

Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns*

John Stuart Mills Konzept eines Lebens in Lust und Würde

Maximilian Forschermer

1. Einleitung: die Antithese von Lust und Würde

Cicero führt die Polemik gegen den tatsächlichen oder vermeintlichen Naturalismus Epikurs im Namen der Würde des Menschen.¹ Epikur interpretiert menschliches Glück in Begriffen der Lustrealisierung und Schmerzvermeidung. Theoretische und sittlich-praktische Tätigkeit des Menschen werden funktional auf das Ziel eines heiter-gelösten, autarken Lebensgenusses bezogen. Darin sieht Cicero die fundamentale Differenz zur stoischen Philosophie, die nicht die Lust, sondern das sittlich Gute ins Zentrum ihrer Lehre vom Ziel des menschlichen Lebens stellt und damit der Würde der menschlichen Natur gerecht wird. Glücklich werden wir in stoischer Sicht, indem wir in Theorie und Praxis unsere Vernunftbestimmung realisieren und die sittliche Qualität des Personseins als einzig unbedingt Wertvolles anerkennen. Der Mensch ist Geist vom göttlichen Geist. Er erreicht sein Ziel im vollständigen Einigsein mit der göttlichen Allnatur, das sich in Akten der theoretischen und praktischen Interpretation der göttlichen Weltordnung und Weltverwaltung bekundet.

* Der vorliegende Beitrag ist textgleich mit dem Kap. VI meines Buches *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*, Darmstadt (WBG) 1998, S. 120-141.

¹ „Die Lust (*voluptas*), mein Brutus, würde, so meine ich, wenn sie für sich selbst spräche und nicht so hartnäckige Patrone hätte, durch das im vorigen Buch Gesagte widerlegt, der Würde (*dignitas*) weichen. Denn es wäre schamlos, wenn sie noch länger der menschlichen Exzellenz (*virtus*) widerstehen, oder die angenehmen Dinge den ehrenvollen vorziehen oder die Behauptung durchfechten wollte, die süße Empfindung des Leibes und die aus ihr sich ergebende Freude seien mehr wert als die Größe und Konstanz des Geistes (*gravitas et constantia animi*)“, M.T. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, III, 1.1 (z.B. Stuttgart (Reclam) 1989).

Der antike Gegensatz zwischen Epikureismus und Stoa schreibt sich in gewisser Weise in der neuzeitlichen (und gegenwärtigen) Antithetik eines (mehr) utilitaristisch oder eines (mehr) kantianisch geprägten Verständnisses von Sittlichkeit und der entsprechenden Verhältnisbestimmung von Glück und Moralität des Menschen fort. Dabei verbinden sich mit der Anthropologie und Ethik des Utilitarismus die tatsächlichen und vermeintlichen Herausforderungen des Szientismus, des Naturalismus (und des Atheismus),² gegen die sich ein personalistisches menschliches Selbstverständnis zu behaupten versucht.

Die moderne Antithese scheint mir in nicht wenigen Punkten (auf beiden Seiten) von Mißverständnissen und verkürzter Kenntnisnahme der alternativen Position sowie der eigenen Tradition gekennzeichnet zu sein. Ich konzentriere mich im folgenden (im Blick auf die genannten Aspekte der Herausforderung und Selbstbehauptung) auf John Stuart Mill, weil seine Gedanken darüber, was den Menschen zum Menschen macht und worin er seine Erfüllung finden mag, in Deutschland unter Gebildeten weniger bekannt sind als die entsprechenden Gedanken Kants und gleichwohl ähnlich herausragend repräsentativ erscheinen; weil zweitens entscheidende Punkte seines Utilitarismus weder in der gegenwärtigen Mill-Literatur³ noch bei den Hauptvertretern des Gegenwartsutilitarismus zureichend berücksichtigt und gewürdigt werden; und weil drittens seiner Verhältnisbestimmung von Glück und Moralität und seinen Aussagen zum möglichen Glück des Menschen meines Erachtens in einer säkularisierten Moderne ein hohes Maß an vermittelnder Plausibilität eignet. Dabei gilt mein Hauptaugenmerk einer Analyse von Mills Begriff der Lust und dem Problem, wie sich sein hedonistischer Ansatz mit seiner Leitvorstellung eines noblen Charakters verbinden läßt. Zuvor sei seine Position allerdings in den größeren ethischen Diskussionskontext der Alternativen gestellt.

² Vgl. dazu R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, München (Piper) 1987, S. 7; 77 ff.

³ Vgl. dazu v.a. J. Skorupski, *J. St. Mill. The Arguments of the Philosophers*, London-New York (Routledge) 1989; J.-Cl. Wolf, *John Stuart Mills „Utilitarismus“. Ein kritischer Kommentar*, Freiburg-München (Alber) 1992.

2. Zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moralität in der philosophischen Ethik

In der gegenwärtigen philosophischen Diskussion besteht eine gewisse Unklarheit bzw. Uneinigkeit darüber, was man unter Ethik zu verstehen habe, worin die wesentliche Aufgabe einer philosophischen Ethik zu sehen sei.

Bis vor nicht allzulanger Zeit verstand sich *allgemeine* Ethik primär, wenn auch nicht exklusiv als *Moralphilosophie*, als philosophische Untersuchung der Moralität des Menschen, sei es im Sinne einer normativen Theorie der Begründung moralischer Normen und Wertungen, sei es im Sinne einer bloßen metaethischen Analyse der Sprache der Moral. Ein dominantes Verständnis von Moralität in Begriffen der Pflicht konzentrierte sich prinzipientheoretisch, zumal im deutschsprachigen Bereich, auf die Frage, ob die Verbindlichkeit moralischer Anforderungen sich letztlich auf Weisungen eines Gottes oder auf die Selbstgesetzgebung einer reinen praktischen Vernunft oder auf einen idealisierten vertragsanalogen Konsens einer Kommunikationsgemeinschaft sprachfähiger Subjekte stützt. Und es konzentriert sich in der Form *angewandter* Ethik immer noch auf Fragen des moralischen Gebotenseins, des Erlaubt- oder Verbotenseins von Handlungsweisen, etwa im Bereich der Gestaltung der Anfangs- und Endphase des menschlichen Lebens, der Gewinnung und des Einsatzes von Energie, der Züchtung, der Haltung und des Verbrauchs von Tieren etc., von Handlungen und Praktiken insbesondere, deren Möglichkeit allererst durch die Entwicklung moderner Wissenschaft und Technik eröffnet wurde, auf deren Problemlagen eine überkommene Rechts- und Morallehre verständlicherweise noch keine überzeugenden Antworten zu bieten vermag.

Diese Situation der philosophischen Ethik hat sich auf *allgemeiner*, d.h. prinzipientheoretischer Ebene indessen in den letzten Jahren grundlegend geändert; und auch im Bereich der *angewandten* Ethik setzt inzwischen eine Neuorientierung ein.⁴ Man erinnert sich unter dem Frustrationsdruck einer steril gewordenen Metaethik und Normenbegründungstheorie verstärkt der Fülle und Breite einer Disziplin, die ihre Anfänge und Höhepunkte in Antike und Mittelalter auszeichnete, und die in gewisser Weise ja auch bei den großen neuzeitlichen Moralphilosophen noch vorhanden war. Man erinnert sich vor allem daran, daß die Grundfrage, die am antiken Anfang der Ethik steht, nicht primär auf die Klärung von *Moralität* zielt, sondern von *Eudaimonie*, d.h. auf die Bedingungen und Elemente eines gelungenen, überzeugenden,

⁴ Vgl. dazu L. Siep, „Eine Skizze zur Grundlegung der Bioethik“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50 (1996), 236-253; ders., „Zwei Formen der Ethik“, *Abhandl. d. Nordrh.-Westf. Akad. d. Wissensch. G 347*, Opladen 1997.

lebenswerten menschlichen Lebens, auf die *στοιχεία του καλως ζην*, wie Epikur es im Brief an Menoikeus ausgedrückt hat.⁵

Natürlich spielte im Rahmen dieser Ausgangsfrage die Analyse und Verortung des moralischen Selbstverständnisses von Anfang an eine wichtige Rolle; aber sie spielte ihre Rolle im Kontext der Frage, ob moralische Tugend und gerechtes Verhalten notwendige Voraussetzung, wesentlicher Bestandteil oder gar zureichende Bedingung eines geglückten menschlichen Lebens sei; oder ob man allenfalls aus strategischen Gründen sich den *Anschein* eines guten Charakters, moralischer Gesinnung und uneigennütigen Verhaltens zu geben hat, um einer egozentrischen Glücksverfolgung die Hindernisse zu beseitigen, die sozialen Sanktionen zu ersparen, und den optimalen Erfolg zu sichern. Die letztere Position wird etwa in Platons Œuvre von den exzentrischen und schillernden literarischen Figuren des Thrasymachos in der *Politeia* und des Kallikles im *Gorgias* vertreten. Platon selbst und mit ihm alle großen philosophischen Ethiken der klassischen und der hellenistischen Zeit sind um den Nachweis bemüht, daß Glück (im Sinne von Eudaimonia)⁶ und Amoralität sich ausschließen, daß ein Schurke weder in dieser noch in einer möglichen anderen Welt glücklich sein kann, sei es aus intrinsischen, sei es aus unaufhebbaren extrinsischen Gründen.

Nicht zuletzt in engem Anschluß an diese Leitvorstellungen der Antike ist die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glück und Moralität in jüngster Zeit wieder ins Zentrum der ethischen Diskussion gerückt.⁷

Wir stehen heute, ob wir es wollen oder nicht, in der Tradition der europäischen Aufklärung. Diese hat vieles dazugetan, ihre antiken (und mittelalterlichen) Quellen im Dunkeln zu belassen oder vergessen zu machen. Doch auch von den Klassikern der Aufklärung trennt uns bereits manche Einseitigkeit eines langen Traditions-, Rezeptions- und Kritikgeschehens.

Um gegenwärtige Ansätze, Argumentationsmuster und Kontroversen in der *allgemeinen*, aber zum Teil auch in der *angewandten* Ethik adäquat begreifen und beurteilen zu können, bedarf es nicht nur einer erinnernden Vergegenwärtigung der antiken (und mittelalterlichen) Tradition; es bedarf neben dieser auch einer genaueren Kenntnisnahme der Klassiker der Aufklärung. Ich konzentriere mich im folgenden auf die wirkmächtigsten Antipoden der

⁵ Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, X, 123 (Hamburg (Meiner) 3. Aufl. 1990).

⁶ Vgl. dazu M. Forschermer, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt (WBG) 2. Aufl. 1994.

⁷ Vgl. dazu etwa M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (Princeton Univ. Press) 1994; J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York-Oxford (Oxford Univ. Press) 1993.

neuzeitlichen kontinentalen und angelsächsischen Moralphilosophie, nämlich Immanuel Kant und John Stuart Mill.

Jenseits aller Gegensätze verbindet beide Autoren (und die Traditionen, für die sie stehen) ein annähernd gemeinsames Verständnis von Moralität. Danach versteht man unter Moralität den Willen (unter Aufbietung aller Kräfte) zu Handlungen, die mit universal verbindlichen, weil rational begründbaren Normen übereinstimmen, die frei anerkannt und nicht (oder nicht zureichend) durch Anwendung von Zwang durchgesetzt werden sollen bzw. können.⁸

Moralität ist in diesem Verständnis eine Einstellung und Verhaltensdisposition von Personen, die auf die Verwirklichung einer normativen Ordnung vernünftigen Neben- und Miteinanderlebens von Menschen in der Welt zielt, einer Ordnung, in der erstens die Normadressaten einander als verantwortlich handelnde Personen anerkennen und verpflichten, und in der zweitens alle individuellen und gruppengebundenen Ansprüche, Interessen und Handlungsziele dem Kriterium unparteilicher Zustimmungsfähigkeit und Zumutbarkeit unterworfen sind.

Freiheit im Sinne autonomer Selbstbindung vernunftfähiger Subjekte in Nichteinmischung, Kooperation, Solidarität und Selbstopferung, Respektierung der Würde der Person, die in der Fähigkeit zur genannten Freiheit gründet, sowie das Prinzip der unparteilichen Behandlung eigener und fremder Ansprüche bzw. der Verallgemeinerungsfähigkeit der Handlungsmaximen –, dies sind die wesentlichen Begriffe und Grundsätze, mit denen die aufgeklärte Neuzeit und Moderne im weitgehenden Konsens die Idee der Moralität expliziert.⁹

Ernsthafter Streit ergibt sich auf dieser Ebene allein aus der Frage, ob man Moralität und ihren Wert begründungstheoretisch in einem Selbstverständnis und Selbstverhältnis reiner praktischer Vernunft verankert, wie Kant dies tut, oder aber funktional auf das Glück des einzelnen und das Gemeinwohl der Menschheit bezieht, wie Mill es versucht. Aber diese begründungstheoretische Kontroverse bleibt natürlich nicht völlig abstrakt; sie findet ihren Widerschein im konkreten Selbstverständnis des Menschen als eines auf Moralität bedachten und um sein Glück besorgten Wesens.

⁸ Vgl. K.H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1983, S. 115.

⁹ Vgl. dazu ausführlicher M. Forschner, *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt (WBG) 1989, Kap. 1.3.

3. Kants Kritik der Funktionalisierung der Vernunft im Dienste des Glücksstrebens

Für Kant ist klar, warum der Mensch moralisch sein und sich um Moralität in seinem Leben bemühen sollte: Uneingeschränkt gut ist nur der gute Wille. Das freie und vernünftige Subjekt glänzt wie ein Juwel in der ansonsten gleichgültigen Weite einer unermesslichen Welt. Nur als moralisches Wesen wird der Mensch der unvergleichlichen Würde seines Personseins gerecht, nur als moralisches Wesen erfüllt er den unbedingten Anspruch praktischer Vernunft, die Bestimmung seiner Natur als vernunftfähiges, freies, personales Subjekt. Nur als moralitätsfähiges und dieser Fähigkeit gerecht werdendes Wesen kann er sich selbst achten, in seinem einzigartigen Wert von allen Naturdingen und Naturprozessen unterscheiden, und Natur selbst als zweckmäßiges Gebilde zu verstehen versuchen. Gewiß, der Mensch ist unvermeidlich auch Natur und Sinnlichkeit mit ihren Bedürfnissen und Neigungen und strategischer Verstand auf der Suche nach der Vermeidung von Schmerzen, der Befriedigung von Bedürfnissen, dem Erlangen von Genüssen. Aber Vernunft und Freiheit sind nicht nur, ja nicht primär dazu da, das Glück der Menschen im Sinne der Befriedigung ihrer Neigungen zu besorgen und zu optimieren. Ihre primäre Funktion besteht vielmehr darin, im Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander der Menschen auf ihrer endlosen gemeinsamen, konkurrierenden und widerstreitenden Suche nach Glück Recht und Gerechtigkeit zu wahren, zum Ausdruck zu bringen, durchzusetzen.

Bestünde das Ziel menschlicher Vernunft primär darin, das Glück des Menschen zu besorgen, erwiese Vernunft sich als Vermögen von höchst zweifelhaftem Wert. Denn, so Kant, Vernunft als Leitungsinstanz menschlichen Verhaltens ist weder im natürlichen noch im kultivierten Zustand ein zum „Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen“ besonders geeignetes, gar tierischem Instinkt überlegenes „Werkzeug“.¹⁰ Ja, Vernunft wird für dieses Ziel um so unzweckmäßiger, je mehr man sie dahingehend ausbildet und einsetzt. Die Glücksvorstellung des Menschen bezieht sich, wo sie die naturalen Vorgaben des physisch Notwendigen hinsichtlich Nahrung und Schutz vor Witterungsverhältnissen überschreitet, auf ein schillerndes und schwankendes Ideal der Einbildungskraft, das ihn nie zur Ruhe kommen läßt, das ihn über den Genuß des Vorhandenen und den Gebrauch des Zuhandenen hinaustreibt, das ihn auf eine Totalität der Befriedigung aller Neigungen fixiert, die die partikulären und endlichen Dinge unserer Lebens- und Erfahrungswelt schon ihrer Struktur nach nicht bieten können. Wer Vernunft mit dem ihr eigenen Ausgriff auf Totalität zur Diene-

¹⁰ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. IV, 359.

rin seiner Neigungen und Leidenschaften macht, der wird von seinem Status und Leben als Mensch in dieser Welt unweigerlich enttäuscht werden. Und seine Selbstliebe, die sich auf sein endliches Leben, seine Bedürfnisse und ihre Befriedigung versteift, wird, letztendlich in einen Selbsthaß der Vernunft umschlagen,¹¹ einer Vernunft, die ihn mit Erinnerungen und Zukunftssorgen belastet, die seine Ängste und Wünsche potenziert und der Möglichkeit eines reflexionslos-animalischen Genusses des Lebens in seiner jeweiligen Gegenwart beraubt.

Nach Kant sieht die Vernunft des Menschen ihre Bestimmung falsch, wenn sie sich funktional versteht und dominant oder gar ausschließlich auf das Glück des Menschen in dieser Welt konzentriert, sei es das eigene, sei es das eines Volkes oder auch das der Menschheit. Vernunft hat ihren Zweck in sich selbst; die Aktualisierung rechter Vernunft in freier Personalität ist dasjenige, was in der Welt allein uneingeschränkt gut genannt zu werden verdient.

4. Die utilitaristische Funktionalisierung der Moralität im Rahmen einer hedonistischen Glückstheorie

Ganz anders John Stuart Mill (1806-1873), der das Moralitätsverständnis der Gebildeten der angelsächsischen Welt im 19. und 20. Jahrhundert ähnlich stark geprägt hat, wie Kant es im deutschsprachigen Bereich seit der Aufklärung tat und nach wie vor tut.

Mill ist nach Jeremy Bentham (1748-1832) der zweite Klassiker des *Utilitarismus*, d.h. jener ethischen Theorie, die glaubt, daß die verschiedenen moralischen Grundsätze auf das Prinzip des größten Nutzens als gemeinsamen Grund aller moralischen Verpflichtung zurückgeführt werden können.¹² Mill nennt seine Theorie auch Glückstheorie,¹³ weil ihm der Begriff des Nutzens (*utility*) durch den Begriff des Glücks (*happiness*) ersetzbar und interpretierbar erscheint. Nach dieser Theorie liegt das Kriterium für recht und unrecht,

¹¹ Vgl. dazu ausführlicher M. Forschner, „Guter Wille und Haß der Vernunft“, in: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar* (Hrsg. O. Höffe), Frankfurt/M. (Klostermann) 2. Aufl. 1993, S. 66-82.

¹² Vgl. „Utilitarianism“, in: *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X: Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, London (Routledge) 1969, S. 203-259. Die Formeln „the principle of utility, the greatest happiness principle, as the fundamental principle of morality, and the source of moral obligation“ finden sich ebd., Kap. I, S. 207.

¹³ „the Utilitarian or Happiness theory“, ebd., S. 207.

für die moralische Qualität einer Handlung bzw. einer Handlungsart oder Praxis in ihrer Bedeutung für das Glück und Leid der von der Handlung oder Praxis Betroffenen.

Mill möchte mit seiner Schrift *Utilitarianism* (von 1861) einen Beitrag zum besseren Verständnis des Utilitarismus leisten und einen Beweis dieser Theorie erbringen, insoweit sie, als Lehre auch von den letzten Zwecken, überhaupt einen Beweis zuläßt. Das größte Mißverständnis zieht der Utilitarismus durch seinen Namen auf sich. Das *utile* bezeichnet in der vor allem über Cicero¹⁴ geprägten philosophischen Sprachpraxis etwas, was gut ist als Mittel für etwas anderes, nicht aber etwas, was selbstwerthaft gut ist, was wir um seiner selbst willen wünschen und erstreben. Für letzteres traten als bevorzugte Kandidaten das Lustvolle, Freudvolle, Angenehme (das *iucundum*) und das sittlich Schöne, Bewundernswerte, Ehrenvolle (das *honestum*) auf.

Nun will sich der neuzeitliche Utilitarismus, wie er sich bei seinem Begründer Bentham verstand, gerade als *hedonistische Glückstheorie* präsentieren, mit einer deutlichen Spitze gegen die finstere puritanische Ächtung der Lust zugunsten des für das ewige Heil Dienlichen und Gebotenen. Mill stellt deshalb gleich eingangs klar: „Wer in dieser Sache nur einigermaßen bewandert ist, wird wissen, daß alle Autoren von Epikur bis Bentham, die die Nützlichkeitstheorie vertreten haben, unter Nützlichkeit nicht etwas der Lust Entgegengesetztes, sondern die Lust selbst und das Freisein von Schmerz verstanden haben, und daß sie, statt das Nützliche dem Angenehmen oder Gefälligen entgegensetzen, stets erklärt haben, daß sie unter dem Nützlichen unter anderem auch das Angenehme und Gefällige verstanden“.¹⁵

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*. Und seine Kernthese bezüglich der Relation dieses Nützlichen zum zielhaft Guten lautet: Ohne das Vorhandensein und den Einsatz nobler Charaktere kein Glück auf Erden; aber worauf es zielhaft ankommt, ist das Glück der Menschen und möglichst große Leidfreiheit allen Lebens.

Die utilitaristische Theorie der Moralität ruht wie jede andere auf einer sogenannten *Theory of life*, d. h. auf einem Selbst- und Weltverständnis, das besagt, was dem menschlichen Leben Sinn verleiht, was es so qualifiziert, daß es wert ist, gelebt zu werden. Und sie setzt das Endziel, d. h. das, was wir um

¹⁴ Durch seine Schrift *De finibus bonorum et malorum*.

¹⁵ Die von mir verwendete deutsche Ausgabe: John Stuart Mill, *Der Utilitarismus*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von D. Birnbacher, Stuttgart (Reclam) 1985, ist weitgehend, wenn auch nicht in allem verläßlich; die Übersetzungen sind im folgenden teilweise von mir reformuliert. Das obige Zitat ebd., S. 11.

seiner selbst willen, nur um seiner selbst willen und alles andere um seiner selbst willen erstreben, in die Lust und das Freisein von Unlust.

In der antiken und mittelalterlichen Ethiktradition wird der *terminus ad quem* menschlichen Strebens, in dem es seine Erfüllung zu finden sucht, bekanntlich mit dem Namen „Glück“ bzw. „Glückseligkeit“ (ευδαιμονία, *beatitudo, felicitas*) bezeichnet. Mill weiß um diese Tradition und zieht wie sein Lehrer Bentham die für manche provozierende Konsequenz einer Identifikation von Glück und Lust: „Unter ‘Glück’ (*happiness*) ist dabei Lust (*pleasure*), und das Freisein von Schmerz (*pain*), unter ‘Unglück’ (*unhappiness*) Unlust und das Fehlen von Lust verstanden“; er ist der Auffassung, „daß Lust und das Freisein von Unlust die einzigen Dinge sind, die als Endzwecke wünschenswert sind, und daß alle anderen wünschenswerten Dinge ... entweder der Lust wegen wünschenswert sind, die ihnen selbst inhäriert, oder weil sie Mittel sind zur Beförderung von Lust und zur Vermeidung von Unlust“.¹⁶

Der Interpretation des höchsten Guts in Begriffen der Lust korrespondiert in objektiver Perspektive ein rein funktionales bzw. poetisches Verständnis von Moralität: „Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, daß Handlungen insoweit und in dem Maß moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken“,¹⁷ wobei mit diesem Maßstab freilich nicht das größte Glück des Handelnden selbst, sondern das größte Glück insgesamt gemeint ist.¹⁸

Die hedonistische Theorie des zielhaft Wertvollen und das funktionalistische Verständnis der Moral bindet den Utilitarismus eindeutig an die epikureische Tradition und setzt ihn wie diese ernsthaften Einwänden und wohlfeilen Mißverständnissen aus. Dies ist nicht weiter verwunderlich und würde ersichtlich keinen Grund bieten, sich statt mit Epikur mit J.St. Mill zu beschäftigen. Was Mill für uns interessant macht, ist dies, daß sein Versuch einer Klärung und Verdeutlichung der epikureisch-utilitaristischen Position mit stillschweigenden Ergänzungen, Modifikationen und Korrekturen dieser Philosophie verbunden ist, die sie anderen Positionen annähern, und die in eine im Ganzen nicht unplausible Theorie der Moralität und des menschlichen Glücks münden. Dabei beziehen sich Mills Korrekturen sowohl auf den Begriff der Lust als auch auf die funktionale Bestimmung der Moral.

¹⁶ „... that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things ... are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain“, a.a.O., engl.: S. 210; dt.: S. 13.

¹⁷ A.a.O., dt.: S. 13.

¹⁸ Vgl. a.a.O., dt.: S. 20.

5. Kritik des Hedonismus: zur Objektorientierung menschlichen Strebens

Von einem Gut oder Wert zu sprechen macht letztlich nur Sinn in Bezug zu lebenden Wesen, für die etwas eine Bewandnis hat, die etwas wollen, wünschen, erstreben und dieses „Etwas“ mögen, schätzen und als wertvoll erleben oder beurteilen. Güter und Werte sind in irgendeiner Form Strebensziele und Objekte positiven Erlebens. Eine triviale Wahrheit scheint auch zu sein, daß alle Erfüllung eines Wunsches, die Befriedigung eines Strebens, das Erleben eines Gutes mit einer Form von Lust, Freude, Vergnügen auf seiten des strebenden und erlebenden Subjektes verbunden ist. Aber damit ist nicht gesagt, daß alles Streben lebender Wesen auf Lust zielt. Dies wäre, was man den hedonistischen Fehlschluß genannt hat. Auch nichthedonistische Ethiken wie die des Aristoteles oder des Thomas von Aquino betonen die gewichtige Rolle der Lust im Begriff des Glücks; Thomas etwa spricht gar vom Endziel des Menschen als *fruitio dei*.¹⁹

Aber sie betonen auch und vor allem die Möglichkeit und Wirklichkeit der „Außen“-Gerichtetheit, der Objektzentrierung des Strebens, das sich auf Gegenstände, Sachverhalte, Aktivitäten richtet, sich in sie „verliert“, und sich in diesem Sichverlieren erfüllt, ohne die positive Qualität, das Angenehme, Lust- oder Freudvolle des eigenen Erlebens von etwas im Auge zu haben. Und in der Tat gilt: Menschliches, und nach allem, was wir beobachten können, nicht nur menschliches Streben hat in der Regel eine das Subjekt des Strebens und seine Befindlichkeit transzendierende intentionale Struktur; der Konzentration auf die eigene Erlebnislust haftet das Merkmal des Künstlichen, Nachträglichen, des Unnormalen, ja mitunter des nachgerade Verkehrten an, zumal diese Konzentration des Gesuchten offensichtlich nur in der Form flüchtigen episodischen Erlebens habhaft werden kann, dem der direkte Zugriff den erhofften Glanz zu rauben pflegt. Lust, Vergnügen, Freude sind offensichtlich Zusatz- bzw. Begleitphänomene, die sich gerade dann am besten entfalten, wenn man sie nicht direkt intendiert, sondern wenn man sich mit Dingen beschäftigt, die man ihrer selbst wegen schätzt, die einen faszinieren, „gefangennehmen“ und das Selbst vergessen lassen. Tatsächlich schiebt sich dieses Selbst und sein Befinden natürlicherweise nur im Schmerz und Bedürfnisdruck und unter Bedingungen der Bedrückung und Behinderung in den Vordergrund, während wir den unbehinderten Vollzug objektzentrierter selbstwerthafter Aktivität auch unter Bedingungen des Ernstes, der Anstrengung und Mühe als erfüllend und freudvoll erleben.

¹⁹ Vgl. *Summa theologica*, I-II, qu.11, a. 3 u. 4.

Aristoteles scheint phänomenologisch durchaus im Recht zu sein, wenn er Lust im Vollsinn des Wortes als einen vollendenden Zusatz unbehinderten artspezifischen Tuns bestimmt, ja geradezu mit unbehinderter selbstwerthafter Aktivität gleichzusetzen geneigt ist.²⁰ Und er scheint mir auch darin im Recht zu sein, das Glück des Menschen in den unbehinderten Vollzug zielgerichteter Tätigkeiten zu setzen, in denen die naturgegebene Eigenart des Menschen als Vernunftwesen eine prägende oder leitende Rolle spielt. Nach allem, was wir aus Erfahrung wissen, wirkt auch und gerade unter Gesichtspunkten des Vergnügens und der Freude nur das Leben von Menschen überzeugend, die sich betrachtend, gestaltend, handelnd auf geistgeprägte und in dieser Geistgeprägtheit auf primär objektzentrierte Weise zur Welt in Beziehung setzen.

Die Crux des Hedonismus ist darin zu sehen, daß das, was er als Ziel des menschlichen Lebens ansetzt – Lust und Freisein von Schmerz –, in der Regel nach einem Modell verstanden wird, das den Phänomenen, die mit dem Ausdruck „Lust“ bezeichnet werden können, in höchst unzureichendem Maße gerecht wird. Was ich meine, ist das *Kausalmodell*, das Lust als Qualität der Selbstempfindung und Selbstwahrnehmung eines Lebewesens im Sinne einer *Wirkung* versteht, der bestimmte *Ursachen* als diese Wirkung nach einer Regel hervorbringende Faktoren zugeordnet werden können. Diesem Modell ist wesentlich, daß Ursache und Wirkung *per definitionem* voneinander trennbare und isolierbare Phänomene sind. Wir haben das ganz und gar subjektive innerlich-private Wirkungsphänomen der Lust/Unlustqualität der Empfindung, des Gefühls, des Erlebens von etwas einerseits; und wir haben die verschiedensten, nicht in ihrer Eigenart und objektiven Seinsweise, sondern nur in ihrer kausalen Rolle der Lusterzeugung und Unlustbehebung bedeutsamen Ursachefaktoren andererseits. Die Ursachen sind der Wirkung äußerlich; sie sind somit, wenn sie denn die gleiche oder ähnliche Wirkung erzielen, gegenseitig ersetzbar. Wem es z.B. ganz auf die Qualität einer bestimmten Empfindung im Zungen-, Gaumen- und Nasenbereich ankommt, die er sowohl durch einen edlen Wein als auch durch ein synthetisches Getränk erzielen kann, oder wer das Gefühl wohlig-schauriger Gestimmtheit liebt, die sich ihm beim Durchklettern einer wilden Gebirgslandschaft oder nach dem Konsum von Drogen einstellt, der mag die Wahl der Ursachen bzw. Mittel seiner Lust nach dem Gesichtspunkt von Kostenaufwand und Nebenwirkungen treffen; für die Substanz des angezielten Vergnügens selbst macht es keinen Unterschied.

²⁰ Vgl. v. a. *Nikomachische Ethik*, X, 1174 a 11 – 1176 a 29; zur Theorie der Lust bei Aristoteles vgl. F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976; J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford (Clarendon) 1982, S. 193-344.

Man sieht, daß dieses *kausale* Modell der Struktur und Art nur sehr weniger Vergnügen, und wohl auch den Hauptvergnügen nur weniger Menschen gerecht wird. Es ist offensichtlich an der möglichen leiblich-sinnlichen Lust eines vom intentionalen Lebens- und Erlebniszusammenhang isolierten Tast-, Geschmacks- oder Geruchssinns ausgerichtet. Im allgemeinen trifft und erklärt ein *intentionales* Modell, das zwischen *Ursache* und *Gegenstand* eines Vergnügens unterscheidet und *das Objekt des Vergnügens als für dieses selbst konstitutiv erachtet*, ungleich besser, was jedenfalls wir Menschen als Lust erfahren und mit Vergnügen tun und erleben.

Unser Tun ist im allgemeinen zielorientiert; unser Streben ist auf Objekte bzw. Sachverhalte gerichtet, die es im Herstellen und Handeln zu realisieren, die es im Forschen zu erkennen trachtet. Unser Empfinden und Fühlen, d.h. unser lust/unlustgefärbtes Erleben des Lebens erhält über die Gegenstände unseres Strebens und Tuns seine Bestimmtheit und meist auch Wesentliches seiner Erlebnisqualität. Unsere Lust, unser Vergnügen ist in der Regel ein *Vergnügen an etwas*, eine *Freude über etwas*; das Ausgerichtetsein auf ein Objekt gehört im allgemeinen zu ihrer internen Struktur.

6. Mills hedonistische Lösung: qualitative Differenzierung der Lust anhand einer Stufung von Fähigkeiten

Mill spricht in schillernder, gegenüber dem Unterschied einer kausalen oder intentionalen Interpretation neutraler Weise von verschiedenartigen *Quellen der Lust (sources of pleasure)*.²¹ Aber daß er sich des Unterschieds zumindest implizit bewußt war, zeigt sich daran, daß er die Fixierung des älteren Utilitarismus auf die Lust „bloßer sinnlicher Empfindung“²² und den Rahmen einer unterscheidenden Bewertung nach rein quantitativen Gesichtspunkten (der Dauer, der Verlässlichkeit, der Unaufwendigkeit etc.) durchbricht. Er will *Arten der Lust* gemäß ihrer *inneren Beschaffenheit* unterschieden wissen.²³

²¹ A.a.O., dt.: S. 14; engl.: S. 210: „... for if the sources of pleasure were precisely the same to human beings and to swine ...“

²² A.a.O., dt.: S. 15; engl.: S. 211: „... (pleasures) of mere sensation“.

²³ Ebd.: „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, &c., of the former – that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature ... It is quite compatible with the principle of utility

Obiectum specificat actum – der Gegenstand, das, was man tut und erlebt, spezifiziert den Akt, so lautet ein bekannter scholastischer Grundsatz; und über unterschiedliche Aktarten wissen wir von unterschiedlichen Vermögen. Mill gliedert, ohne in seiner Argumentation diese ontologisch und epistemologisch vermittelnden Grundsätze explizit zu bemühen, die Arten des Vergnügens nach den unterschiedlichen Fähigkeiten, die in seiner Aktualisierung im Spiel sind. Danach sind Freuden des erkennenden Verstandes etwas anderes als Freuden sozialer Gefühle oder künstlerischer Einbildungskraft oder moralischen Bewußtseins, und differieren so geartete Freuden des Geistes von jenen der bloßen Sinnlichkeit. Was aber sind Freuden etwa des Verstandes anderes als Freuden objektorientierter intellektueller Tätigkeit, die dann sich erfüllen, wenn der Verstand in seinem Tun unbehindert, d.h. ohne bedrückende Frustration Erkenntnisse realisiert?

Mill spricht ganz in der Tradition antiker Stufung des Seelischen von höheren und niederen Fähigkeiten, entsprechend von Freuden des Geistes (*mental pleasures*) und Freuden des Leibes (*bodily pleasures*). Die Stufung der Fähigkeiten, die aus dem Erfahrungsbereich der Biologie ihre Selbstverständlichkeit bezieht, ist zunächst rein deskriptiv gemeint. Tatsächlich überbietet ja menschlicher Geist in einem empirisch angebbaren Sinn alles an Fähigkeiten, was wir im Rahmen des Lebendigen kennen. Eine wertende Stufung kommt ins Spiel durch den Gedanken einer fundamentalen schrittweisen Selbstaffirmation der sich entwickelnden und ihrer selbst schrittweise inner werdenden menschlichen Natur, die über die Bejahung ihrer gestuften Fähigkeiten auch eine graduierende Bewertung der Ziele vollzieht, in denen die Aktualisierung dieser Fähigkeiten sich erfüllt.

Mill übernimmt diesen vor allem von der stoischen Oikeiosislehre ausformulierten Gedanken, ohne freilich die Konsequenz einer Verabschiedung seines grundsätzlichen Hedonismus zu ziehen. „Die Menschen haben höhere Fähigkeiten als die tierischen Strebevermögen, und wenn sie mit diesen einmal vertraut gemacht sind, betrachten sie nichts als Glück, was nicht deren Erfüllung einschließt.“²⁴ Diesen Satz könnte ohne Zweifel ein Stoiker geschrieben haben. Und stoischer ebenso wie aristotelischer²⁵ Tradition ist auch

to recognise the fact, that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others.“

²⁴ „Human beings have faculties more elevated than the animal appetites, and when once made conscious of them, do not regard anything as happiness which does not include their gratification“, a.a.O., Kap. II, S. 210 f.

²⁵ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, X, 1174 a 1 ff.: „Und weiterhin: niemand würde zu leben wünschen, wenn er mit seinem Verstand zeitlebens auf der Stufe eines Kindes verharren müßte, selbst wenn er dabei kindliche Freuden in höchstem Maße genießen könnte; noch würde er sich Vergnügen wünschen um den Preis einer höchst verabscheuungswürdigen Tat, selbst wenn er niemals darüber

das Argument verpflichtet, daß „von zwei Freuden diejenige die wertvollere/wünschenswertere ist, die von allen oder nahezu allen, die Erfahrung in beiden haben, ... entschieden bevorzugt wird“.²⁶

Die Rede von einer „entschiedenen Präferenz“ bedarf der Erläuterung. Mill arbeitet hier mit der Unterscheidung von Qualität und Quantität und will diejenige Freude als qualitativ höherstehend relativ zu einer anderen gewertet wissen, auf die man als in beiden Erfahrener auch um den Preis eines größeren Betrags an Mangel und Unzufriedenheit hinsichtlich der anderen nicht verzichten möchte. Mill glaubt, auf die unbestreitbare Tatsache verweisen zu können, daß so gut wie alle erfahrenen Menschen in diesem Sinn die Freuden, in denen auf dominante Weise Geist im Spiel ist, gegenüber den Freuden der bloßen Sinnlichkeit entschieden bevorzugen.

Diese Tatsache mag jeder für sich über das Experiment einer kontrafaktischen, bloß in Gedanken zu vollziehenden Wahl der Daseinsstufe (*grade of existence*) überprüfen. „Nur wenige Menschen würden darin einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen, auch wenn man ihnen verspräche, daß sie die Befriedigungen des Tiers im vollen Umfang auskosten dürften. Kein intelligenter Mensch möchte ein Tor, kein gebildeter ein ungebildeter, kein Mensch mit Sensibilität und Gewissen möchte selbstsüchtig und grobschlächtig sein – auch wenn sie überzeugt wären, daß der Dumme, der Ungebildete oder der Schurke mit seinem Los zufriedener ist als sie mit dem ihren. Das, was sie vor ihm voraushaben, würden sie auch für die vollständigste Erfüllung all der Wünsche nicht aufgeben, die sie mit ihm gemeinsam haben. Sollte ihnen dies doch einmal in den Sinn kommen, dann nur in Fällen extremen Unglücks, in denen sie bereit sind, so gut wie jedes andere Los in Kauf zu nehmen, wie wenig sie sich auch von ihm versprechen, nur um dem ihren zu entgehen. Ein Wesen mit höheren Fähigkeiten erfordert mehr zu seinem Glück, ist wohl auch stärkerer Leiden fähig, und ihm sicher an mehr Punkten ausgesetzt als ein niedrigeres; aber trotz dieser Gefährdun-

Unlust zu empfinden bräuchte. – Und schließlich bedeuten uns doch viele Dinge ein ernstes Anliegen, auch wenn sie uns gar keine Lust brächten, z.B. Sehen, Erinnern, Erkenntnis, der Besitz ethischer Vorzüge. Wenn aber mit diesen Werten notwendig Lustempfindungen verbunden sind, so macht das keinen Unterschied, denn wir würden sie für uns erwählen, auch wenn uns von ihnen keine Lust käme“ (Übers. F. Dirlmeier). Gerade der letzte Satz dieses Zitats zeigt aber auch die Differenz zwischen Aristoteles und Mill.

²⁶ A.a.O., dt.: S. 15 f.; „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.“ A.a.O., S. 211.

gen kann es niemals ernsthaft wünschen, in eine seinem Empfinden nach niedrigere Daseinsstufe abzusinken“.²⁷

7. Das Gefühl der Würde und das Bewußtsein menschlicher Unvollkommenheit

Das gewichtigste und entscheidende Motiv nun, das den Menschen seine höhere Daseinsstufe bevorzugen läßt, sieht Mill in einem stolzen und beglückenden *Gefühl der Würde* (*sense of dignity*), „das allen Menschen in der einen oder anderen Weise und im ungefähren Verhältnis zu ihren höheren Anlagen eigen ist und das für die, bei denen es besonders stark ausgeprägt ist, einen so entscheidenden Teil ihres Glücks ausmacht, daß sie nichts, was mit ihm unvereinbar ist, länger als nur einen Augenblick lang zu begehren imstande sind“.²⁸ Mill beruft sich in diesem Kontext explizit auf die Stoa;²⁹ er weiß um die Bedeutung, die dem Begriff der *dignitas* in Ciceros Texten eignet. Danach meint Würde etwas unvergleichlich Wertvolles in der Welt, das im Personsein des Menschen, in seiner Fähigkeit zu theoretischer und praktischer Vernunft, in der Möglichkeit zu freier Gestaltung seines Lebens gründet. Das Gute, das sich dem Menschen durch die Möglichkeiten seines Personseins eröffnet, ist von anderer Art als das Gute, das er mit den Tieren über die Befriedigung seiner sinnlichen Wünsche zu genießen vermag. Und menschliches Glück besteht, wenn es denn überhaupt realisierbar ist, wesentlich in der Aktualisierung von derart Gutem.

Mill teilt mit einem breiten Strom der vorchristlichen und christlichen Tradition die Auffassung, daß zwischen den Totalitätsvorstellungen und Vollkommenheitsausgriffen menschlicher Vernunft und der Verfassung unserer Lebenswelt ein unüberbrückbarer Hiatus besteht. Menschliches Glück ist deshalb unaufhebbar ein Glück im Bewußtsein seiner Unvollkommenheit,

²⁷ A.a.O., dt.: S. 16 f.; engl.: S. 211 f.

²⁸ A.a.O., dt.: S. 17; engl.: S. 21: „... but its most appropriate appellation is a sense of dignity, which all human beings possess in one form or other, and in some, though by no means in exact, proportion to their higher faculties, and which is so essential a part of the happiness of those in whom it is strong, that nothing which conflicts with it could be, otherwise than momentarily, an object of desire to them.“

²⁹ A.a.O., engl.: S. 212: „we may refer it (sc. den Unwillen, in eine niedere Daseinsstufe herabzusinken) to the love of liberty and personal independence, an appeal to which was with the Stoics one of the most effective means for the inculcation of it.“

geht also unweigerlich mit Formen und Graden der Unzufriedenheit mit sich und der Welt einher. „Es ist unbestreitbar, daß ein Wesen, dessen Fähigkeiten zu Genuß und Freude niedrig sind, die größte Chance hat, sie voll befriedigt zu bekommen; während ein hochbegabtes Wesen immer das Gefühl haben wird, daß alles Glück, das es erwarten kann, so wie die Welt verfaßt ist, unvollkommen ist. Aber es kann lernen, seine Unvollkommenheiten zu ertragen, wenn sie denn überhaupt erträglich sind; und sie werden es nicht das Wesen beneiden machen, das nun in der Tat um die Unvollkommenheiten nicht weiß, einfach deshalb, weil es keinen Sinn hat für all das Gute, das erst diese Unvollkommenheiten als solche qualifiziert (und in den Blick treten läßt). Es ist besser ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedener Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Dummkopf. Und wenn der Tor oder das Schwein anderer Meinung sind, dann deshalb, weil sie nur ihre Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei kennt beide Seiten“.³⁰

8. Ein kantianischer Einwand

Der gravierendste Einwand gegen diese Gedanken, die auf ein wenn auch unvollkommenes Glück der Aktualisierung spezifisch menschlicher Fähigkeiten setzen, mag mit einer kurzen Skizze der Kantischen Position angedeutet sein. Der totalisierende Ausgriff der Vernunft auf alle Vollkommenheiten des Seins läßt nach Kant das in dieser Welt Gegebene und Mögliche als defizient und enttäuschend erscheinen. Es zeugt nicht von Vernunft, sich auf Dauer mit notwendigerweise Enttäuschendem zu beschäftigen. Die Aufgabe menschlicher Vernunft, wenn sie denn nicht mit sich selbst sich zerwerfen soll, kann demnach jedenfalls nicht primär und direkt in der Besorgung des Glücks, sie muß vielmehr im Wißbaren und Lösbaren liegen; und das kann nur heißen: in moralischer Selbst- und rechtlicher Weltgestaltung. Natürlich gehört zu moralischer Selbst- und rechtlicher Weltgestaltung auch ein Ein-

³⁰ A.a.O., engl.: S. 213: „It is indisputable that the being whose capacities of enjoyment are low, has the greatest chance of having them fully satisfied; and a highly endowed being will always feel that any happiness which he can look for, as the world is constituted, is imperfect. But he can learn to bear its imperfections, if they are at all bearable; and they will not make him envy the being who is indeed unconscious of the imperfections, but only because he feels not at all the good which those imperfections qualify. It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides.“

satz für sich und andere, eine Beschaffungs- und Ordnungsleistung gegenüber den teils immer gleichen, teils schwankenden und mitunter recht kontroversen Ansprüchen eigenen Glücksverlangens und fremder Bedürfnisse. Aber diese Ordnungsleistung sichert kein Glück, sichert auch keine Kongruenz von Moralität und Glück, und verlangt vom Einzelnen unparteiliches Verhalten notfalls unter Bedingungen des Abbruchs aller eigenen Ansprüche auf ein wenn auch defizientes Glück in dieser Welt.

Kant ist der durchaus plausiblen Meinung, daß ein derart verabsolutiertes moralisches Selbstverständnis sich nur durchhalten läßt im Rahmen eines (theoretischen) *Vernunftglaubens*, der eine Jenseitsperspektive eröffnet, die die Hoffnung auf Vollkommenheit und einen gerechten Ausgleich von Moralität und Glückseligkeit trägt. Mill wagt auf diesen das moralische Selbstverständnis stabilisierenden Vernunftglauben nicht mehr zu setzen. Und eine moderne philosophische Ethik muß sich, denke ich, dem Faktum stellen, daß einem erheblichen Teil der Menschen heute die Kraft der Hoffnung eines religiösen oder auch eines rein rationalen Glaubens an eine andere Welt und ein anderes Leben fehlt.

9. Mills Antwort: Selbstkorrektur der Vernunft, Überwindung der Egozentrik und Entwicklung geistiger Interessen

Die Antwort Mills auf die Herausforderung des Kantianismus einerseits und der neuen (wenn man so sagen will) post-metaphysischen Problemlage andererseits ist vielschichtig.

Sie besteht zunächst im Programm einer *Selbstkorrektur der Vernunft*. Es gilt, ihre (nicht zuletzt religiös und theologisch genährten) Totalitätsvorstellungen und Vollkommenheitsaspirationen³¹ auf das Maß des faktisch Möglichen herabzuschneiden und eine Grundhaltung menschlichen Verlangens einzuüben, „nicht *mehr* vom Leben zu erwarten, als es geben kann“. ³² Nur so ist das Glück des 'Begabten' mit seinem unausweichlichen Teil an Unzufrie-

³¹ Der Trieb der menschlichen Vernunft zur Ewigkeit und unüberbietbaren Fülle des Seins und Erkennens ist vor allem dem Boden des (Neu-)Platonismus erwachsen (vgl. Plotin, *Enneaden*. IV, 84: *ορεξις νομῶν*) und von Augustinus in Verbindung mit dem skeptischen Gedanken genährt worden, daß er aus menschlicher Kraft sein Ziel nicht erreichen kann. Vgl. dazu T. Borsche, *Was etwas ist*, München (Fink) 2. Aufl. 1992, 112 ff.

³² A.a.O., dt.: S. 23; engl.: S. 215: „... and having as the foundation of the whole, not to expect more from life than it is capable of bestowing“.

denheit zu versöhnen. Der Aufbau dieser Grundhaltung orientiert sich am erfahrungsgesättigten und analytisch hinreichend geklärten Begriff eines unter Bedingungen des Menschseins erreichbaren Glücks überzeugender Lebensläufe.

Dieses Glück kann nicht in einer Permanenz höchster lustvoller Erregtheit zu suchen und zu finden sein, sondern muß ein ausgewogenes Verhältnis von Ruhe und Erregung aufweisen, bestehend aus gelegentlichen Erlebnissen überschwänglicher Verzückung inmitten eines ruhigen Flusses vieler und vielfältiger Freuden.³³ Mill verbindet hier offensichtlich, seiner Art gedanklichen Ausgleichs entsprechend, Motive der aristotelischen Vorstellung des Maßes der Affekte (*μετριοπαθεια*), der stoischen Vorstellung des ruhigen Flusses des Lebens (*ευροια βίου*) und der (zeitgenössischen) Vorstellung (des jungen Goethe) von Sturm und Drang.

Um dieses Glück zu erreichen, genügt der Rahmen eines „leidlich günstigen äußeren Schicksals“.³⁴ Was man selbst zu leisten hat, sind zwei miteinander verwobene Dinge: die *Überwindung der Egozentrik* und die *Entwicklung geistiger Interessen*. In diesem Gedanken dürfte die wichtigste und bleibende Einsicht von Mills Theorie liegen.

Ein Mensch, „der Gefühl und Interesse nur für das übrig hat, was sich um seine eigene erbärmliche Person dreht“,³⁵ kann nicht glücklich werden. Die geschäftige Freudlosigkeit und betriebsame Leere vieler Menschen haben ihre „Ursache gewöhnlich darin, daß sie nur an sich selbst denken. Wem jede Gefühlsbindung – sei es zur Gemeinschaft, sei es zu einzelnen Menschen – abgeht, dem sind die Reize des Lebens erheblich beschnitten, und schwinden in jedem Fall in ihrem Wert dahin, je näher der Augenblick rückt, in dem der Tod der Verfolgung aller selbstsüchtigen Interessen ein Ende setzt“.³⁶ Das Glück des Menschen beinhaltet emotionale Bindung und praktisches Engagement für andere Menschen um ihretwillen.

Der zweite wesentliche Grund für die trostlose Banalität vieler Lebensläufe ist der Mangel an Kultur des Geistes, ist das Fehlen von Interesse und Verständnis für eine kontemplative, eitler Neugier ebenso wie borniertem Zweckdenken ferne Beschäftigung mit der Fülle, der Ordnung, den Gründen und Abgründen der Phänomene unserer Lebenswelt. „Daß ein Leben unbefriedigend ist, hat seine Ursache außer im Egoismus vor allem auch im Man-

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ A.a.O., dt.: S. 25; engl.: S. 216.

³⁶ A.a.O., dt.: S. 24; engl.: S. 215: „To those who have neither public nor private affections, the excitements of life are much curtailed, and in any case dwindle in value as the time approaches when all selfish interests must be terminated by death.“

gel an geistiger Bildung (*want of mental cultivation*). Ein gebildeter Mensch (*a cultivated mind*) ... findet Gegenstände unerschöpflichen Interesses in allem, was ihn umgibt: in den Dingen der Natur, den Werken der Kunst, den Gebilden der Poesie, den Ereignissen der Geschichte, dem Schicksal der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart und ihren Aussichten für die Zukunft“.³⁷ Zur Kultur des Geistes gehört für Mill offensichtlich die Fähigkeit zur Distanzierung der eigenen Bedürfnisse und Nöte (zur Distanzierung des ‘erbärmlichen’ Selbst) und zum „zweckfreien“ Sicheinlassen auf die Vorgänge der Natur, die Gebilde der Kultur und die Ereignisse der Geschichte.

Eine derartige Distanzierung ist natürlich nur dem möglich, der „von den größten Übeln des Lebens, den Hauptursachen körperlichen und seelischen Leids, nämlich von Not, Krankheit und der Herzlosigkeit, Unwürdigkeit und dem vorzeitigen Verlust derer, die wir lieben, verschont bleibt“.³⁸ Nun kann niemand ernsthaft damit rechnen, für die Dauer seines Lebens von allen diesen Übeln verschont zu bleiben. Mill eröffnet, wie gesagt, keinen Ausblick in ein erwartbares Jenseits, der den Druck zu lindern vermöchte, mit dem die Sorge und Angst vor den genannten Übeln und der Schmerz der von ihnen Betroffenen die Menschen belastet. Doch er bietet als Substitut dieser Perspektive die (zu seiner Zeit durchaus verständliche, noch ganz vom Optimismus eines Bacon getragene) Hoffnung und das Vertrauen auf den *Fortschritt der Menschheit* an. Mit der wissenschaftlichen und politischen Avantgarde seiner Zeit, insbesondere mit Auguste Comte teilt er die Überzeugung, daß die wirklich großen Übel der Welt – Armut, Krankheit, Wechselfälle des Schicksals und andere Enttäuschungen – prinzipiell ausrottbar sind: durch private und öffentliche körperliche und geistige Erziehung, durch den Progress von Wissenschaft und Technik, durch die Änderung und Vervollkommnung politischer und sozialer Verhältnisse.³⁹

Auch und gerade wenn man diese Hoffnung nach den Erfahrungen, die wir seit Mills Zeit gemacht haben, nicht mehr uneingeschränkt und ungebrochen teilen mag, verdienen seine Gedanken Beachtung, die für ihn in der *‘Zwischenzeit des Kampfes’* um die Beseitigung der genannten ‘Mächte des Unheils’ unser Verhalten orientieren sollen. Denn die Struktur, die Mill der Zwischenzeit zuspricht, scheint für uns (wenn man sie von der Dramatik der Extremlage und vom Pathos des Kampfes löst) wieder zur Signatur der *conditio humana* überhaupt geworden zu sein.

³⁷ A.a.O., dt.: S. 25; engl.: S. 215 f.

³⁸ A.a.O., dt.: S. 26.

³⁹ Vgl. a.a.O., dt. S. 26 f.; engl.: S. 216 f.: All the grand sources, in short, of human suffering are in a great degree, many of them almost entirely, conquerable by human care and effort.

Es ist einmal der in der antiken Philosophie (bei Platon, Aristoteles, in der Stoa) verwurzelte und in der Aufklärung restituierte Gedanke, daß der persönliche Einsatz für die Gemeinschaft (und den Fortschritt), der mit einem Verzicht auf privaten Lebensgenuß (*the personal enjoyment of life*) verbunden sein kann, mit einer vorzüglichen moralischen Befriedigung einhergeht. Obgleich Dauer und Opfer dieses Kampfes bedrückend sein mögen, wird jeder, so Mill, „der hinreichend intelligent und großmütig ist, um einen wie auch immer geringen und unbedeutenden Teil der Aufgabe zu übernehmen, diesen Kampf als eine edle Befriedigung (*a noble enjoyment*) erleben, die er um keiner Lockung selbstsüchtigen Genusses willen aufzugeben bereit ist“.⁴⁰

Es ist zum zweiten der gleichfalls antike, insbesondere im Hellenismus beheimatete Gedanke, daß menschliches Glück im Vollsinn sich nur demjenigen erschließt, der sich von sich (d.h. von seinem ‘erbärmlichen’ Selbst) so weit zu distanzieren vermag, daß er in Freiheit und Gelassenheit auch auf das Glück des Lebens verzichten kann. Mill kann sich hier ganz in den Bahnen der epikureischen Weisheitstradition bewegen, der er sich hinsichtlich seiner philosophischen Quellen am meisten verpflichtet weiß.

Die große Menge, so Epikur, scheut bald den Tod als das größte Übel, bald sucht sie ihn als Befreiung von der Not. Der Weise hingegen weist weder das Leben von sich noch fürchtet er sich vor dem Nichtsein. Denn weder wird ihm das Leben zum Gegner, noch hält er es für ein Übel, nicht zu leben.⁴¹ Die hellenistische *ars vivendi* ist auch (und ineins) eine *ars moriendi*. Menschliches Glück ist danach nur möglich in Gelassenheit und Distanz zu ihm, d.h. dadurch, daß man es nicht zum Gegenstand eines unbedingten Verlangens macht. „Obgleich es sehr unvollkommene Verhältnisse sein müssen, in denen man dem Glück anderer am ehesten dadurch dient, daß man das eigene bedingungslos aufgibt, so erkenne ich doch voll an, daß, solange sich die Welt in diesem unvollkommenen Zustand befindet, die Bereitschaft zu einem solchen Opfer die höchste Tugend ist, zu der sich ein Mensch erheben kann. Ich füge hinzu, daß in dem gegenwärtigen Zustand der Welt – so paradox die Behauptung auch sein mag – die Bereitschaft, ohne Glück auszukommen, wohl am ehesten geeignet ist, so viel Glück (auch für ihn selbst) zu bewirken, wie überhaupt nur erreichbar ist. Denn nichts als diese Bereitschaft kann einen Menschen über die Wechselfälle des Lebens erheben und ihm das Gefühl geben, daß das Schicksal, wie schlimm es ihm auch mitspielen mag, am Ende doch keine Macht hat, ihn zu unterwerfen; ein Gefühl, das ihn von übermäßiger Angst vor den Übeln des Lebens befreit und ihn ... dazu befähigt, die

⁴⁰ A.a.O., dt.: S. 27; engl.: S. 217.

⁴¹ Vgl. Diogenes Laertius, X, 125-126 (Anm. 5).

ihm zugänglichen Quellen der Freude in Ruhe zu pflegen, ohne sich um die Ungewißheit ihrer Dauer und die Unausweichlichkeit ihres Endes Sorgen zu machen“.⁴²

10. Die Versöhnung von Lust und Würde in Mills aufgeklärtem Hedonismus

Menschliches Glück, so lassen sich Mills Gedanken zusammenfassen, realisiert sich im Vergnügen unbehinderten naturgemäßen Tuns. Der menschlichen Natur gemäß ist geistgeprägtes Tun, das sich forschend und betrachtend, herstellend und handelnd auf die Dinge der Natur und der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt einläßt. Die Überwindung der Egozentrik, die Pflege menschlicher Bindungen, sachorientierte Beschäftigung mit Dingen, die Interesse verdienen, sind konstitutiv für gelingendes Leben. Zur Kultur des Geistes gehört Großmut, d.h. sowohl eine Bereitschaft zu selbstlosem Einsatz für andere als auch die Fähigkeit zur Freude an Dingen, die die Zusammenhänge von menschlicher Not und Bedürfnisbefriedigung übersteigen. Zur Kultur des Geistes gehört auch und vor allem Gelassenheit, im Grunde ein Habitus der Distanz zum eigenen Lebenstrieb, der erst eine ungetrübte Freude am jeweils Gegebenen und Möglichen im Bewußtsein seiner Vergänglichkeit freisetzt.

Man mag diese Ethik Hedonismus nennen. Aber es ist ein Hedonismus, der um des Vergnügens des Lebens willen anderes als die eigene Lust als um seiner selbst willen zu erstreben empfiehlt. Es ist ein Hedonismus, der weiß, daß ein freudvolles Leben am sichersten dadurch verfehlt wird, daß man sich auf den Genuß des (eigenen) Lebens konzentriert. Und es ist ein Hedonismus, dem man schwerlich absprechen kann, der Würde der menschlichen Natur gerecht zu werden.

⁴² A.a.O., dt.: S. 29.