grundlage für eine Glücksevaluation dienen.⁵⁸⁰ Einer systematischen rechtlichen und sonstigen Benachteiligung von Gesellschaftsgruppen würde so Vorschub geleistet; auch drohe in moralphilosophischer Hinsicht ein naturalistischer Fehlschluss. Durch die Wahrung liberaler gesellschaftlicher Standards, wie beispielsweise einer offenen Diskussionskultur und Wahloptionen, wird die Möglichkeit zur Entwicklung zusätzlicher Fähigkeiten geschaffen – so auch jener, sich nicht mit einem geringen Status (und einem anspruchslosen „hedonic profile“) zufrieden zu geben. Die Schaffung neuer und andersgearteter Bedürfnisse, im Sinne einer „capability expansion“,⁵⁸¹ steht im Mittelpunkt. Dies sei

⁵⁷⁷ Thomas Schramme bemerkt in diesem Kontext: „Anders als Aristoteles bestimmt Mill diese höheren Fähigkeiten allerdings nicht durch eine Theorie der eigentümlichen Leistung (*ERGON*) des Menschen, also einer Art essentialistischen Theorie des menschlichen Wesens, sondern er sieht sie inhaltlich determiniert durch die Präferenzen von Personen, die mit zu vergleichenden Freuden vertraut sind. Die letzte Quelle der Werthaftigkeit also, so könnte man sagen, liegt bei Mill immer in der menschlichen Einstellung.“ (zit. Schramme (2015), S. 62).

⁵⁷⁸ vgl. Mill (2006) (*OL*), S. 224.

An dieser Stelle sei ebenfalls an die Unterscheidung von Glück und Zufriedenheit erinnert: „Whoever supposes that this preference takes place at a sacrifice of happiness – that the superior being, in anything like equal circumstances, is not happier than the inferior – confounds the two very different ideas, of happiness, and content.“ (zit. Mill (2006) (*UT*), S. 212).

⁵⁷⁹ vgl. z.B. Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 1999, oder: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge/Mass. (Belknap Press of Harvard University), 2006; vgl. z.B. Sen, Amartya: *Commodities and Capabilities*. Amsterdam (u.a.) (North-Holland), 1985.

⁵⁸⁰ vgl. Qizilbash (2006), S. 28-31.

Diesem Vorgehen wohnt eine paternalistische Nuance inne, da einigen Menschen die Fähigkeit abgesprochen wird, das Ausmaß ihres eigenen Glücks einschätzen zu können. Dieser Vorwurf trifft ebenso den *Capability*-Ansatz, da dessen *Empowerment*-Strategie auf einer ähnlichen Annahme fußt. Schon das Konzept des kompetenten Richters bei Mill geht von einer Erfahrungsasymmetrie aus, die Kompetenzunterschiede bezüglich der Lustbewertung mit sich bringt. Wird dies als Manko der Mill'schen Theorie betrachtet, so zieht dies weitere Fragen nach der Legitimität von Autorität – z.B. basierend auf Expertise – nach sich, die an dieser Stelle nicht beantwortet werden können.

⁵⁸¹ zit./vgl. Qizilbash, Mozaffar: *Capability, Happiness and Adaptation in Sen and J. S. Mill*, in: *Utilitas*, Vol. 18, No. 1 (März), 2006, S. 22.

laut Mill nicht nur persönlich, sondern auch gesamtgesellschaftlich von Bedeutung, da es die Gesamtsumme des Glücks maximiere.⁵⁸² Die Ausweitung der Fähigkeiten eines Menschen und die damit einhergehende Steigerung seiner Lebensqualität gehen also über eine subjektive Zufriedenheit (engl. contentment) hinaus. Daher stellt sich bei Mill die Frage, ob seine Glückskonzeption ein Modell des Wohlbefindens (engl. well-being) im klassischen Sinne ist oder darüber hinausgeht.⁵⁸³ Die „Teildeterminiertheit“ des Glücks des Menschen, die sich an quasi-essentialistischen, objektiven Indikatoren orientiert, legt nahe, dass Glück bei Mill auf einer holistischen Konzeption des guten Lebens fußt. Es transzendiert das physische Wohlbefinden und macht das gute Leben zu einer voraussetzungsreichen Entität, die aus physischen und ideellen, entwicklungspsychologisch erklärbaren Parametern besteht und durch adäquate sozialpolitische, gesellschaftliche Bedingungen gefördert wird und werden sollte. Der hohe Stellenwert, den Mill der politischen Freiheit und sozialen Unabhängigkeit im gesellschaftlichen Miteinander zuweist, wird nur so verständlich. Freiheit und Gerechtigkeit werden in jenem Moment utilitaristisch mit Bedeutung aufgeladen, in dem die persönliche Entwicklung eines Jeden zum Wegbereiter seines Glücks wird.⁵⁸⁴ Jenes Entwicklungsmoment übersetzt sich auf gesellschaftlicher Ebene in ein Fortschrittsmoment. Auf den vorausgehenden Ausführungen basiert daher die These, dass das umfassende Glück bei Mill die Form der Selbstverwertung durch Selbstentwicklung mitdenkt und sich in seiner vollkommenen (supererogatorischen) Form von einem rein hedonistischen Konstrukt hin zu einem eudaimonistischen Verständnis von Glück bewegt.⁵⁸⁵ Das *Greatest Happiness Principle* in *UT* ist nicht zuletzt aufgrund seines Überblickscharakters und seiner Plakativität nicht in der Lage Mills nuancierten (wenn auch über weite Strecken recht formalen) Glücksbegriff zu fassen.⁵⁸⁶ Weder der Impetus der persönlichen Weiterentwicklung, noch das fein austarierte symbiotische Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft, die ihn umgibt, können in einem rein klassisch-hedonistisch fundierten Utilitarismus stimmig beherbergt werden.

Die Arbeit am Charakter und an der tugendhaften *HEXIS* ist ein Prozess und kann als nachhaltige Glücksinvestition aufgefasst werden, die eine kontinuierliche und qualitativ hochwertige Ernte an Freuden zum Ergebnis hat. Mill schreibt hierzu:

„I regard any considerable increase of human happiness, through mere changes in outward circumstances, unaccompanied by changes in the state of the desires, as hopeless {...}.“⁵⁸⁷

⁵⁸² Ähnliches gilt, wenn Personengruppen kategorischen von der Teilhabe z.B. an politischen Prozessen ausgeschlossen werden: „If only once in a dozen years the conditions of eligibility exclude a fit person, there is a real loss {...}. {A}nd any limitation of the field of selection deprives society of some chances of being served by the competent {...}.“ zit. Mill (2006) (*The Subjection of Women*), S. 274.

⁵⁸³ vgl. Brink (2013), S. 53f.

⁵⁸⁴ vgl. Berger (1984), S. 4.

⁵⁸⁵ vgl. Kreider (2010), S. 61.

⁵⁸⁶ vgl. Berger (1984), S. 38.

⁵⁸⁷ zit. Mill (2006) (*Remarks on Bentham's Philosophy*), S. 15.

Individualisierung und Charakterentwicklung als Mittel der Selbstentwicklung stehen dieser Interpretation zufolge in kausalem Zusammenhang zur menschlichen Glückseligkeit.⁵⁸⁸ So schreibt Donatelli: „Happiness in its highest degree is an expression of the achievement of individuality {...}.“⁵⁸⁹ Die Individuation ermöglicht und beeinflusst demnach entscheidend die Realisierung und Wahrnehmung von Glück; neben diesem Zusammenhang von Individualität und Glück besteht aber auch eine fruchtbare Beziehung zwischen der Mill'schen Freiheitsdoktrin und dem Ideal des exzellenten Charakters.⁵⁹⁰ Diese beiden Module widersprechen sich scheinbar, da die Freiheitsdoktrin die Bedingungen für ergebnisoffenes Handeln gewährleisten soll, während das Ideal des exzellenten Charakters konkrete wünschenswerte Verhaltensdispositionen aufzeigt: Ergebnisoffenheit und (Teil)Determiniertheit erscheinen *in der Theorie* folglich widersprüchlich. Dem entgegen vertritt Mill optimistisch die Position, dass ein Mensch, dem Bildung zuteilwird und der seine Anlagen im gesellschaftlichen Diskurs ohne Einschränkungen schulen und ausformen kann, den menschlichen Anlagen gemäß, unsoziale und destruktive Verhaltensweisen und Lebensentwürfe im Regelfall *praktisch* nicht anstreben wird. Wie Mill im zweiten Kapitel von *UT* deutlich macht, ist mit Glück immer das Glück aller gemeint.⁵⁹¹ Damit dies nicht nur aus Pflichtbewusstsein gelebt wird, sondern ebenso empfunden wird, bedarf es rechtlicher und sozialer Anstrengungen, um den fruchtbaren Boden für dieses Gemeinschaftsgefühl herzustellen. Mill argumentiert:

„As the means of making the nearest approach to this ideal, utility would enjoin, first, that laws and social arrangements should place the happiness {...} of every individual, as nearly as possible in harmony with the interest of the whole; and secondly, that education and opinion, which have so vast a power over human character, should so use that power as to establish in the mind of every individual an indissoluble association between his own happiness and the good of the whole {...}.“⁵⁹²

Der noble Charakter bedingt, dass im weitesten Sinne wohltätige Akte gegenüber Dritten sowohl in die eigene, wie auch die Nutzenkalkulation der Gesamtgesellschaft fließen. Dies geschieht, da angenommen wird, dass die Selbstentwicklung einen Charakter befördert, der moralisch höherwertig ist und gleichzeitig (nützliche) richtige und gute Handlungen als mehrheitlich lustvoll bewertet.⁵⁹³ Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass es zu moralischen, und vor allem zu habituell moralisch guten – und lustvollen – Handlungen eines starken

⁵⁸⁸ vgl. Riley (2013), S. 101.

⁵⁸⁹ zit. Donatelli (2006), S. 161.

⁵⁹⁰ vgl. Riley (2013), S. 100.

⁵⁹¹ vgl. Mill (2006) (*UT*), S. 213f.

⁵⁹² zit. Mill (2006) (*UT*), S. 218.

Mill schreibt außerdem: „{B}ut why am I bound to promote the general happiness? If my own happiness lies in something else, why may I not give that the preference? If the view adopted by the utilitarian philosophy of the nature of the moral sense be correct, this difficulty will always present itself, until the influences which form moral character have taken the same hold of the principle which they have taken of some of the consequences – until, *by the improvement of education, the feeling of unity with our fellow creatures* shall be {...} as deeply rooted in our character, and to our own consciousness as completely a part of our nature, as the horror of crime is in an ordinarily well-brought up young person.“ (zit. Mill (2006) (*UT*), S. 227 (kursiv v. d. Verf.in).

⁵⁹³ vgl. Long (1992), S. 290.

Charakters bedarf. Mill erkennt in der Tugendhaftigkeit den Motor, der die utilitaristische Wirksamkeit optimal befeuert; er schreibt:

„{T}he mind is not in a right state, not in *a state conformable to Utility*, not in the state most conducive to the general happiness, unless it does love virtue in this manner – as a thing desirable in itself {...}.“⁵⁹⁴

Dass sich der Mensch bei guten sozialen Bedingungen dahin entwickelt, ist auch von Bedeutung, da das *Harm Principle* als ordnendes Mittel allein nicht in der Lage ist den Zusammenhalt und die Sinnstiftung in der Gesellschaft zu gewährleisten.⁵⁹⁵ Die negative Freiheit im Sinne eines Schutzes vor unrechtmäßigem Übergriff und Gefährdung vermag nicht allein schon Kohäsion innerhalb einer Gemeinschaft zu schaffen und aufrecht zu erhalten. Auch als Motor der gesellschaftlichen Veränderung und Verbesserung ist das *Harm Principle* nur bedingt effektiv. Das antreibende Moment für das Individuum bleibt bei Mill ein im Kern hedonistisches, wenn auch nur indirekt wirkendes.⁵⁹⁶ Es stellt dem Menschen frei in gewissem Maße seine Lust-Habituations zu beeinflussen, seine Leidenschaften zu trainieren und den Kraftstoff, den das Lustempfinden darstellt, in jene Aktivitäten zu leiten, mit denen er oder sie sich als entwickelte Persönlichkeit und als Teil der Gesellschaft identifizieren möchte. Jenseits partikularer Fragestellungen oder der Fixierung auf moralische Dilemmata, wie sie in der Gegenwartsphilosophie oftmals dominieren, skizziert John Stuart Mill das Panorama eines guten und lustvollen Lebens.⁵⁹⁷ Seine utilitaristische Moral- und Glückskonzeption münden in seiner Version in einen zeitgemäßen Eudaimonismus.⁵⁹⁸

4.3.3 Mills Lebenskunstphilosophie – Die *Art of Life*

Die im bisherigen Verlauf der Arbeit skizzierten Standpunkte Mills sind zum Teil unkonventionell – gemessen sowohl an den Standpunkten vieler von Mills Zeitgenossen,⁵⁹⁹ als auch an der orthodoxen posthumen Auslegung seiner Schriften. Der letzte Teil der Arbeit hat zum Ziel, Mills Auffassung zum Umfang des dezidiert *moralischen* Verhaltens – im Pool aller menschenmöglichen Handlungen – zu ergründen. Dies ist notwendig, um den Selbstverwirklichungstopos, dessen Krönung die Tugendhaftigkeit ist, innerhalb von Mills Theorie zu lokalisieren und zu begründen.

Im Folgenden wird von Mills Theorie des guten Lebens als holistischer Lebenskunstphilosophie ausgegangen. Idealtypisch können hierbei zweierlei Deutungen kontrastiert werden: Entweder Mill geht von einer weitläufigen Konzeption von Moral aus, die Akte, wie die umfassende Selbstentwicklung, miteinbezieht⁶⁰⁰ und hierzu verpflichtet; dieser Standpunkt ist insofern kontrovers, als dass Mill Pflichten ausdrücklich nur im Hinblick auf Andere formuliert und

⁵⁹⁴ zit. Mill (2006) (*UT*), S. 235 (kursiv v. d. Verf.in).

⁵⁹⁵ vgl. Devigne (2006), S. 62f.

⁵⁹⁶ vgl. Long (1992), S. 297.

⁵⁹⁷ vgl. Urbinati (2011), S. 236.

⁵⁹⁸ vgl. Singer (2000), S. 47.

⁵⁹⁹ Als reformorientierter „radikaler“ Denker hat Mill sein Ziel also schon zu Lebzeiten erreicht.

⁶⁰⁰ vgl. Berger (1984), S. 26f.

zudem einem ausufernden Moralismus kritisch gegenüber steht.⁶⁰¹ Alternativ wird ein moralischer und ein außermoralischer Bereich unterschieden; selbstbezügliche Handlungen sind diesem Verständnis zufolge supererogatorisch und werden dem nicht-moralischen Bereich zugeordnet. Zur Untermauerung dieses Standpunkts wird oftmals Mills *Art of Life* herangezogen, die er in *System of Logic* im Rahmen seiner Untersuchung der moralischen Wissenschaften skizziert.⁶⁰² Bereits einige Jahre zuvor findet sich die grundlegende Idee der *Art of Life* in *Bentham* deutlich formuliert:

„Every human action has three aspects: its *moral* aspect, or that of its *right* and *wrong*; its *aesthetic* aspect, or that of its *beauty*; its *sympathetic* aspect, or that of its *loveableness*. The first addresses itself to our reason and conscience; the second to our imagination; the third to our human fellow-feeling.“⁶⁰³

Hiernach verfügen alle Handlungen über drei distinkte Ebenen, bzw. fallen schwerpunktmäßig in einen von drei Bereichen: den moralischen, den ästhetischen oder den prudentiellen Bereich. Selbstbezügliche, z.B. alle die Ausformung der eigenen Tugendhaftigkeit betreffenden Handlungen, gehören dieser Interpretation zufolge in den optionalen (prudentiellen oder ästhetischen) Bereich, während alle zwingend gebotenen, also verpflichtenden (und daher im Umkehrschluss bei Nichtbefolgung sanktionierten) Handlungen ausschließlich gegenüber Anderen vorherrschen⁶⁰⁴; diese werden als Handlungen eingestuft, die für den moralischen Bereich höchste Relevanz haben. Wie im Vorfeld angedeutet, harmonisiert die letztgenannte Interpretation stärker mit Mills Moralismuskritik und seinen Äußerungen zu Pflichten gegen sich selbst. Der Bereich von Aktivitäten moralischer Couleur umfasst hiernach einen recht begrenzten Raum und damit einhergehend eine überschaubare Menge an Verpflichtungen des Individuums. Die Freiheit und der Entfaltungsraum, die Mill in *OL* verteidigt, blieben so gesichert und auslebbar. Auch die Kritik, wonach der Utilitarismus den Handelnden einen anspruchsvollen und teils nicht realisierbaren Verhaltenskodex auferlegt, wird entkräftet. Diese daher plausiblere Deutung, der zufolge der als „Moral“ demarkierte Bereich von Geboten und Verboten im gesellschaftlichen Miteinander eine relativ geringe Reichweite hat, lässt die Frage offen, wie Mills Selbstenwicklungsnarrativ (Kapitel 4.2.1) zu bewerten ist; konkret bleibt zu erörtern, wo Mills Ausführungen zur Individuation und Charakterentwicklung (engl. *ethology*) theorie-intern einzuordnen sind.

⁶⁰¹ vgl. Mill (2006) (*OL*), S. 279.

Zu Comte bemerkt Mill: „Any indulgence, even in food, not necessary to health and strength, he condemns as immoral. All gratifications except those of the affections, are to be tolerated only as ‘inevitable infirmities’. {...} Comte is a morality-intoxicated man. Every question with him is one of morality, and no motive but that of morality is permitted.“ (zit. Mill (2006) (*Auguste Comte and Positivism*), S. 336).

⁶⁰² Mill schreibt: „These general premises, together with the principal conclusions which may be deduced from them, form (or rather might form) a body of doctrine, which is properly the Art of Life, in its three departments, Morality, Prudence or Policy, and Æsthetics; the Right, the Expedient, and the Beautiful or Noble, in human conduct and works.“ (zit. Mill (2006) (*Logic*), S. 949).

⁶⁰³ zit. Mill (2006) (*Bentham*), S. 112.

⁶⁰⁴ vgl. Halliday (1976), S. 120f.

Mills *Art of Life* kann sowohl inhaltlich und mit Fokus auf das Leben – verstanden als Kunstwerk – untersucht werden, als auch formal in ihrer strukturgebenden Funktion als Mills übergeordnete Rahmentheorie. Der inhaltliche Ansatz behandelt, teils in Anlehnung an die „*ARS VIVENDI*“,⁶⁰⁵ z.B. das individuelle Leben als ästhetisches Objekt bzw. aus ästhetischer Perspektive und untersucht die Rolle der ästhetischen Erfahrung und Bildung für eine gelingende Lebensgestaltung; hierbei wird v.a. auf die Schulung und Stärkung des Charakters durch die erhebende (sublime) Erfahrung von Poesie, Natur und anderen ästhetisch wertvollen Erlebnissen hingewiesen, deren gemeinsamer Nenner die Transzendierung des Selbst ist.⁶⁰⁶ Die Herausbildung einer ästhetischen Wahrnehmungsfähigkeit und Vorstellungskraft durch die Kontemplation des Schönen schult sowohl den Intellekt, als auch das Gefühl.⁶⁰⁷ So weist Julia Driver auf die epistemische Rolle des Perspektivwechsels und der Empathieentwicklung hin,⁶⁰⁸ erst wer sich in einen Anderen hineinversetzen kann, ist in der Lage mit ihm zu fühlen, das fremde Glück in die universale Glückskalkulation zu überführen und einen Schritt vorwärts in seiner persönlichen (moralischen) Entwicklung zu gehen. Die damit einhergehende Ausbalancierung des emotionalen Apparats deutet weniger auf ein Abschwächen emotionaler Reaktionen hin,⁶⁰⁹ als vielmehr auf eine Korrektur jener Reaktionen durch ihre Sublimierung und Ausdifferenzierung, etwa durch das Erlernen ästhetischer Lust und das Wertschätzen „aretaischen Lobs“⁶¹⁰ auch und gerade bei intensiven Gefühlsregungen. In Anlehnung an Comte schlägt Mill die *Religion of Humanity*⁶¹¹ in diesem Kontext als säkulare Orientierungshilfe vor; sie wirkt sinnstiftend anstelle z.B. christlicher Narrative und bietet die psychologischen Vorteile eines religiösen Glaubens ohne der Gesellschaft die Nachteile eines rigiden, konservativen Systems aufzubürden.⁶¹² Als motivierendes Narrativ profitiert auch die *Religion of Humanity* von der ästhetischen Kultivierung des Individuums: Die Egozentrik des Individuums wird überwunden, die Identifikation mit dem Rest der Gesellschaft dadurch gefördert, die Lusterfahrung sowie die Handlungsmotivation des Individuums wird nachhaltig beeinflusst und eine altruistische Weltanschauungen gestärkt. Die Loslösung der Glücksevaluation von der rein subjektiven, willkürlichen Lustbefriedigung hin zu indirekten, „diskreteren“ Verhältnissen des Individuums zum Glück, etwa über die Tugendhaftigkeit,⁶¹³ zeichnet ein Bild der *Art of Life* als „art of moral freedom“.⁶¹⁴ Verstanden als

⁶⁰⁵ vgl. Forschner (1998), S. 166.

⁶⁰⁶ vgl. Heydt (2011), S. 264-267.

⁶⁰⁷ vgl. Donner (2011), S. 149f.; vgl. Halliday (1976), S. 28, 50.

⁶⁰⁸ vgl. Driver (2015), S. 57.

⁶⁰⁹ vgl. Halliday (1976), S. 47.

⁶¹⁰ vgl. Trianosky (1986), S. 29f.; Heydt (2011), S. 271.

⁶¹¹ vgl. Mill (2006) (*Utility of Religion*), S. 422: „The essence of religion is the strong and earnest direction of the emotions and desires towards an ideal object, recognized as of the highest excellence, and as rightfully paramount over all selfish objects of desire. This condition is fulfilled by the Religion of Humanity in as eminent a degree, and in as high a sense, as by the supernatural religions even in their best manifestations, and far more so than in any of their others.“ (ebd.).

⁶¹² vgl. McGill (1972), S. 616f.; vgl. Heydt (2011), S. 273.

⁶¹³ vgl. Urbinati (2011), S. 252.

⁶¹⁴ vgl. Millgram (2011), S. 185.

rationale, in allen Lebensbereichen harmonisch ausbalancierte und bewusste Handlungsfähigkeit – wie sie weiter oben bereits detaillierter ausgeführt wurde – gleicht jene Kunstfertigkeit der Lebensführung dem altgriechischen Konzept der *TECHNE*.⁶¹⁵ So schreibt etwa Haraldsson zur Kunstfertigkeit des Lebens: „Applying the principle of liberty {in life; d. Verf.in} is an exacting art.“⁶¹⁶ Diese Kunst zu beherrschen, bedeute das Freiheitsprinzip verinnerlicht zu haben und es induktiv in adäquater Responsivität zur Realität anzuwenden, statt es als Regel deduktiv mechanisch auszuführen.⁶¹⁷ Die Verflechtung von Handlung, Charakter und Lustempfinden, die bei der Anwendung der Künste zutage tritt, veranschaulicht die Interdependenzen zwischen dem prudentiellen, dem ästhetischen und dem moralischen Bereich der *Art of Life* und zeugt von Mills Sensibilität hinsichtlich der Komplexität des menschlichen Wahrnehmungsapparats und seiner Psyche.⁶¹⁸ Die sich befruchtenden Bereiche der Moral, Ästhetik und Vernunft entziehen sich der klinischen Trennung und gehen im Prozess der Selbst- sowie gesellschaftlichen Entwicklung ineinander über, so etwa wenn supererogatorische Akte aus dem Bereich der Tugend mit der fortschreitenden Entwicklung des Menschen und seiner Gesellschaft in den Bereich der Moral überführt werden. Ins Positive gewandt, kann die Kritik an Mill, wonach er die Bereiche der Psychologie und Ethik bzw. Normativität unzureichend trennt,⁶¹⁹ als fortschrittlicher, holistischer Ansatz der Ethologie gewertet werden; demnach würden auch in der Theorie keine Grenzen gesetzt, wo in der Praxis keine möglich sind – ganz im Einklang mit den Hinweisen z.B. Anscombes und Foots. Im Rahmen der inhaltlich verstandenen *Art of Life* als Lebenskunst nimmt die Tugendhaftigkeit im Bereich der Ästhetik eine außerordentliche Rolle ein: Weder erzwungen, wie im Bereich moralischer Pflichten, noch durch prudentielle, zweckrationale Erwägungen motiviert, stellt sie das hehre Ziel einer ausgewogenen, gelungenen, lustvollen Lebensgestaltung dar.

Kompatibel mit den obigen Ausführungen ist die Interpretation der *Art of Life* als Mills Rahmentheorie und seine Theorie des guten Lebens. Verstanden als strukturgebende Architektur seiner Moraltheorie⁶²⁰ ist die *Art of Life* der Wegweiser des Menschen und Mills Theorie der praktischen Vernunft.⁶²¹ Mill unterscheidet die Aufgabenbereiche der Wissenschaften und der Künste grundsätzlich, indem er der Wissenschaft die deskriptive und ausführende Rolle zuschreibt, während die Künste eine präskriptive Rolle innehaben und über die Wertigkeit eines Ziels Auskunft geben. Mill formuliert in *Logic*: „The art proposes to itself an end to be attained, defines the end, and hands it over to the science.“⁶²² Im weiteren Verlauf erörtert Mill:

„But though the reasonings which connect the end or purpose of every art with its means, belong to the domain of Science, the definition of the end itself belongs exclusively to Art, and forms its peculiar province.

⁶¹⁵ vgl. Millgram (2011), S. 183.

⁶¹⁶ zit. Haraldsson (2011), S. 230.

⁶¹⁷ vgl. Haraldsson (2011), S. 218.

⁶¹⁸ vgl. Nussbaum (2004), S. 68.

⁶¹⁹ vgl. Crisp (2001), S. 118.

⁶²⁰ vgl. Donner (2011), S. 146.

⁶²¹ vgl. Eggleston (2011), S. 3; vgl. Hall (1976), S. 57.

⁶²² zit. Mill (2006) (*Logic*), S. 944.

Every art has one first principle, or general major premise, not borrowed from science; that which enunciates the object aimed at, and affirms it to be a desirable object.⁶²³

Analog kann die *Art of Life* als präskriptive Philosophie des Handelns verstanden werden, die auf Grundlage des *Happiness Principle* die mannigfaltigen Künste in ihrer Bedeutung und ihrem Beitrag zu einem gelingenden glücklichen Leben priorisiert.⁶²⁴ Der moralische Bereich und damit die Kunst des moralischen Handelns – oder in Millgrams Worten, die „art of moral freedom“ – nimmt in Mills holistischer Konzeption des gelungenen menschlichen Lebens eine zentrale Rolle ein, ohne jedoch ein Garant für (eudemisches) Glück zu sein; neben der Vernunft und der Ästhetik bildet die Moral lediglich einen, wenn auch einen notwendigen und existenziellen Bereich des menschlichen Lebens ab.⁶²⁵ Im Gegensatz zum Comte'schen umfassenden Moralbegriff spricht sich Mill bewusst für die Zählung und Eingrenzung des Wirkungskreises der Moral aus, obzwar ihr auch in Mills Dreiteilung die größte Bedeutung zukommt.⁶²⁶ Dass die Ästhetik und das Noble, sowie das Prudentielle und Zweckhafte dem moralischen Bereich nachstehen, kann mit Verweis auf die Funktionen erklärt und legitimiert werden, die die drei Bereiche erfüllen. Dem moralischen Bereich, der Pflichten und Verbote umfasst, kommt die Rolle des Garanten der physischen Freiheit und der Meinungsfreiheit zu. Das Funktionieren jenes moralischen Bereichs und das damit einhergehende Durchsetzen der Pflichterfüllung und das Verhängen von Sanktionen zum Schutz der Menschen bereitet das notwendige Fundament für jede weiterführende individuelle und gesellschaftliche Weiterentwicklung bis hin zur Vervollkommnung in der gelebten Tugendhaftigkeit. Der Schutz des Menschen und die Sicherstellung seiner größtmöglichen Freiheit, wie der moralische Bereich sie verantwortet, dürfen also nicht schon als Lebenskunst, sondern vielmehr als *Überlebenskunst*, bzw. als Sicherstellung der *Überlebensbedingungen* gedeutet werden. Ist dies gewährleistet, ist auch der potentielle Raum für die Selbstverwirklichung, die Sublimierung der Lüste und einen Überschuss an Altruismus gegeben. Die starke Gewichtung der moralischen Sphäre rührt von ihrer existentiellen Bedeutung für den Menschen und ihrer Rolle als Garant einer grundsätzlich sicheren Gesellschaft; die übrigen Bereiche der *Art of Life* wiederum sind die eigentlichen Vehikel der Individuation und der weiterführenden Menschwerdung. Im selben Zug sind sie richtungsweisend für den zivilisatorischen Prozess. So schlussfolgert etwa Robson:

„These accounts indicate that Mill wants all human actions judged according to their *moral*, *aesthetic*, and *sympathetic* aspects, and holds that consideration of them all is necessary for good policy.“⁶²⁷

Was Robson hier als „good policy“ bezeichnet, kann ebenso als Richtschnur für ein gutes Leben interpretiert werden. Der Umfang und die Beharrlichkeit der perfektionistischen Ausführungen zur Selbstverwirklichung in Mills gesamtem Werk deuten darauf hin, dass er ihnen eine prominente Rolle in seiner

⁶²³ zit. Mill (2006) (*Logic*), S. 949.

⁶²⁴ vgl. Halliday (1976), S. 60f.; vgl. Eggleston (2011), S. 4ff.

⁶²⁵ vgl. Driver (2015), S. 54f., 60.

⁶²⁶ vgl. Eggleston (2011), S. 9f.

⁶²⁷ zit. Robson (1998), S. 348 (kiO).

Glückstheorie zuschreibt. Sie sind ein Indiz dafür, dass Mills Fokus weniger auf die Begründung einer streng abgrenzbaren Moraltheorie ausgerichtet war, sondern eher bzw. ebenfalls auf die Ausformulierung einer Konzeption des guten Lebens. Dieser zu Mills Lebzeiten unter Utilitaristen ungewöhnliche, antike Fokus⁶²⁸ ist nichtsdestotrotz bei Mill plausibel.⁶²⁹ Als Reformpolitiker und „philosophical radical“ trotz Mill mit dieser Konzeption eines guten Lebens den konservativen Strömungen der Zeit, etwa indem er Säkularismus, Gleichberechtigung (der Geschlechter) und ein Mehr an Teilhabe propagiert. Eine holistische Theorie, die um die Qualität eines Lebens bemüht ist, in dessen Zentrum die Ausformung eines adäquaten Charakters thront, vermag die Vielzahl der Aspekte stimmig zu beherbergen, die laut der Mill'schen *Art of Life* nicht in den genuin moralisch-dominierten Bereich fallen, aber dennoch so bedeutsam sind, dass sie wiederholt durch Mill aufgegriffen werden. Ähnlich etwa der aristotelischen Konzeption des guten Lebens, in der ein gutes Leben Elemente des Wissens und der Vernunft, ebenso wie der Lust und der praktischen Tüchtigkeit umfasst,⁶³⁰ scheint sich Mill in seiner Skizze der *Art of Life* auf die „Fülle und Breite“ der ethischen Disziplin zurückzubedenken, die weniger eine eng gefasste Moralität, als vielmehr die *EUDAIMONIA* im Blick hat.⁶³¹ Darin haben Ver- und Gebote naturgemäß ihren Ort; jedoch geht das gute Leben in seinem Anspruch von Lebensqualität und Sinnhaftigkeit weit über das Pflichten- und Verbotegerüst hinaus, indem es den Charakter des Individuums und die Gesamtheit seiner Lebensrealität – teilweise sogar über das jeweilige Leben hinaus – mitbewertet. Mill verurteilt die Fetischisierung des ersten Prinzips im Utilitarismus und kritisiert die Banalisierung des menschlichen Charakters im philosophisch-utilitaristischen Denken seiner Zeit: Die Lustbefriedigung als einziges zulässiges Handlungsmotiv zeugt von dieser mangelhaften Erfassung des Charakters.⁶³² Dies weist darauf hin, wie stark Mills Art und Weise (Moral)Philosophie zu betreiben sich vom mehrheitlichen Modus der „Funktionalisierung der Moralität“⁶³³ im damaligen Utilitarismus unterscheidet. Nicht abwegig ist demnach die Annahme, dass Mill die neuzeitliche Moralität – vor dem Hintergrund seines „thick concept“ des guten Lebens im Sinne des „flourishing“ beispielsweise nach aristotelischem Vorbild – lediglich als ein Segment betrachtet, das tugendtheoretisch unterfüttert und komplementiert werden muss.⁶³⁴ In diesem Sinne einer weitläufigen ethischen Theorie, die die Lebensspanne umfasst und die Psychologie des Menschen berücksichtigt, ist es

⁶²⁸ vgl. Urbinati (2011), S. 236.

⁶²⁹ Jeder Konsequentialismus mündet schließlich in eine Theorie des guten Lebens, jedoch ist der explizite Charakter dieser Theorie bei Mill bemerkenswert.

⁶³⁰ vgl. Hager (1972), S. xiv/14.

⁶³¹ vgl. Forschner (1998), S. 149.

⁶³² vgl. Haraldsson (2011), S. 215, 219.

⁶³³ zit. Forschner (1998), S. 154. Forschner bemerkt: „Der Utilitarismus hat seinen Namen demnach nicht von seiner Theorie des Wertvollen und des höchsten Guts, sondern von seiner Funktionalisierung der Moralität, von seiner objektiven Herabstufung des *HONESTUM* auf den Rang des *UTILE*.“ (S. 154, kiO).

⁶³⁴ vgl. Driver, Julia: Mill, Moral Sentimentalism, and the Cultivation of Virtue, in: Snow, Nancy E. (Hrsg.): *Cultivating Virtue. Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*. Oxford, New York (u.a.) (Oxford University Press), 2015, S. 61.

schließlich auch stimmig, dass Mill seine Lebensethik als helfendes Instrumentarium des Guten und der Verbesserung versteht. Halliday schreibt hierzu:

„{T}he capacity for moral conduct {...} demanded the highest development of human character. Mill insisted that all systems of ethics, all moral philosophies worthy of the name, should aid individuals 'in the formation of their own character' for just this reason.“⁶³⁵

Mills Ausführungen zur Freiheit und Moral und sein umfangreiches Selbstentwicklungsnarrativ fließen mit der *Art of Life* in eine Ethik des guten Lebens ein. Diese Ethik sorgt sich um die Qualität eines Menschenlebens, indem sie bedeutungsvolle Lebensformen wie die Tugendhaftigkeit aufzeigt und dazu ermutigt sie umzusetzen.⁶³⁶ Jene Lebensformen zeichnet eine fein austarierte Rückkopplung an das hedonistische Fundament aus; mit Verweis auf die *CONDITIO HUMANA* erlauben sie aber ebenso das individuelle Leben in seinem weiteren Sinnzusammenhang zu betrachten.⁶³⁷ Dieser Sinnzusammenhang befördert ein indirektes Verhältnis des Subjekts zur Glückseligkeit.⁶³⁸ Mill argumentiert:

„There are many virtuous actions {...} by which happiness in the particular instance is sacrificed, more pain being produced than pleasure. But conduct of which this can be truly asserted, admits of justification only because it can be shown that on the whole more happiness will exist in the world {...}.“⁶³⁹

Dies eröffnet den Weg zum Verständnis der individuellen Glückseligkeit als „normative notion“.⁶⁴⁰ Wer moralisch richtig handeln möchte, benötigt dazu keinen entwickelten, wohlmöglich tugendhaften Charakter; das Einhalten der Regeln und Gesetze, die als Sekundärprinzipien aus dem *Greatest Happiness Principle* und dem *Harm Principle* erwachsen, reicht hierfür aus. Jene Gesellschaften jedoch, die die Früchte der utilitaristischen Moral im reifsten Zustand ernten können, sind jene, die in Ihren Bürgerinnen und Bürgern den Wunsch zur weitestgehenden (supererogatorischen) Potentialentwicklung befördern. Indem

⁶³⁵ zit. Halliday (1976), S. 57.

⁶³⁶ vgl. Urbinati (2011), S. 236; vgl. Eisenach (1995), S. 73f.

⁶³⁷ vgl. Kitcher (2011), S. 195; vgl. Eisenach (1995), S. 124f.

⁶³⁸ vgl. Eisenach (1995), S. 124f.

„An extension of Mill's institutional conservatism was his assumption that both individuality and an assertive character could only be achieved by those whose ideal of happiness was indirect and lay in the fulfillment of ends of life outside of their narrow interests. These achievements, in short, required an idea of self located in a larger story than one's own life span or that of one's immediate family.“ (zit. Eisenach (1995), S. 124).

⁶³⁹ zit. Mill (2006) (*Logic*), S. 952.

Auch andernorts äußert sich Mill zu diesem Thema: „It is only civilized beings who can combine. All combination is compromise: it is the sacrifice of some portion of individual will, for a common purpose.“ (zit. Mill (2006) (*Civilization*), S. 122). Oder später in *UT*: „It is noble to be capable of resigning entirely one's own portion of happiness, or chances of it: but, after all, this self-sacrifice must be for some end; it is not its own end; and if we are told that its end is not happiness, but virtue, which is better than happiness, I ask, would the sacrifice be made if the hero or martyr did not believe that it would earn for others immunity from similar sacrifices?“ (zit. Mill (2006) (*UT*), S. 217).

⁶⁴⁰ vgl. Nussbaum (2004), S. 64.

dies geschieht, profitieren auf lange Sicht der individuelle Mensch und die Gesellschaft, deren Teil er ist, gleichermaßen. Durch die Ausformung seiner moralischen, prudentiellen und ästhetischen Potentiale, wird der Mensch zu einer kompetenten RichterIn und einem empathischen Bürger; schöpft er seine Potentiale aus und ist er der Tugendhaftigkeit zugeneigt und ihrer fähig, kann er mit Freiheit und profunder Glückseligkeit (*EUDAIMONIA*) rechnen. Er leistet im selben Zuge den wertvollsten Dienst an der Gesellschaft. In Mills Theorie des guten Lebens, in der die zentralen Thesen aus *Utilitarianism* und *On Liberty* zusammenfließen, ist der Tugendhafte der wahrlich glückselige und Glückseligkeit stiftende Mensch.

5. Fazit

Der Anspruch der englischen Utilitaristen seit Ende des 18. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist offenkundig: Philosophen und Sozialtheoretiker wie Jeremy Bentham und John Stuart Mill positionieren sich als Reformer und Gehilfen des Wandels. Geprägt von rechtswissenschaftlicher Bildung im Falle Benthams und politischem Engagement im Falle seines Schülers Mill, fundieren sie ihre Theorien weitestgehend und dezidiert empirisch, in Abgrenzung zu intuitionistischen oder religiösen Strömungen ihrer Zeit. Ihr Wirken ist ergebnisorientiert und will Veränderung herbeiführen; die Schriften dienen daher vordergründig der Hilfestellung zur Bestimmung richtigen Handelns, basierend auf dessen Nutzen. Mill stimmt in die utilitaristische Bewegung ein, darauf bedacht, den Utilitarismus in Fach- und Laienkreisen zu verteidigen, zu stärken und zu popularisieren. Eine tiefgehende Analyse seiner Schriften offenbart jedoch, dass er noch weitaus mehr leistet: Mill konzipiert das Bild eines entwicklungsfähigen Menschen, denkt Lust, wie auch Aristoteles, vielschichtig, zeigt die Bedeutung des Charakters für das moralische Handeln auf und begreift Glückseligkeit umfassend als über die bloße Lust hinausgehend.

Das Bestreben der vorliegenden Arbeit war es, ausgehend von drei thematischen Zugängen – Lust, Charakter, Glückseligkeit – Mills Utilitarismus als hedonistische Theorie des guten Lebens darzulegen. Ihr zufolge umfasst die *Art of Life* den durch Pflichten (und Verbote) denominierten moralischen Bereich, sowie die darauf aufbauenden und ihn ergänzenden zwei Ebenen des Prudentiellen und des Ästhetischen. In den letzteren beiden herrscht ein auf menschliches Wachstum abzielender, perfektionistisch informierter Wertmaßstab. Dieser lobt besonders die tugendhafte, gefestigte und integre Charakterstruktur, da sie im vollendeten Zustand die objektiv wertvollen Taten in ein emotional erfüllendes, also lustvolles Gewand hüllt. Ein solcher Charakter und das damit einhergehende Leben, harmonisieren nicht nur mit dem utilitaristischen Gedankengut und seinem Handlungsimperativ: Sie sind dessen effektivste Realisierung.

Mill bleibt der Lust als moralischem Wertmaßstab treu. Jedoch re-examiniert er sie und entfernt sich von dem profanen, primär quantitativen Lustverständnis seiner Lehrer und vieler Utilitarismuskritiker. Während er mit der Lust den Ursprung und das Fundament des Handelns bestätigt, erkennt er in ihr mit Blick auf die Glückseligkeit nicht das alleinige Ziel. Er differenziert Lust aus, koppelt sie als organische Entität an Persönlichkeitsprofile, emotionale Kompetenzniveaus, an wachstumsorientierte Handlungskategorien und die Erfahrung. Bei Mill ist die hochwertige Lust, im aristotelischen Sinne, kein Mangelausgleich, sondern eine flexible, sublimierbare Facette des menschlichen Handelns. Die qualitative Stufung der Lüste erlaubt es Mill Lust als essentiellen Kern seiner fortschrittsfähigen und sozial verträglichen Glücksethik aufrechtzuerhalten. Sein qualitativer Hedonismus wird dem Menschen sowohl als körperlichem Wesen gerecht, als auch der Vielfältigkeit und Veränderbarkeit seiner Wünsche. Ihr Potential entfaltet die Lust in Abhängigkeit vom Entwicklungsstadium und Charakter des Menschen.

In latenter Analogie zu Aristoteles ist Mill von der Möglichkeit einer in Summe lustvollen, gleichzeitig würdevollen und sozial verträglichen Existenz überzeugt. Die Bedingung für diesen ausgewogenen Gemütszustand ist, dass

die Menschennatur für formbar erachtet wird; zudem müssen Mensch und Gesellschaft willens sein, den Wert von Individualität, Authentizität und Wachstum anzuerkennen. Die zweite Natur, die sich ein entwicklungsbereiter Mensch auf diese Weise zu eigen macht, ist für Mill nicht weniger natürlich als seine angeborenen und von Kindesbeinen anerzogenen Verhaltensweisen. Indem der Mensch jedoch fortan von informierten Wünschen und seinem Verstand geleitet wird, leistet er einen Beitrag zu seiner eigenen Unabhängigkeit und Individuation, sowie zur Erschaffung einer mündigen und facettenreichen Gesellschaft. Eine solche Gesellschaft besteht aus Individuen, die ihre Leben verantwortungsvoll und umsichtig führen und bewusst gestalten. Die Arbeit am Selbst – durch die perfektionistisch motivierte Freiheitsdoktrin und das *Harm Principle* gewährleistet und abgesteckt – mündet bestenfalls in einen gefestigten Charakter und eine tugendhafte *HEXIS*. Dieser Habitus ermöglicht es (auch) bei guten, selbstlosen Handlungen Lust zu empfinden, da diese Handlungen der Neigung des Tugendhaften entsprechen. Das fremde Wohl wird Teil des eigenen Wohls. Die Tugendhaftigkeit hat dabei sowohl instrumentellen, als auch Zielcharakter, da sie Teil des inklusiven Glücks ist. Als Verhaltensdisposition ist die Tugend untrennbar mit dem Charakter verwoben. Die Lust belohnt den Tugendhaften weniger, als dass sie seine nutzenfördernden Handlungen bestätigt und konsolidiert. Zu einem moralisch einwandfreien Leben bedarf es der Ausbildung der Tugendhaftigkeit im ästhetischen Sektor der *Art of Life* zwar nicht. Will der Mensch jedoch in die Reichweite der Glückseligkeit kommen, die über die bloße Zufriedenheit (engl. contentment) und die Abwesenheit von Schmerz hinausgeht, wird er sich mit allen drei Bereichen der Lebenskunst auseinandersetzen müssen. In diesem Sinne sind Mills Ausführungen zu Entwicklung und Charakter auch eine Theorie der Glücksfähigkeit.

Mills Auffassung von Glück und Glückseligkeit ist untrennbar mit seiner Konzeption der Menschennatur verzahnt. Obwohl seine Konzeption einen Pluralismus an Lebensformen, Persönlichkeiten und Lüsten propagiert, ist Glückseligkeit nicht beliebig; obwohl sie im Grunde hedonistisch bleibt, ist die Glückseligkeit nicht körperlich-profan und trivial. Der inklusive Charakter des Glücks und Mills assoziationsistische Prämisse hinsichtlich der Transformierbarkeit der Empfindungen und Wünsche, öffnen Tür und Tor für eine Vielzahl von wertvollen und lebenswerten Existenzformen. Formal erfüllt eine Person ihr moralisches Soll und vergrößert das allgemeine Glück bereits, indem sie die tendenziell nützlichste, zur Auswahl stehende Handlung tätigt, ihren Pflichten gegenüber Anderen nachkommt und Niemandem willentlich schadet. Das vollumfängliche Glück in Anlehnung an die *EUDAIMONIA* fußt bei Mill zwar gleichermaßen auf Nutzen, Lust und Schmerzvermeidung; nicht jede Lustsumme jedoch ist in der Lage die teils objektiven Mindestansprüche zu befriedigen, die für diese individuelle, menschenwürdige Glückseligkeit notwendig sind. Dieses quasi-eudemische Glück bedarf eines reflektierten, gestaltenden Handelns; darunter fällt u.a. das Wählen, Experimentieren und Kontemplieren als genuin menschliche Tätigkeiten und Charakteristika. Weitere wichtige Pfeiler dieses Glücks sind die Schulung und Sublimierung der Lüste und Gefühle, die Ausgewogenheit der Lustquellen und -arten, die ein Mensch empfindet, sowie die aktive Lebensführung im Kontrast zur passiven Adaption etablierter Gebräuche. Es sind diese Glückseligkeitseigenschaften, die nachvollziehbar machen,

dass Mill forciert, die Tugendliebe möge *so oft wie nur möglich* Teil des Glücks eines jeden Menschen werden. Das Individuum selbst, aber auch der Staat, in dem es lebt, können und sollten ihren Beitrag dazu leisten Hindernisse auf dem Weg zu diesem Glück zu eliminieren. Dazu gehört es eine rechtlich stimmige, politisch-freiheitliche und gerechte Infrastruktur bereit zu stellen und darüber hinaus (freiwillige) Anreize für jede Form der gemeinschaftsverträglichen Selbstentwicklung zu schaffen.

Mills prominente Thesen aus *Utilitarianism* und *On Liberty* lassen sich versöhnen und kompatibel anordnen, wenn das klassisch utilitaristische Korsett gelockert und Raum für Supererogation geschaffen wird. Dies tut Mill, wenn er die *Art of Life* als dreigeteilte, ethische Landschaft entwirft. Dem pflichterfüllten, moralischen Bereich – der „Überlebenskunst“ – stehen die Bereiche der Ästhetik (und Tugend) und der Vernunft zur Seite als Orte und Vehikel der Individuation und umfassenden Glücksentfaltung. Die in ihrer Einfachheit attraktive reine utilitaristische Moraltheorie – Nutzenmaximierung und Vermeidung von Schmerz – verleiht Mill einer positiven Glücksformulierung in Form einer tugendtheoretisch durchdrungenen Lebenskunst ein. Diese Lebenskunst ist ein Wegweiser, der neben utilitaristischen auch perfektionistische und eudaimonistische Maßstäbe wertschätzt.

Was wir beim Utilitaristen Mill also vorfinden, ist eine ethische Theorie der guten Lebensführung, die einerseits in Summe eine Rückkopplung der propagierten vielfältigen Lebensformen an eine hedonistische Basis aufrechterhält; zugleich zeichnet sie sich durch ein fein austariertes Verhältnis des Wohlergehens von Individuum und Gesellschaft aus, wie auch von subjektivem und objektivem Glück. Hieraus resultiert eine integrale Beziehung des Menschen zu seiner ganz individuellen Glückseligkeit. Mill ist stets der Freiheit und dem Nutzen verpflichtet. Ohne das Individuum zu seinem Glück – in Form seiner Entwicklung, seiner Authentizität und seiner Tugendhaftigkeit – zu zwingen, markiert er einen wertvollen, lebenswerten Weg. Dieser erkennt dort den utilitaristischen Gedanken als voll entfaltet an, wo Personen ihre moralischen, ästhetischen und rationalen Potentiale ausschöpfen. Es ist diese Kraft und Leistungsfähigkeit, die der Utilitarismus erst im Verbund mit tugendethischen Elementen entwickeln kann. Darin finden sowohl ein Kriterium des Guten, als auch Entscheidungshilfen (engl. decision-procedures) ihren Platz; daraus ist das Wohlwollen (engl. benevolence) als Grundlage altruistischer utilitaristischer Handlung ebenso schlüssig deduzierbar, wie auch die Richtung, in die sich die Entwicklung des Menschen bewegen soll. Der in der vorliegenden Arbeit freigelegte Hybrid mit primär utilitaristischen und tugendethischen Wesenszügen, stiftet Sinn (engl. z.B. meaningfulness); Mill demonstriert aber außerdem, wie der Mensch diesen Sinn in seiner ganz persönlichen Lebensweise Gestalt annehmen lassen kann.

Ein zentraler Beitrag, der mit der vorliegenden Arbeit geleistet werden soll, besteht darin, sowohl Mills Utilitarismus im Allgemeinen, als auch die darin behandelte Tugend im Speziellen aus dem Problematisierungsdiskurs zu heben. Die Darlegungen der Arbeit zielen darauf ab, die Tugend als funktionales Kernelement in einer neugerahmten Theorie zu positionieren – konträr zu den analytischen Debatten zu partikularen Fragen nach der logischen Konsistenz eines

qualitativen Hedonismus, der Vereinbarkeit von Freiheits- und Nutzenprinzip oder der Konfrontation von Tugend und Wertmonismus. Statt die Debatten um Mills Werk und die darin wahrgenommenen Unstimmigkeiten isoliert zu betrachten, wurde der Weg beschritten, diese Themen als Indizien und wertvolle Facetten einer Lebenskunsttheorie aufzugreifen. Aus „Störungen“ im System einer strengen „moralphilosophischen Mathematik“, sind so Impulse zur Freilegung einer Theorie entstanden, die moralphilosophische Grenzgänge zulässt und Theorieschulen harmonisiert. Der hybride Charakter der Mill'schen Theorie, sein Ebenenmodell von hedonistisch-utilitaristischen und tugendtheoretischen (sowie anderen) Strata, ist bestens als Avantgarde moderner substantieller Theorien der Lebenskunst zu greifen. Ein Vorzug dieser – im wahrsten Sinne – fortschrittlichen Mill'schen Lebenskunsttheorie ist u.a., dass sie das Potential des Utilitarismus veranschaulicht flexibel, widerstandsfähig, intuitiv und lebensnah zu sein. Wie vor ihm Aristoteles, vereint Mill die Vorteile hedonistischer und nicht-hedonistischer Theorien in seiner *Art of Life* und bringt sie zum „blühen“. Seine komplexe Lustkonzeption ist das Resultat einer umfassenden Kenntnis und Würdigung der Philosophiegeschichte, seiner praktischen Lebenserfahrung und seines Interesses für Charakter und Psyche des Menschen, just in der Zeit, als sich die Psychologie als empirische Wissenschaft zu etablieren beginnt. Das Mehr an Tiefe und Komplexität und die Vielfalt an Prinzipien machen Mills Theorie anspruchsvoller, weniger spezifisch, weniger „rein“ und möglicherweise weniger präzise; die Theorie rückt dadurch aber näher an das Leben der thematisierten Menschen und ist daher mitnichten weniger wertvoll.

Eine Arbeit, die zwei bedeutende Philosophen wie Aristoteles und John Stuart Mill bespricht, wird zwangsläufig Desiderate hinterlassen und in ihrer Aussagekraft und Methodik an Grenzen stoßen. So hätten im Rahmen der gewählten Vorgehensweise weitere, potentiell relevante Werke von Aristoteles und Mill zur Textanalyse herangezogen werden können, etwa zu Themen der Politik und Ökonomie. Einer Auswahl der untersuchten Werke wohnt daher stets eine subjektive Komponente aufgrund der notwendigen Selektion inne. Des Weiteren wäre es denkbar gewesen den Beitrag der Arbeit zur Aristotelesforschung bzw. zum Neo-Aristotelismus stärker herauszustellen und sich nicht bloß der aristotelischen Lust- und Glückseligkeitskonzeption als Referenzfolie zu bedienen. Schließlich ist ganz grundsätzlich zu fragen, wie aussagekräftig ein Aristotelesvergleich als methodischer Ansatz zur Neuinterpretation Mills ist, insbesondere, da Mill selbst sich in seinen Schriften nur vereinzelt explizit zu Aristoteles äußert. Einer revisionistischen Interpretation eines Klassikers der Philosophiegeschichte wird jedoch – unabhängig von der Akribie der Textarbeit – stets ein spekulatives Restrisiko innewohnen. Mit dem Ziel das Visionäre aus Mills Werk zu extrahieren und (auch über diese Arbeit hinaus) als Baustein zeitgemäßer und dennoch philosophiegeschichtlich informierter Lebenskunsttheorien anzubieten, ist der Ruf nach hermeneutischem Wohlwollen nachvollziehbar.

Die Anschlussfähigkeit der hier vorgebrachten Thesen – zur Rolle der Tugendhaftigkeit in Mills Utilitarismus im Allgemeinen und seiner *Art of Life* – an

zahlreiche, v.a. philosophische Strömungen, Debatten und Theorien ist in vielerlei Hinsicht gegeben.

Explizit ist der Beitrag zum Hedonismus-Diskurs im Sinne der ethischen Signifikanz der Lust bzw. der Positionierung der Lust im guten und moralisch richtigen Handeln. Die Konzeption der lustbasierten Tugendhaftigkeit bestärkt insbesondere Strömungen der Utilitarismusforschung, die auf die Potentiale hybrider Moraltheorien hinweisen bzw. auf die Notwendigkeit sich den „thick concepts“ in der Moralphilosophie zu widmen, wie sie viele Tugendethiken und -theorien seit dem 20. Jahrhundert fordern (Foot (1978) u.a.). Besonders die Ausbaufähigkeit von Theorien zum Spannungsverhältnis von Utilitarismus und Supererogation scheinen vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit daher vielversprechend. Die Verschränkung strebensethischer und sollensethischer Ebenen in Mills *Art of Life* lenkt ebenfalls in diese Richtung und verweist im selben Zug auf den Fundus antiker Theorien der gelungenen Lebensführung. Der erstarkende Neoaristotelismus und die Popularisierung des modernen tugendethischen Diskurses zeugen vom Interesse an einer zeitgemäßen Interpretation der Tugenden. Das Ziel, das es in Zukunft auszuformulieren gilt, wäre also die Widerspruchsfreiheit von individuellen und gemeinschaftlichen Wünschen bei gleichzeitiger Beibehaltung eines weitestgehenden Lusterlebnisses.

Die Thesen zur Theorie der Glücksfähigkeit bei Mill können im Rahmen von *Capability*-Theorien fruchtbar werden, etwa indem das Mill'sche Ideal der Abwesenheit innerer und äußerer Zwänge – sein Verständnis umfassender Freiheit – herangezogen wird (z.B. Nussbaum/Sen (1993)). Die moderne philosophische Glücksforschung und darin die Theorien des „Well-Being“ (z.B. Griffin (1986), Badhwar (2014), Fletcher (2016)) sind ein weiterer Anknüpfungspunkt, dem sich ausgehend von der vorliegenden Arbeit auf den Grund gehen ließe. Schließlich ergeben sich Synergien mit der Sinndebatte, z.B. im Bereich der Theorien zur „Meaningfulness of Life“ (u.a. Kekes (2000), Seachris (2009), Wolf (2010), Metz (2013)). Mills *Art of Life* als Version eines bedeutungsvollen Lebens auszubuchstabieren erscheint vielversprechend.

Ferner können, mit Blick auf Mills perfektionistische Tendenzen, politische Theorien des Sozialstaats und beispielsweise die Grundeinkommensforschung – hinsichtlich des Voraussetzungsreichtums wahrlich tugendhaften Handelns – Mills Theorie der Menschennatur und seine implizite Hierarchie der Bedürfnisse als Referenz- und Ausgangspunkt nutzen. Als ergiebig könnte sich darüber hinaus die Adaption des Mill'schen qualitativen Hedonismus und der obigen Ausführungen auch in Disziplinen wie der Motivationspsychologie oder Verhaltensökonomie erweisen.

Besonders lohnenswert erscheint zudem Mill in einem nächsten Analyseschritt in den historischen Entwicklungsverlauf der Theoretikerinnen und Theoretiker des guten Lebens (und möglicherweise der Lebensphilosophie) einzuordnen. In Untersuchungen zu Friedrich Nietzsches Konzeption der Lebenskunst fallen Begriffe und Konzepte wie „Transformation der Affekte“, „Rangordnung der Lebensformen“, „Autooperation“ und „Leben als Experiment“;⁶⁴¹

⁶⁴¹ vgl. Gödde, Günter; Loukidelis, Nikolaos; Zirfas, Jörg (Hrsg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium. Stuttgart (J. B. Metzler Verlag), 2016, S. v-vi/5-6.

Michel Foucault „ästhetisiert die Existenz“⁶⁴² und thematisiert u.a. den antiken Ansatz der „Selbst-Regulierung“ und das Private als „Kraftzentrum des Politischen“. Die argumentative Pflicht der vorliegenden Arbeit war es den Tugendbegriff bei Mill utilitaristisch herzuleiten. Die Kür lag darin, inmitten von Mills Ausführungen zu Utilitarismus und Freiheit eine umfassende, Ethikschulen überschreitende Theorie der Lebenskunst freizulegen. Anderen Philosophinnen und Philosophiehistorikern obliegt nun die vielversprechende Aufgabe John Stuart Mill (samt des Beitrags seiner Frau Harriet Taylor Mill) als wegweisenden Vorreiter moderner Lebenskunst- und Selbstverwirklichungstheorien zu interpretieren.



ABBILDUNG 1: JOHN STUART MILL, © PICRYL

⁶⁴² Vgl. Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt/Main (Suhrkamp), 2017, z.B. S. 280-286.

6. Literaturverzeichnis

PRIMÄRLITERATUR

- Aristoteles (1962): Eudemische Ethik. (hrsg. von Ernst Grumach) Bd. 7, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft).
- (2009): Nikomachische Ethik. (hrsg./übers. von Eugen Rolfes) Köln (Anacanda).
- Bain, Alexander (1882): John Stuart Mill. A Criticism: With Personal Recollections. London (Longmans, Green, and Co.), Zugriff online: <https://archive.org/details/cu31924029045982/mode/2up?q=greek> (04. Oktober 2020).
- Green, T. H. (2003): Prolegomena to Ethics. Oxford (Clarendon Press).
- Mill, John Stuart (2006): The Collected Works of John Stuart Mill (hrsg. von J.M. Robson). Toronto (University of Toronto Press).
- Sidgwick, Henry (1981): The Methods of Ethics. Indianapolis/Cambridge (Hackett Publishing Company).

SEKUNDÄRLITERATUR

- Ackrill, J. L. (1980): Aristotle on Eudaimonia, in: Rorty, Amelie Oksenberg (Hrsg.): Essays on Aristotle's Ethics. Berkeley (u.a.) (University of California Press), S. 15-33.
- Adams, Robert M. (1976): Motive Utilitarianism, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 73, No. 14 (August), S. 467-481.
- Anagnostopoulos, Georgios (Hrsg.) (2009): A Companion to Aristotle. Malden/Mass. (u.a.) (Wiley-Blackwell).
- Anderson, Elizabeth S. (1991): John Stuart Mill and Experiments in Living, in: *Ethics*, Vol. 102, No. 1 (Oktober), S. 4-26.
- Annas, Julia (1980): Aristotle on Pleasure and Goodness, in: Rorty, Amelie Oksenberg (Hrsg.): Essays on Aristotle's Ethics. Berkeley u.a. (University of California Press), S. 285-299.
- Anscombe, G. E. M. (1958): Modern Moral Philosophy, in: *Philosophy*, Vol. 33, No. 124 (Januar), S. 1-19.
- Arnheim, Rudolf (1993): From Pleasure to Contemplation, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 51, No. 2 (Frühjahr), S. 195-197.
- Ball, Terence (2000): The Formation of Character: Mill's 'Ethology' Reconsidered, in: *Polity*, Vol. 33, No. 1 (Herbst), S. 25-48.
- (2010): Competing Theories of Character Formation: James vs. John Stuart Mill, in: Varouxakis, Georgios; Kelly, Paul (Hrsg.): John Stuart Mill – Thought and Influence: The Saint of Rationalism. London/New York (Routledge), 2010, S. 35-56.
- Baum, Bruce (2000): Rereading Power and Freedom in J. S. Mill. Toronto (u.a.) (University of Toronto Press).
- Berger, Fred R. (1998): Mill's Conception of Happiness, in: Smith, G. W. (Hrsg.): John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments (Vol. 1: Social Ethics), London/New York (Routledge), S. 117-137.
- (1984): Happiness, Justice, and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill. Berkeley (University of California Press).

- Berlin, Isaiah (2002): John Stuart Mill and the Ends of Life, in: Hardy, Henry (Hrsg.): *Liberty*. Oxford (Oxford University Press), S. 218-286.
- Bertman, Martin (1972): Pleasure and the two Happinesses in Aristotle, in: *Apeiron*, Vol. 6, No. 2 (September), S. 30-36.
- Bykvist, Krister: (2014): Utilitarianism in the Twentieth Century, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 103-124.
- Bostock, David (1988): Pleasure and Activity in Aristotle's *Ethis*, in: *Phronesis*, Vol. 33, No. 3, S. 251-271.
- Bradley, F. H. (1927): *Ethical Studies*. Oxford.
- Brink, David O. (1986): Utilitarian Morality and the Personal Point of View, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 8 (August), S. 417-438.
- (1992): Mill's Deliberative Utilitarianism, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 21, No. 1 (Winter), S. 67-103.
- (2013): *Mill's Progressive Principles*. Oxford (Clarendon Press).
- Brudney, Daniel (2008): Grand Ideals: Mill's two Perfectionisms, in: *History of Political Thought*, Vol. 29, No. 3, S. 485-515.
- Buckley, F. H. (2005): Perfectionism, in: *Supreme Court Economic Review*, Vol. 13, S. 133-163.
- Carr, Spencer (1976): The Integrity of a Utilitarian, in: *Ethics*, Vol. 86, No. 3 (April), S. 241-246.
- Chappell, Timothy alias Sophie-Grace (2013): Virtue Ethics in the Twentieth Century, in: Russell, Daniel C. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 149-171.
- Claeys, Gregory (1987): *Der soziale Liberalismus John Stuart Mills*. Baden-Baden (Nomos Verlag).
- Clark, Samuel (2010): Love, Poetry, and the Good Life: Mill's *Autobiography* & Perfectionist Ethics, in: *Inquiry*, Vol. 53, No. 6, S. 565-578.
- Csikszentmihályi, Mihály (1985): *Das Flow-Erlebnis: Jenseits von Angst und Langeweile: Im Tun aufgehen*. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Copp, David (1979): The Iterated-Utilitarianism of John Stuart Mill, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, S. 75-98.
- Crimmins, James E. (2014): Bentham and Utilitarianism in the Early Nineteenth Century, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 38-60.
- Crisp, Roger (1992): Utilitarianism and the Life of Virtue, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167 (April), S. 139-160.
- (1996): Mill on Virtue as a Part of Happiness, in: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 4, No. 2, S. 367-380.
- (1997): *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London (Routledge).
- (2001): Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick, in: Harrison, Ross (Hrsg.): *Henry Sidgwick*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press).
- Demetriou, Kyriakos N., Loizides, Antis (Hrsg.) (2013): *John Stuart Mill. A British Sokrates*. Hampshire/Basingstoke (u.a.) (Palgrave Macmillan).
- Devigne, Robert (2006): *Reforming Liberalism. J. S. Mill's Use of Ancient, Religious, Liberal, and Romantic Moralities*. New Haven & London (Yale University Press).

- Donatelli, Piergiorgio (2006): Mill's Perfectionism, in: *Prolegomena*, Vol. 5, No. 2, S. 149-164.
- Donner, Wendy (1991): *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca/NY (u.a.) (Cornell University Press).
- (1998): Mill's Utilitarianism, in: Skorupski, John (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 255-292.
- (2011): Morality, Virtue, and Aesthetics in Mill's Art of Life, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S.146-164.
- Downie, R. S. (1966): Mill on Pleasure and Self-Development, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 62, S. 69-71.
- Driver, Julia (2001): *Uneasy Virtue*, Cambridge (Cambridge University Press).
- (2004): Pleasure as the Standard of Virtue in Hume's Moral Philosophy, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 85, S. 173-194.
- (2014): Global Utilitarianism, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 166-176.
- (2015): Mill, Moral Sentimentalism, and the Cultivation of Virtue, in: Snow, Nancy E. (Hrsg.): *Cultivating Virtue. Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*. Oxford, New York (u.a.) (Oxford University Press), S. 49-63.
- Edwards, Rem (1979): *Pleasures and Pains. A Theory of Qualitative Hedonism*. Ithaca u.a. (Cornell University Press).
- Eggleston, Ben (2011): Introduction, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 3-14.
- Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.) (2011): *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press).
- Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.) (2014): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Eisenach, Eldon J. (1989): Self-Reform and Political Reform in the Writings of John Stuart Mill, in: *Utilitas*, Vol. 1, No. 2 (Oktober), S. 242-258.
- Feagin, Susan L. (1983): Mill and Edwards on the Higher Pleasures, in: *Philosophy*, Vol. 58, No. 224 (April), S. 244-252.
- Flathman, Richard (2006): Perfectionism without Perfection: Cavell, Montaigne, and the Conditions of Morals and Politics, in: Norris, Andrew (Hrsg.): *The Claim to Community: Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*. Stanford, Cal. (Stanford University Press), S. 98-127.
- Foot, Philippa (1978): *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Oxford (Blackwell).
- (1985): Utilitarianism and the Virtues, in: *Mind*, Vol. 94 (New Series), No. 374 (April), S. 196-209.
- Foucault, Michel (2017): *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Forschner, Maximilian (1998): Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns. John Stuart Mills Konzept eines Lebens in Lust und Würde, in: Schummer, Joachim (Hrsg.): *Glück und Ethik*. Würzburg (Königshausen & Neumann), S. 147-167.

- Frede, Dorothea (2006): Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics, in: Kraut, Richard (Hrsg.): Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics. Malden, M.A. (u.a.) (Blackwell), S. 255-275.
- Gaus, Gerald (1981): The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill, in: *Ethics*, Vol. 92, No. 1 (Oktober), S. 57-72.
- Gibbs, Benjamin (1986): Higher and Lower Pleasures, in: *Philosophy*, Vol. 61, No. 235 (Januar), S. 31-59.
- Gödde, Günter; Loukidelis, Nikolaos; Zirfas, Jörg (Hrsg.) (2016): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium. Stuttgart (J. B. Metzler Verlag).
- Goldstein, Irwin (1985): Hedonic Pluralism, in: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 48, No. 1 (Juli), S. 49-55.
- Gonzalez, Francisco J. (1991): Aristotle on Pleasure and Perfection, in: *Phronesis*, Vol. 36, No. 2, S. 141-159.
- Gosling, J. C. B. (1973/1974): More Aristotelian Pleasures, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 74 (New Series), S. 15-34.
- Gosling, J. C. B./Taylor, C. C. W. (1982): The Greeks on Pleasure. Oxford (Clarendon Press).
- Gray, John (2000): Mill's Liberalism and Liberalism's Posterity, in: *The Journal of Ethics*, Vol. 4, No. 1/2, S. 137-165.
- Habibi, Don (2001): John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth. Dordrecht (u.a.) (Kluwer Academic Publishing).
- Hager, Fritz-Peter (1972): Ethik und Politik des Aristoteles. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Halliday, R. J. (1976): John Stuart Mill. London (George Allen & Unwin).
- Haraldsson, Robert H. (2011): Taking it to Heart, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): John Stuart Mill and the Art of Life. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 215-235.
- Hardie, W. F. R. (1968): Aristotle's Ethical Theory. Oxford (Clarendon Press)
- Hardy, Henry (Hrsg.) (2002): Liberty. Oxford (Oxford University Press).
- Harris, Abram L. (1956): John Stuart Mill's Theory of Progress, in: *Ethics*, Vol. 66, No. 3 (April), S. 157-175.
- Harrison, Ross (Hrsg.) (2001): Henry Sidgwick. Oxford (u.a.) (Oxford University Press).
- Hauskeller, Michael (2011): No Philosophy for Swine: John Stuart Mill on the Quality of Pleasures, in: *Utilitas*, Vol. 23, No. 4 (Dezember), S. 428-446.
- Henning, Christoph (2009): John Stuart Mill: Ein Perfektionist? Moralischer Fortschritt und Philosophie der Arbeit bei einem Klassiker des Liberalismus, in: *SCALA Discussion Paper*, No. 18, S. 1-18.
- Heydt, Colin (2011): Mill, Life as Art, and Problems of Self-Description in an Industrial Age, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): John Stuart Mill and the Art of Life. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 264-299.
- Hinske, Norbert (2012): Glück und Pflicht. Überlegungen zu Xenophons „Erinnerungen an Sokrates“ und ihre Wirkungsgeschichte im 18. Jahrhundert, in: Sirovátka, Jakub (Hrsg.): Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung. Hamburg (Meiner Verlag), S. 13-22.

- Hoag, Robert W. (1992): J. S. Mill's Language of Pleasures, in: *Utilitas*, Vol. 4, No. 2 (November), S. 247-278.
- Höntzsch, Frauke (Hrsg.) (2011): John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff. Stuttgart (Steiner).
- Hurka, Thomas (1987): The Well-Rounded Life, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 12, S. 727-746.
- Hurka, Thomas (1993): Perfectionism. New York (Oxford University Press).
- Jacobson, Daniel (2003): John Stuart Mill and the Diversity of Utilitarianism, in: *Philosophers' Imprint*, Vol. 3, No. 2 (Juni), S. 1-18.
- (2008): Utilitarianism without Consequentialism: The Case of John Stuart Mill, in: *Philosophical Review*, Vol. 117, No. 2, S. 159-191.
- James, David N. (1986): The Acquisition of Virtue, in: *The Personalist Forum*, Vol. 2, No. 2, S. 101-121.
- Jamieson, Dale (2007): When Utilitarians should be Virtue Theorists, in: *Utilitas*, Vol. 19, No. 2, S. 160-183.
- Jones, H. S. (1992): John Stuart Mill as Moralist, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 2, S. 287-308.
- Kenny, Anthony (1978): The Aristotelian Ethics. Oxford.
- (1992): Aristotle on the Perfect Life. Oxford (Clarendon Press).
- Kilkku, Ville (2001): The Significance of Tendencies and Intentions in the Moral Philosophy of John Stuart Mill, in: *Utilitas*, Vol. 16, No. 1 (März), S. 80-95.
- Kitcher, Philip (2011): Mill, Education, and the Good Life, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): John Stuart Mill and the Art of Life. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 192-211.
- Kraut, Richard (1979): Two Conceptions of Happiness, in: *The Philosophical Review*, Vol. 88, No. 2 (April), S. 167-197.
- (Hrsg.) (2006): Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics. Malden, M.A. u.a. (Blackwell).
- Kreider, S. Evan (2010): Mill on Happiness, in: *Philosophical Papers*, Vol. 39, No. 1, S. 53-68.
- Ladenson, Robert F. (1987): Der Individualitätsbegriff bei Mill, in: Claeys, Gregory: Der soziale Liberalismus John Stuart Mills. Baden-Baden (Nomos Verlag), S. 139-156.
- Lieberg, Godo (1958): Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles. München.
- Long, Roderich T. (1992): Mill's Higher Pleasures and the Choice of Character, in: *Utilitas*, Vol. 4, No. 2 (November), S. 279-297.
- Lucács, György (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin (Malik).
- Lyons, David (Hrsg.) (1997): Mill's 'Utilitarianism': Critical Essays, Lanham (u.a.) (Rowman & Littlefield).
- MacIntyre, Alasdair (1985): After Virtue. A Study in Moral Theory. London (Duckworth).
- Macpherson, Crawford (1973): Die politische Theorie des Besitzindividualismus: Von Hobbes bis Locke, Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Martin, Rex (1972): A Defence of Mill's Qualitative Hedonism, in: *Philosophy*, Vol. 47, No. 180 (April), S. 140-151.

- Megill, Allan D. (1972): J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of *On Liberty*, in: *The Journal of Politics*, Vol. 34, No. 2 (Mai), S. 612-629.
- Moravcsik, J. M. E. (Hrsg.) (1967): *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City/N.Y. (Anchor Books).
- Millgram, Elijah (2011): Mill's Incubus, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 169-191.
- Moore, G. E. (1993): *Principia Ethica*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Nagel, Thomas (1980): Aristotle on Eudaimonia, in: Rorty, Amélie Oksenberg; *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley u.a. (University of California Press), S. 7-14.
- Narewski, Ringo (2008): *John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill. Leben und Werk*. Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften).
- Niesen, Peter (2015): Über die Freiheit des Denkens und der Diskussion, in: Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas (Hrsg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*. Berlin/Boston (De Gruyter) (Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 47), S. 33-54.
- Norris, Andrew (Hrsg.) (2006): *The Claim to Community: Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford/Cal. (Stanford University Press).
- Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- (2004): Mill between Aristotle and Bentham, in: *Daedalus*, Vol. 133, No. 2, S. 60-68.
- (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge/Mass. (Belknap Press of Harvard University).
- (2008): Who is the happy Warrior? Philosophy poses Questions to Psychology, in: *The Journal of Legal Studies*, Vol. 37, No. S2 (Legal Implications of the new Research on Happiness) (Juni), S. 81-113.
- Owen, G. E. L. (1971/72): Aristotelian Pleasures, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 72 (New Series), S. 135-152.
- Pence, Gregory E. (1984): Recent Work on Virtue Ethics, in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (Oktober), S. 281-297.
- Priestley, F. E. L. (2006): Introduction, zu: „*Essays on Ethics, Religion and Society*“, in: *The Collected Works of John Stuart Mill* (hrsg. von J. M. Robson), Toronto (University of Toronto Press), S. vii-lxii.
- Qizilbash, Mozaffar (2006): Capability, Happiness and Adaptation in Sen and J. S. Mill, in: *Utilitas*, Vol. 18, No. 1 (März), S. 20-32.
- Railton, Peter (1997): How Thinking about Character and Utilitarianism might lead to rethinking the Character of Utilitarianism, in: Lyons, David (Hrsg.): *Mill's 'Utilitarianism': Critical Essays*, Lanham (u.a.) (Rowman & Littlefield), 1997, S. 99-121.
- Raphael, D. Daiches (1955): Fallacies in and about Mill's Utilitarianism, in: *Philosophy*, Vol. 30, No. 115 (Oktober), S. 344-357.
- Rapp, Christof (2010): Was heißt „Aristotelismus“ in der neueren Ethik?, in: *Information Philosophie* (März), S. 20-30.
- Riley, Jonathan (2003): Interpreting Mill's Qualitative Hedonism, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 212 (Juli), S. 410-418.

- (2011): Optimal Moral Rules and Supererogatory Acts, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David: *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 119-145.
- (2013): Mill's Greek Ideal of Individuality, in: Demetriou, Kyriakos N., Loizides, Antis (Hrsg.): *John Stuart Mill. A British Sokrates*. Hampshire/Basingstoke (u.a.) (Palgrave Macmillan), S. 97-125.
- (2015): The Right to Liberty, in: Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas (Hrsg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*. Berlin/Boston (De Gruyter) (Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 47), S. 11-32.
- Robson, John M. (1968): *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto (University of Toronto Press).
- (1998): Civilization and Culture as Moral Concepts, in: Skorupski, John (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge (u.a.) (Cambridge University Press), S. 338-371.
- Rorty, Amelie Oksenberg (1974): The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics, in: *Mind*, Vol. 83 (New Series), No. 332 (Oktober), S. 481-497.
- Rorty, Amelie Oksenberg (Hrsg.) (1980): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley (u.a.) (University of California Press).
- Ross, W. David (1956): *Aristotle*. London (Meuthen u.a.).
- Rudebusch, George (2009): Pleasure, in: Anagnostopoulos, Georgios (Hrsg.): *A Companion to Aristotle*. Malden/Mass. (u.a.) (Wiley-Blackwell), S. 546-572.
- Russell, Daniel C. (Hrsg.) (2013): *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Schefczyk, Michael (2011): Das John-Stuart-Mill-Problem, in: Höntzsch, Frauke (Hrsg.): *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*. Stuttgart (Steiner), S. 27-42.
- Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas (Hrsg.) (2015): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*. Berlin/Boston (De Gruyter) (Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 47).
- Schmidt-Petri, Christoph (2003): Mill on Quality and Quantity, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 210 (Januar), S. 102-104.
- Schmidt-Petri, Christoph (2006): On an Interpretation of Mill's Qualitative Utilitarianism, in: *Prolegomena*, Vol. 5, No. 2, S. 165-177.
- Smart, J. J. C./Williams, Bernard (1973): *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Smith, G. W. (Hrsg.) (1998): *John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments, Vol. 1 (Social Ethics)*, London/New York (Routledge).
- Schramme, Thomas (2008): Tugend, in: Gosepath, Stefan; Hinsch, Wilfried; Rössler, Beate (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin (De Gruyter), S. 1359-1363.
- Schramme, Thomas (2009): Political Perfectionism and State Paternalism, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Vol. 14, No. 1, S. 147-166.
- Schramme, Thomas (2015): Das Ideal der Individualität und seine Begründung, in: Schefczyk, Michael; Schramme, Thomas (Hrsg.): *John Stuart Mill: Über die Freiheit*. Berlin/Boston (De Gruyter) (Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 47), S. 55-73.

- Sen, Amartya (1985): *Commodities and Capabilities*. Amsterdam (u.a.) (North-Holland).
- Sen, Amartya (2008): Reason, Freedom and Well-Being, in: *Utilitas*, Vol. 18, Issue 1 (März), S. 80-96.
- Singer, Marcus G. (2000): Mill's Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility, in: *Philosophy*, Vol. 75, No. 291 (Januar), S. 25-47.
- Skorupski, John (Hrsg.) (1998): *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Slote, Michael (1988): Utilitarian Virtue, in: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 13 (Ethical Theory: Character and Virtue), S. 384-397.
- Smith, G. W. (Hrsg.) (1998): *John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments, Vol. 1 (Social Ethics)*, London/New York (Routledge).
- Sosa, Ernest (1969): Mill's Utilitarianism, in: Smith M. James; Sosa, Ernest (Hrsg.): *Mills Utilitarianism*. Belmont/Cal. (Wadsworth Publication Co.), S. 154-172.
- Stemmer, Peter (1992): Aristoteles' Glücksbegriff in der „Nikomachischen Ethik“: Eine Interpretation von EN 1, 7. 1097b2-5, in: *Phronesis*, Vol. 37, No. 1, S. 85-110.
- Stewart, Robert Scott (1993): Utilitarianism Meets Romanticism: J. S. Mill's Theory of Imagination, in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 10, No. 4 (Oktober), S. 369-388.
- Sugden, Robert (2006): What we desire, what we have Reason to desire, whatever we might desire: Mill and Sen on the Value of Opportunity, in: *Utilitas*, Vol. 18, No. 1 (März), S. 33-51.
- Trianosky, Gregory (1986): Supererogation, Wrongdoing, and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 1 (Januar), S. 26-40.
- Trianosky, Gregory (1990): What is Virtue Ethics all about?, in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, S. 335-344.
- Urbinati, Nadia (2011): An Alternative Modernity: Mill on Capitalism and the Quality of Life, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E.; Weinstein, David (Hrsg.): *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford (u.a.) (Oxford University Press), S. 236-263.
- Urmson, J. O. (1953): The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 10 (Januar), S. 33-39.
- (1967): „Aristotle on Pleasure“, in: Moravcsik, J. M. E. (Hrsg.): *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City, N.Y. (Anchor Books), S. 323-333.
- (1988): *Aristotle's Ethics*. Oxford (Basil Blackwell).
- Valls, Andrew (1999): Self-Development and the Liberal State: The Cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt, in: *The Review of Politics*, Vol. 61, No. 2, S. 251-274.
- Varouxakis, Georgios; Kelly, Paul (Hrsg.) (2010): *John Stuart Mill – Thought and Influence: The Saint of Rationalism*. London/New York (Routledge).
- Wall, Steven (1998): *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*. Cambridge (Cambridge University Press).

- Wall, Steven; Klosko, George (Hrsg.) (2003): *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*. Lanham, Md. (u.a.) (Rowman & Littlefield).
- Walter, Edward (1982): Mill on Happiness, in: *Journal of Value Inquiry*, Vol. 16, No. 4 (Januar), S. 303-309.
- Weiss, Roslyn (1979): Aristotle's Criticism of Eudoxan Hedonism, in: *Classical Philology*, Vol. 74, No. 3 (Juli), S. 214-221.
- West, Henry R. (1976): Mill's Qualitative Hedonism, in: *Philosophy*, Vol. 51, No. 195 (Januar), S. 97-101.
- (2014): Mill and Utilitarianism in the Mid-Nineteenth Century, in: Eggleston, Ben; Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge (Cambridge University Press) S. 61-80.
- White, Stephen (1990): Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 8, S. 103-144.
- Williams, Bernard (1973): Integrity, in: Smart, J. J. C./Williams, Bernard: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge (Cambridge University Press), S. 108-117.
- Wilson, Fred (1983): Mill's 'Proof' of Utility and the Composition of Causes, in: *Journal of Business Ethics*, Vol. 2, No. 2 (November), S. 135-155.
- Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' „Nikomachische Ethik“. Darmstadt.

Danksagung

Alles hat ein Ende, auch die Zeit der Promotion. Dass es ein freudiges Ende ist, ist im großen Umfang den Menschen geschuldet, die mich in dieser Lebensphase begleitet und unterstützt haben, sowie den Bedingungen, in denen ich forschen durfte.

Ich möchte zuvorderst meinen Betreuern und Gutachtern danken: Prof. Michael Schefczyk, der diese Promotion angestoßen, ermöglicht und geduldig betreut hat; Prof. Thomas Schramme, dessen inhaltliche Anmerkungen von unschätzbarem Wert waren; Prof. Roberto Nigro, der sich meinem Thema flexibel und umsichtig aus seiner Perspektive genähert hat; Prof. Christoph Jamme für seine Ratschläge und Ideen, bevor er zu früh und völlig unerwartet von uns ging.

Zu den weiteren Personen, die mir ihre wertvolle Zeit gewidmet und mit ihrer fachlichen Expertise weitergeholfen haben, gehören u.a. Prof. Wendy Donner, Prof. David Brink, Dr. Simon Derpmann, Dr. Maximilian Schormair, Simon Palmer und weitere Personen, die aus Platzgründen – man möge mir verzeihen – an dieser Stelle nicht genannt werden können, aber denen ich ebenso in Dankbarkeit verbunden bin.

Der Leuphana Universität Lüneburg und der verantwortlichen Auswahlkommission danke ich für das Vertrauen, das sie in mich setzten, als mir ein Leuphana-Promotionsstipendium verliehen wurde. Ich empfinde es als großes Geschenk und Privileg mich mehrere Jahre ausgiebig mit einer philosophischen Fragestellung auseinander gesetzt haben zu dürfen.

Schließlich danke ich meiner Schwester und meinen Eltern für den ungebrochenen Glauben an mich, die fortwährende Unterstützung und ihren heilenden Humor; selbstverständlich danke ich auch meinem Mann, dessen geduldiges Wesen, Wissensdurst und kreativer Blick maßgeblich zum Gelingen der Arbeit beigetragen haben. Sein offenes Ohr schenkte er mir auf zahllosen Spaziergängen mit unserem Hund Jake.

