

Teil II.

**Die Tugenden in Mills eigener
Philosophie**

Einleitung zu Teil 2

Die vier Aufgaben des zweiten Teils. Der nun folgende Teil II meiner Arbeit hat vier Aufgaben: Die erste Aufgabe ist es, zu zeigen, dass sich Mill auch in seinen anderen philosophischen Texten teilweise explizit, häufig jedoch zumindest implizit an den philosophischen Tugenden, die ich in Teil I erarbeitet habe, orientiert. Dass „Bentham“ und „Coleridge“ als Betätigungen von Mill im Bereich der Philosophie der Sozialphilosophie gelesen werden, ist sehr viel plausibler, wenn es sich dabei auch um eine Philosophie der Sozialphilosophie Mills handelt.

Da ich mit dieser Arbeit aber nicht vorwiegend für eine Auslegung zweier Texte Mills, sondern auch systematisch für die darin ausgedrückten Ideale werben will, geht es zweitens darum, zu zeigen, inwiefern die Ideale fruchtbar sind. Für diese zweite Aufgabe ist es zunächst noch nicht entscheidend, dass die Ideale als Tugenden verstanden werden: Philosophische Ideale, ganz egal, wie diese letztlich beschaffen sind, müssen dazu taugen, philosophische Ansätze danach zu beurteilen, bis zu welchem Ausmaß sie diesen Idealen gerecht werden oder nicht. Ich will also nicht nur zeigen, dass Mill sich an den in Teil I beschriebenen Idealen orientiert hat; ich will außerdem zeigen, dass sie einen fruchtbaren Bewertungsmaßstab für philosophische Ansätze darstellen, indem ich sie auf Mills Ansatz anwende. Es ist kein Widerspruch, einerseits ein Ideal für ein konstitutives Ideal zu halten und diesem andererseits trotzdem nicht immer gerecht zu werden: Dass eine philosophische Autor*in sich selbst an einer Stelle widerspricht, ist noch kein Beleg dafür, dass sie den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht als konstitutives Ideal auch ihres philosophischen Denkens betrachtet. (Siehe dazu Abschnitt 2.2.)

Die eigentliche Stärke der beiden Ideale, um die es in dieser Arbeit geht, wird aber erst in ihrer Formulierung als Tugenden deutlich. Die dritte Aufgabe dieses Teiles ist es, das nachzuweisen. Grob gesagt wird, indem die Ideale als Tugenden formuliert werden, der Fokus auf die Philosoph*in selbst gelegt; sie wird als Philosoph*in Gegenstand des Interesses. Dies steht in Kontrast dazu, zum Beispiel den philosophischen Text oder philosophische Argumente zum Gegenstand der Ideale zu machen. Für philosophische Texte oder Argumente gibt es andere Ideale; Mills sozialphilosophischen Ideale

sind jedoch Ideale für eine philosophierende Person. Dies mag als übergriffig empfunden werden. Zwei Dinge sind hier aber zu beachten: Erstens sollte in Teil 1 deutlich geworden sein, dass Mill mit Bentham und Coleridge durchaus so umgeht. Es sind nicht einfach ihre Texte philosophisch bedeutend, sondern Bentham und Coleridge haben für Mill besondere Fähigkeiten und Schwächen, Interessen und mangelndes Interesse und so weiter.¹⁰⁵ Zumindest, was Mill angeht, dürfen wir uns dazu ermutigt sehen, ihn so zu behandeln, wie er andere behandelt hat. Zweitens rückt mit den philosophischen Tugenden eine Person lediglich bezüglich der Tätigkeit des Philosophierens und nicht bezüglich all den anderen Aspekten ihrer Person in den Fokus der Aufmerksamkeit. Die Übergriffigkeit ist also eingeschränkt.

Ganz analog zur Tugendethik sind dabei die *Ergebnisse* der tugendgeleiteten Tätigkeit natürlich nicht unwichtig: die gute Philosoph*in verfasst natürlich gute philosophische Texte. Die aus Teil I aufgeschobene Aufgabe, die nun zu bearbeiten ist, ist also, zu zeigen, dass es wichtig ist zu verstehen, *inwiefern* eine Autor*in eine gute Philosoph*in war, damit wir verstehen können, was an ihrem philosophischen Text gut ist – so wie wir in der Tugendethik die Tugendhaftigkeit einer tugendhaften Handlung nur als Handlung der Tugendhaften verstehen können.¹⁰⁶)

105 In der Autobiographie legt Mill auch selbst Wert darauf, dass er (auch) seinen geistigen Entwicklungsprozess beschreibt: „It has also seemed to me that in an age of transition in opinions, there may be somewhat both of interest and of benefit in noting the successive phases of any mind which was always pressing forward, equally ready to learn and to unlearn either from its own thoughts or from those of others.“ Und natürlich ist eines der am prominentesten platzierten Beispiele dieser geistigen Entwicklung die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken während seiner psychischen Krise in Kapitel 5.

Seine geistige Entwicklung nachzuzeichnen ist eine von drei Aufgaben, die er am Anfang der Autobiographie, wo das Zitat herkommt, angibt; die anderen sind, mit der Darstellung seiner eigenen Erziehung einen Beitrag zum Feld der Erziehung zu liefern, und, andere Personen zu würdigen, die eine Rolle in seiner geistigen Entwicklung gespielt haben. Siehe Mill, *Autobiography*, S. 5.

106 Die in diesem Abschnitt hervorgehobene Strukturanalogie zwischen philosophischen und ethischen Tugenden dient nur dazu, die folgenden Erklärungen zu verdeutlichen: Mill teilt zwar mit einigen tugendethischen Ansätzen perfektionistische Züge (Siehe Piergiorgio Donatelli. „Mill’s Perfectionism“. In: *Prolegomena* 5.2 (2006), S. 149–164, z. B.) und er vertritt auch eine in Teil-

Diese dritte Aufgabe mag natürlich nicht nur für zu ambitioniert, sondern im Gegenteil für trivial und überflüssig gehalten werden: Innerhalb dessen, was im weitesten Sinne als neo-aristotelische Strömung der Gegenwartsphilosophie aufgefasst werden kann, ist es nicht nur im Praktischen, sondern auch im Theoretischen zu einer Wiederbelebung von Person-Idealen in Form dianoetischer Tugenden oder zumindest vernünftiger Fähigkeiten oder Vermögen gekommen.¹⁰⁷ Wo immer das Wort „gut“, so könnte eingewendet werden, Anwendung findet – sei es im Praktischen oder im Theoretischen – bedeute es letztlich zumindest implizit einen Bezug auf eine Wesenhaftigkeit, als deren hervorragendes Exemplar ein Exemplar *X* durch die Verwendung von „gut“ in Bezug auf sein Verhalten präsentiert wird: Ob das Wesenhafte, an dem *X* dabei gemessen wird, letztlich die Flötenspieler*in, der Mensch, das wahrnehmende Wesen oder eben die Philosoph*in sei, sei für die Grundstruktur dessen, was „gut“ bedeutet, unerheblich.

In dieser Arbeit soll die Analogie mit der Tugendethik jedoch nicht nahelegen, dass *jedes* philosophische Ideal eigentlich die Form einer Tugend hat. Dies wäre meiner Ansicht nach sogar unplausibel, ohne dass ich dafür hier argumentieren will. Was ich hier nur zeigen will, ist, dass die Ideale, die in Teil I erarbeitet werden, dazu taugen, bestimmte Werte und Schwächen eines philosophischen Ansatzes anders – adäquater – einzuordnen, wenn sie als Tugenden der Autor*in verstanden werden.

Die vierte und letzte Aufgabe ist zu zeigen, dass die Ideale wirklich Ideale sind, die es wert sind, verfolgt zu werden. Dies ist eine Aufgabe, für die letztlich nicht streng argumentiert werden kann, wie ich in Abschnitt 2.3 dargelegt hatte. Ich müsste zeigen, dass dort, wo Mill sich an den Tugenden orientiert, seine Philosophie

len beinahe aristotelische Charakterlehre (Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, Buch VI); er sagt aber natürlich, dass der moralische Wert einer Handlung einfach über ihre Konsequenzen verständlich ist und nicht dadurch, dass es die Handlung einer tugendhaften Person ist. Vgl. z. B. Mill, „Utilitarianism“, § 2.19. Dies heißt selbstverständlich nicht, dass Motive und der Charakter für Mill irrelevant wären; sie sind relevant, insofern sie zu Handlungen führen, die bestimmte Konsequenzen haben.

107 Vgl. in Bezug auf eine Analyse von Wissen in den Begriffen vernünftiger Fähigkeiten z. B. Andrea Kern. *Quellen des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

auch deshalb ein Beispiel guter Philosophie ist, *weil* er sich an den Tugenden orientiert und umgekehrt, dass seine Philosophie dort, wo er es trotz Orientierung an den Tugenden nicht schafft, diesen gerecht zu werden, seine Philosophie (zumindest unter anderem auch) deshalb defizitär ist, *weil* er den Tugenden dort nicht gerecht wird. Ich werde mich also (im Sinne der ersten und zweiten Aufgabe) bemühen, dafür zu argumentieren, dass Aspekte an Mills Philosophie, die ich für Beispiele guter beziehungsweise defizitärer Philosophie halte, auf die Tugenden zurückzuführen sind. Um zu erreichen, dass die Leser*in zustimmt, dass dies tatsächlich Beispiele guter und schlechter Philosophie sind, kann ich gemäß Abschnitt 2.3 nicht deduktiv argumentieren, ohne vorauszusetzen, was ich zeigen will.¹⁰⁸ Die Leser*in als kompetente Teilnehmer*in an der philosophischen Praxis wird, so meine Hoffnung, sehen, dass etwas Entscheidendes dieser Praxis anhand der entsprechenden Beispiele aus Mills später Philosophie durch die Anwendung der Tugenden auf diese Beispiele zum Ausdruck gebracht wird. Ich bin, um einen dieser Aspekte vorwegzunehmen, also, was die Argumentation für die Tugenden angeht, epistemologisch in einer ähnlichen Situation wie Mill bei seinem Beweis des Nützlichkeitsprinzips in Kapitel 4 von „Utilitarianism“¹⁰⁹; und ich bediene mich auch einer ähnlichen Strategie,¹¹⁰ einer Strategie, die, so meine ich, den beiden philosophischen Tugenden entspricht.

Der Aufbau des Teils. Diese vier Aufgaben werde ich in zwei Kapiteln bearbeiten: Das erste dieser Kapitel (Kapitel 5) liefert eine Interpretation von Mills Sozial- und Moralphilosophie¹¹¹, die sich stark an Elizabeth Andersons „John Stuart Mill and Experiments in Living“¹¹² orientiert und nur an wenigen Stellen von ihr abweicht. Diese Interpretation legt, neben den Stellen, an denen Mill sich

108 Streng genommen nicht einmal um zu erreichen, dass mir zugestimmt wird, dass das, was diese Aspekte zu guter beziehungsweise defizitärer Philosophie macht, Mills Orientierung an oder sein Verfehlen der Tugenden ist. Siehe Abschnitt 2.3.

109 Vgl. Mill, „Utilitarianism“, Kapitel 4.

110 Ich behandle diesen Beweis in Abschnitt 6.1.2.

111 Praktische Philosophie hat nach Mill einen individuellen und einen sozialen Aspekt. Siehe z. B. Mill, „Bentham“, S. 97.

112 Elizabeth S. Anderson. „John Stuart Mill and Experiments in Living“. In: *Ethics* 102.1 (1991), S. 4-26.

explizit auf etwas bezieht, das als Formulierung eines der Ideale aufgefasst werden muss, sehr nahe, so behaupte ich, dass es sinnvoll ist, Mills philosophisches Tun auch implizit als durch die beiden Tugenden orientiert anzusehen. Das zweite der Kapitel dieses Teil (Kapitel 6) behandelt anhand von zwei Beispielen das Scheitern von Mill gemessen an den beiden Tugenden. Auf diese Weise bin ich den beiden ersten der oben beschriebenen Aufgaben nachgekommen.

Mills *Autobiography* spielt eine entscheidende Rolle in der in Kapitel 5 vorgestellten an Anderson orientierten Interpretation eines Grundzugs der Gedanken Mills und Mill beschreibt in der *Autobiography* seinen philosophischen Lernprozess als einen persönlichen Lernprozess seiner Meinungen *und seines Charakters*^{113, 114}. Dies legt es bereits nahe, auch wenn es vielleicht noch nicht zwingend ist, die beide Ideale als Ideale für die philosophierenden Person – als Tugenden – zu verstehen. Die Art und Weise jedoch, *wie* Mill den Tugenden in Kapitel 5 nachkommt, nämlich als Lebensexperimente, macht deutlich, *dass es sich um Tugenden handeln muss*: Die Philosoph*in muss bereit sein, sich grundlegend zu ändern; sie muss gegebenenfalls bereit sein, emotionale Sensibilitäten zu entwickeln¹¹⁵, und versuchen, diesen sprachlichen Ausdruck zu verleihen. Damit wird ein Teil der dritten Aufgabe in Kapitel 5 erarbeitet.

Kann man den Idealen aus dem ersten Teil aber auch anders nachkommen als in Lebensexperimenten? Die Reichweite des Argumentes dafür, die Ideale als Tugenden zu verstehen, wäre dann zunächst eingeschränkt auf die Realisierung der Ideale als Lebensexperimente und es wäre offen, ob dies auch sonst gilt. Letztlich wird diese Frage auch davon abhängen, wie weit der Begriff des Lebensexperimentes gefasst wird. *Irgendetwas* den Lebens experi-

113 „my opinions *and my character*“ Mill, *Autobiography*, S. 145, meine Kurzsivsetzung. Es geht an der Textstelle, auf die sich diese Worte beziehen, um zwei wichtige Veränderungen in Mills Philosophie. Es geht hier also um Mills Charakter als Philosophie.

114 Einer der drei Gründe, die Mill dafür angibt, die *Autobiography* geschrieben zu haben, ist: „[T]here may be somewhat both of interest and of benefit in noting the successive phases of any mind which was always pressing forward, equally ready to learn and unlearn either from its own thoughts or from those of others.“ Ebd., S. 5. Insbesondere die „crisis in my life“, die er in Kapitel 5 behandelt, ist neben psychischer Krise nach Mill eben ein solcher philosophischer Lernprozess. Ebd., Kapitel 5.

115 In Mills Fall vor allem eine Sensibilität für Poesie. Siehe Abschnitt 5.2.2.

menten funktional Äquivalentes muss es natürlich geben; ich werde jedoch erst in der Zusammenfassung des Teils auf diese Frage nach der Reichweite des Argumentes zurückkommen und es hier dabei belassen, die Beschränktheit der Reichweite zunächst zuzugestehen.¹¹⁶

Ein zusätzlicher Vorteil daran, diese Ideale als Tugenden zu verstehen, liegt darin, dass dies eine andere und, wie ich hoffe, bessere Weise liefert, Mills philosophische Festlegungen zu verstehen: Um den Grund dafür zu ermitteln, *warum* Mill sich in Bezug auf ein philosophisches Problem *soundso* festgelegt hat, müssen wir den Komplex seiner philosophischen Ziele, Dispositionen und Fähigkeiten – seine philosophischen Tugenden – hinzuziehen; es reicht nicht festzustellen, dass er hier dies sagt, weil er an anderer Stelle jenes sagt. Dies wird insbesondere bei den Schwächen und Ambivalenzen deutlich: Für eine Denker*in, die den Anspruch hat, „equally ready to learn and unlearn either from its own thoughts or from those of others“¹¹⁷ zu sein, ist es ein schlechter Grund, hier *dies* zu sagen, weil sie an andere Stelle *jenes* gesagt hat. Die Schwächen können sehr viel sinnvoller als verfehlte Versuche, den Tugenden gerecht zu werden, betrachtet werden, denn lediglich als philosophisch unhaltbare Positionen. Auch in seinen Schwächen, zumindest in denen, die ich in Kapitel 6 behandeln werde, ist Mills Verhalten von den Tugenden geleitet. Dies ermöglicht auch ein besseres Verständnis von Mills Philosophie: Die Frage, auf welche Weise wir Mills Position verbessern müssten oder wie wir eine Ambivalenz bei ihm auflösen müssten, um ihn richtig zu verstehen, können wir unter Rückbezug auf das, was Mill beim Philosophieren wichtig war, beantworten. Die Strategie besteht darin zu zeigen, dass wir Mills Position Sinn abgewinnen können, obwohl sie, so wie er sie formuliert, unhaltbar – weil zum Beispiel inkonsistent – ist, und zwar vor dem Hintergrund von Mills Art und Weise der Orientierung an den Tugenden. Dies bedeutet, dass dieser Vorteil, von „Tugenden“ und nicht von anders strukturierten Idealen zu sprechen, erst in Kapitel 6 deutlich wird. Diesen Vorteil deutlich zu machen ist der Rest von Aufgabe 3.

116 Der systematische Grund für die Begrenztheit des Argumentes ist die begriffliche Verschiedenheit der durch die Spannung zwischen den Idealen aufgestellten philosophischen Frage und ihrer Antwort durch Lebensexperimente.

117 Mill, *Autobiography*, S. 5.

Aufgabe vier wird, wie oben angedeutet, im gesamten Teil bearbeitet.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

Ich halte Elizabeth Andersons Zugang zu Mills „reifer“ Philosophie, wie sie ihn in „John Stuart Mill and Experiments in Living“¹ darstellt, für grundsätzlich zutreffend. Der erste Abschnitt (5.1) besteht darin, diesen Zugang vorzustellen und zu diskutieren: In Unterabschnitt 5.1.1 wird dargelegt, wie Anderson Mills Krise als philosophischen Lernprozess auffasst, und in Unterabschnitt 5.1.2 wird Mills Theorie des Guten, die nach Anderson das Ergebnis dieses Lernprozesses ist, dargestellt. Ich weiche allerdings von Anderson in der Detailfrage ab, was genau die Begründung dafür ist, Benthams Theorie des Guten zu verwerfen. Ich behaupte anders als Anderson, dass diese Begründung darin liegt, dass Bentham Coleridges Tugend nicht gerecht wird. In Unterabschnitt 5.1.3 kritisiere ich entsprechend Andersons Argument.

Der zweite Abschnitt (5.2) soll beispielhaft belegen, dass Mill sich in seiner reifen Philosophie an den beiden Tugenden orientiert. Unterabschnitt 5.2.1 soll dies für seine Philosophie des guten Lebens belegen, Unterabschnitt 5.2.2 für die damit verwandte Methode des Urteils der Erfahrenen und Unterabschnitt 5.2.3 für „On Liberty“ als Werk und insbesondere für das darin vertretene *harm principle*.

Mills Methode der *experiments in living* kann auf unterschiedlichste Weise darin scheitern, „objektiv“ zu sein, wie es Benthams Tugend verlangt. Mill waren viele Weisen zu scheitern bewusst. Der dritte Abschnitt listet diese auf und diskutiert sie. Der Sinn dieses dritten Abschnittes ist zu zeigen, dass für Mill auch das Erfüllen von Benthams Tugend keine triviale Angelegenheit ist. Wir müssen uns vor dem Hintergrund, wie wir scheitern können, *bemühen* Objektivität herzustellen; aber es gibt keine Methode, die den Erfolg garantiert.

Insgesamt will ich in diesem Kapitel dafür argumentieren, dass Andersons Ansatz, Mills späte Philosophie über „*experiments in living*“ zu interpretieren, erstens sehr wichtige Gedanken von Mills später Philosophie erfasst und zweitens eine Art und Weise deut-

1 Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“.

lich macht, wie Mill den beiden philosophischen Tugenden aus Teil I gerecht wird. Außerdem wird meine Redeweise, von Tugenden zu sprechen und nicht von anders aufgefassten Idealen, plausibilisiert. Ich will aber nicht dafür argumentieren, dass *alle* Gedanken von Mill sinnvollerweise so aufgefasst werden sollten; und ich will in diesem Kapitel auch nicht dafür argumentieren, dass *experiments in living* die einzige (oder auch nur die in irgendeiner Hinsicht beste) Möglichkeit sind, den Tugenden gerecht zu werden: Aus meinen Überlegungen in diesem Kapitel *folgt nicht*, dass die Akzeptanz der beiden Tugenden uns darauf festlegt, dass Philosophie in der Reflexion von Lebensexperimenten bestehen muss. Einige Gedanken zu dieser Frage werde ich erst in Kapitel 8 anstellen, aber die Frage letztlich offen lassen.

5.1. Anderson über Mill und *Experiments in Living*

Elizabeth Anderson macht den Begriff „*experiments in living*“ im gleichnamigen Aufsatz², den sie aus „On Liberty“ entlehnt,³ zum zentralen Begriff ihrer Interpretation eines wichtigen Aspektes von Mills Philosophie. Die Grundidee ist, dass es zu den Bewährungsproben ethischer Ansätze in der Philosophie zählt, dass sie sich im *Leben* bewähren müssen. Mill selbst erklärt, „the worth of different modes of life should be proved practically“⁴. Auf diese Weise werde Mills Bekenntnis zum Empirismus Rechnung getragen. Gleichzeitig sei der Anspruch, dass die Erfahrung, um die es hier geht, im Gegensatz zum Empirismus Benthams, *nicht* auf den Versuch hinausläuft, normatives Vokabular reduktionistisch umzuinterpretieren.⁵

5.1.1. Mills philosophischer Lernprozess in seiner Krise

Für ein Verständnis des Elementes von Mills reifer, praktischer Philosophie auf das Anderson mit Mills Phrase „*experiments in living*“ hinweist, bieten ihr zufolge nicht nur „On Liberty“ und „Utilitarianism“ entscheidende Schlüssel, sondern auch die *Autobiography*,

2 Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“.

3 Vgl. Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 228 und mit der Präposition „of“ statt „in“ auf S. 160.

4 Ebd., S. 160.

5 Vgl. Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 4f.

zu deren Funktionen auch zählt, Mills eigenes Leben vor seiner ersten Krise als Versuch mit einer neuen Lebensweise⁶, die Bentham's Philosophie entspricht, hervorzuheben. Dies entspricht dem in Fußnote 114 in der Einleitung dieses Teils bereits erwähnten Zweck der *Autobiography*, vor allem wenn wir Mills Beschreibung seines Verhältnisses zu Bentham's Philosophie vor der Krise betrachten: Er behauptet, seine Erziehung sei bereits, bevor er mit 16 Jahren zum ersten Mal einen Text von Bentham in Händen hält, ein „Kurs in Benthamismus“ gewesen⁷; und so ist es laut Mill kein Wunder, dass die erste Lektüre eines Textes von Bentham Mill nach eigenen Angaben sehr beeindruckt:

The “principle of utility,” understood as Bentham understood it, and applied in the manner in which he applied it through these three volumes, fell exactly into its place as the keystone which held together the detached and fragmentary component parts of my knowledge and beliefs. It gave unity to my conceptions of things. I now had opinions; a creed, a doctrine, a philosophy; in one among the best senses of the word, a religion; the inculcation and diffusion of which could be made the principal outward purpose of a life. And I had a grand conception laid before me of changes to be effected in the condition of mankind through that doctrine.⁸

Die Textstelle belegt, was es heißt, einen ernsthaften Versuch mit einer neuen Lebensweise zu machen: Es reicht nicht, eine Position abstrakt für wahr zu halten. Die Experimentierende muss auch

6 Bruno Lemke übersetzt die zweite Stelle, an der die Phrase auftaucht, in diesen Worten. Vgl. Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 229.

7 Vgl. Mill, *Autobiography*, S. 67. Die Kapitel 1 und 2 der *Autobiography* vor dieser Textstelle belegen dies sicherlich zum Teil. Neben den Methoden und Zielen der Erziehung durch seinen Vater, die Mill dort beschreibt, belegen dies auch der enge Kontakt der Familie, insbesondere des Vaters, zu Bentham und die Bewunderung für Bentham. Allerdings gibt es auch Textstellen, die dem widersprechen: So schreibt John Stuart Mill die normalerweise mit ihm selbst assoziierte höhere Bewertung geistiger gegenüber körperlichen Freuden seinem Vater zu, der diese durch seine Bewunderung für verschiedene Aspekte jeweils der stoischen, epikureischen und kynischen Schulen der Antike erworben habe (vgl. ebd., S. 49ff); weder diese Bevorzugung geistiger Freuden noch die Wertschätzung klassischer Texte für moderne praktische Probleme passt natürlich streng genommen zu einem „Kurs in Benthamismus“.

8 Ebd., S. 69.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

emotional und affektiv dahinterstehen. Im Falle von Mill ist dies durch die Erziehung geschehen. Aber ganz allgemein ist natürlich klar, dass nach einer philosophischen Position zu *leben*, nicht nur bedeuten kann, das zu tun, was die philosophische Position zu tun verlangt, sondern auch, sich darum zu bemühen, es aus den Einstellungen heraus zu tun, aus denen die philosophische Position dies verlangt⁹ und dabei zu empfinden, was die philosophische Position zu empfinden vorgibt. Dies bietet einen ersten Hinweis darauf, dass die philosophischen Ideale zumindest in der Art und Weise, wie Mill ihnen nachkommt, auch als Ideale der Person aufgefasst werden müssen: Philosophie muss im persönlichen Leben ernst genommen werden und umgekehrt muss Philosophie sich an den entscheidenden Erfahrungen des Lebens orientieren.

Anderson hat sicherlich Recht, dass die *Autobiography* das Scheitern dieses Experimentes belegen soll.¹⁰ Mill gerät in eine Krise, die darin besteht, dass er die Freude am benthamitischen Projekt und seine Motivation verliert¹¹. Er interpretiert zum Zeitpunkt der Krise diese Krise mithilfe der benthamitischen Philosophie. Danach gibt es zwei Probleme: Der junge, stark von Bentham beeinflusste Mill bringt seinen psychologischen Hedonismus, nach dem die Erwartung von eigener Lust beziehungsweise eigenem Schmerz die einzigen Motivationsquellen sind, mit seinem hedonistischen Utilitarismus, nach welchem die eigene Lust und der eigene Schmerz moralisch nicht mehr zählen als die Lust und der Schmerz jedes anderen betroffenen Wesens, durch eine Konditionierungstheorie der Erziehung in Einklang: Die einzige Möglichkeit, wie moralisches Handeln unter diesen Voraussetzungen möglich ist, ist, dass wir so konditioniert sind, dass wir Freude bei der unparteiischen Verbreitung von Freude beziehungsweise Leid bei der Verbreitung von Leid empfinden.¹² Dadurch, aber, dass diese Verbindung eigener Motivation mit moralischem Handeln künstlich („*artificial*“) sei, erkennt

9 Dies führt zu einer Grenze des Ansatzes, auf die ich weiter unten (Abschnitt 5.3) eingehen werde und die die Freiwilligkeit solcher Experimente betrifft: Eine Person, die sich bemüht, *aus Pflicht* zu handeln, um die kantische Ethik auszuprobieren, handelt nicht *aus Pflicht*, sondern *aus philosophischer Neugierde*, so könnte eingewendet werden.

10 Vgl. Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 15–20.

11 Mill, *Autobiography*, S. 137ff.

12 Ebd., S. 143.

Mill, so meint er, durch seine Analysefähigkeit, die er auch seiner (benthamitischen) Erziehung zuschreibt, diese als kontingent. So meint Mill, dass seine Analysefähigkeit seine eigene moralische Motivation – und damit seinen Lebensinhalt – schwäche.¹³

Interessant ist, dass Mill auch bereits zum Zeitpunkt, als er sich der Bentham'schen Philosophie verpflichtet sieht, in gewisser Hinsicht personenbezogen über Philosophie denkt: Sicherlich besitzt die gute Sozialphilosoph*in Analysefähigkeit in hohem Maße. Aber, weil die gute Sozialphilosoph*in für Mill (und Bentham) auch immer eine gute Sozialreformer*in ist,¹⁴ muss sie auch eine affektive („assoziative“) Ausrichtung darauf haben, die Gesellschaft zu verbessern. Weil diese affektive Ausrichtung aber durch die Analysefähigkeit als künstlich erkannt und so geschwächt wird, muss sie bereits in der Erziehung tief verankert worden sein: In der guten Sozialphilosoph*in halten sich also wohltätige Assoziationen und Analysefähigkeit die Waage; was bei Mill schief gelaufen ist, so denkt er, ist, dass sie sich bei ihm nicht die Waage halten.¹⁵

Zum Zeitpunkt der Krise erlauben Mill diese drei Aspekte seiner benthamitischen Philosophie – die Assoziationstheorie der Erziehung kombiniert mit dem psychologischen Hedonismus einerseits und der (Hume'schen) Idee, dass Analysefähigkeit nur die Kontingenz ethischer Assoziationen zeigen könne und sie so schwäche andererseits – seine Krise zu verstehen, aber sie bieten ihm keinen Ausweg. Anderson zitiert Mill entsprechend, der im Kapitel, das seine Krise behandelt, schreibt:

13 Siehe ebd., S. 143. Zusammenfassend schreibt er: „Analytic habits may thus even strengthen the associations between causes and effects, means and ends, but tend altogether to weaken those which are, to speak familiarly, a mere matter of feeling.“ Ebd., S. 143.

14 Eine Kritik Mills an Whewell ist, dass er das Gebiet der konventionellen Moral genau so hinterlassen habe, wie er es vorgefunden habe: Vgl. Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 169.

15 Siehe das Zitat, zu dem Fußnote 16 gehört. An dieses schließt eine Metapher an, die die Hume'sche Psychologie, mithilfe der sich Mill zu diesem Zeitpunkt versteht, mehr als deutlich macht: „I was thus, as I said to myself, left stranded at the commencement of my voyage, with a well equipped ship and a rudder but no sail; without any real desire for the ends which I had been so carefully fitted to labour for: no delight in virtue or the general good, but also just as little in anything else.“ Mill, *Autobiography*, S. 143.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

All those to whom I looked up, were of opinion that the pleasures of sympathy with human beings, and the feelings which made the good of others and especially of mankind on a large scale the object of existence, were the greatest and surest source of happiness. I was well convinced of this, but to know that a feeling would make me happy if I had it, did not create the feeling. My education had failed, as I thought, to give me these feelings in sufficient strength to resist the dissolving influence of analysis, while the whole course of my intellectual cultivation had made precocious and premature analysis the inveterate habit of my mind.¹⁶

Mill hebt auf dieses Zitat folgend zwei wichtige Veränderungen seiner Meinungen und seines Charakters¹⁷ hervor. Die Wichtigkeit des Anstrebens nicht-hedonischer Werte (für die meisten Menschen);¹⁸ das Pflegen der inneren Kultur des Individuums.¹⁹ In einer späteren Krise wird er auch den psychologischen Hedonismus Benthams aufgeben.²⁰

5.1.2. Die Natur des Guten nach Mill

Auch wenn sie dies nicht explizit macht, lässt sich die Rolle, die Versuche mit neuen Lebensweisen für Mill laut Anderson haben, differenzieren: Zum einen liefern sie beispielsweise eine Interpretation dessen, was Mill mit dem Urteil der Erfahrenen im Zusammenhang mit der Qualität von Leid und Freude meint.²¹ Versuche mit neuen Lebensweisen spielen auf diese Weise eine ethische Rolle *innerhalb* von Mills Ansatz. Darauf gehe ich in Abschnitt 5.2 weiter unten ein. Für Anderson ist aber entscheidender, was als ihre „metaethische Rolle“ bezeichnet werden könnte: Nicht nur können Versuche mit

16 Mill, *Autobiography*, S. 143.

17 „my opinions and my character“, ebd., S. 145.

18 Ebd., S. 145ff.

19 „the internal culture of the individual“, ebd., S. 147ff.

20 Ebd., S. 177.

21 „Mill found a basis for distinguishing pleasures in rank, for promoting ideals of excellence as intrinsically worthy ends, and for advocating the cultivation of the sentiments rather than their repression. He claimed that evidence for the superiority of one conception of the good over another can be found in experiments in living.“ Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 14.

neuen Lebensweisen dazu dienen, innerhalb Mills ethischer Vorstellungen bestimmte Lebensweisen vor anderen bezüglich der Qualität von Freude auszuzeichnen, sondern sie können auch dazu dienen, eine Vorstellung über die Natur des Guten zurückzuweisen: Experimente mit neuen Lebensweisen²² belegen, dass Mills Vorstellung des Guten²³ Benthams Vorstellung des Guten²⁴ überlegen ist. Damit haben sie für Anderson nicht nur eine Rolle *innerhalb* von Mills Ansatz, sondern sprechen für eine Vorstellung davon, worin das Gute besteht, selbst.

Ich bezeichne diesen Punkt als „metaethisch“, weil er nach dieser Skizze Mills Vorstellung von der Natur des Guten ändert. *In welcher Hinsicht* genau sich für Mill die Natur des Guten ändert, ist eine komplexe und schwierige Frage. Manchmal – und Mill selbst legt dies im Utilitarismus natürlich nahe²⁵ – wird Mill so verstanden, dass er zu den für das Nutzenkalkül relevanten Faktoren der Freuden, die Bentham empfiehlt, einen weiteren hinzufügt. Doch sowohl Menschen, die Sympathien für ihn hegen als auch viele seiner Kritiker*innen bestreiten, dass dieses Verständnis so richtig sein kann. Die einen sagen, er leiste etwas viel Wichtigeres²⁶ und die anderen weisen darauf hin, dass eine Inkonsistenz entsteht: Entweder die Qualität von Freuden lasse sich doch auf so etwas wie ihre Intensität und Nachhaltigkeit – Kriterien, die Bentham durchaus kennt – reduzieren oder es seien entgegen Mills eigener Aussage eben nicht-hedonische Kriterien, die hinter dem unterschiedlichen qualitativen Wert der Freuden stehen.²⁷

22 Siehe ebd., S. 15–20.

23 Siehe ebd., S. 8–15.

24 Siehe ebd., S. 6–8.

25 Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 2.4

26 „The insistence on qualitative assessment means more than a mere rejection of Bentham’s famous remark about push-pin and poetry.“ F. E. L. Priestly. „Introduction“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X – Essays on Ethics, Religion, and Society*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1969, S. 78–115, S. xli. In eine ähnliche Richtung gehen zum Beispiel Fred Berger. „Mill’s Concept of Happiness“. In: *John Stuart Mill’s Social and Political Thought*. Hrsg. von G. W. Smith. Bd. 1. London und New York: Routledge, 1991, S. 117–136 und Benjamin Gibbs. „Higher and Lower Pleasure“. In: *Philosophy* 61.235 (1986), S. 31–59.

27 Vgl. z. B. George Edward Moore. *Principia Ethica*. Cambridge und andere: Cambridge University Press, 2000, § 48. Siehe Rex Martin. „A Defence of

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

Anderson selbst akzeptiert Letzteres:²⁸ Die „Qualität von Freuden“ bleibt ein irreduzibel normativer Begriff, was Anderson belegt, indem sie darauf hinweist, dass Mill Willensschwäche bezüglich der Qualität erlaubt: Wir können eine Freude als qualitativ hochwertiger bewerten, ohne dass sich dies im Sinne einer *revealed preference* zeigt.²⁹ Warum bleibt Mill dann aber offiziell ethischer Hedonist?³⁰ Eine manchmal gegebene Antwort wäre, dass Mill zu der Zeit, als er „Utilitarianism“ verfasst, anders als etwa 25 Jahre vorher, als „Coleridge“ und „Bentham“ entstanden, nun – in der Hochphase der Viktorianischen Epoche – meint, die erhoffte gesellschaftliche Veränderung, die ihm in seinen praktischen Schriften auch immer vorschwebt, eher in hedonistischen Begriffen fassen zu können.³¹ Eine andere Strategie, Mill hier verständlich zu machen, besteht darin, auf Textstellen bei Mill hinzuweisen, die zeigen, dass seine Vorstellung vom Wohlergehen sehr viel komplexer ist.

So weist Anderson zum Beispiel darauf hin, dass Mills Formulierungen, nehmen wir sie wörtlich, gar nicht ausschließen, dass etwas anderes als Leid und Freude intrinsische Werte sind: Sie setzten nur voraus, dass andere intrinsische Werte, wenn sie erfahren werden, als Freude oder Leid erfahren werden.³² Eine vielleicht verwandte Art und Weise, einen qualitativen Hedonismus (als Theorie des Wohlergehens) zu plausibilisieren, liefert Roger Crisp, indem er die Fragen „Which things make someone’s life go better for them? and [W]hat is it about these things that make them good for people?“ unterscheidet.³³ Außerdem weist Anderson auf die von mir bereits in Abschnitt 4.3.2 diskutierte Stelle aus Mills Aufsatz „Bentham“ hin, in welcher deutlich wird, dass für Mill ethische Werte keineswegs die einzigen handlungsrelevanten Werte sind.³⁴

Mill’s Qualitative Hedonism“. In: *Philosophy* 47.180 (1972), S. 140–151 für ein Argument, dass diese Alternative zurückweist.

28 Vgl. Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 10.

29 Vgl. ebd., S. 10.

30 Für die Phrase „official ethical hedonism“ vgl. ebd., S. 9.

31 Zu taktischen Überlegungen Mills in seinem Bekenntnis zu Bentham und dessen Hedonismus siehe z. B. Priestly, „Introduction“, xxxivf.

32 Vgl. Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 13.

33 Vgl. Roger Crisp. *Reasons and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2008, S. 102.

34 „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,

Alle Erklärungen haben sicher etwas für sich. Ich denke, wir können den Hauptgrund für den offiziellen ethischen Hedonismus in Mills Überzeugung sehen, dass es zum menschlichen Wohlergehen einen Zugang in der Erfahrung oder im Erleben geben muss. Diese Erklärung steht nicht in Konkurrenz zu den anderen, sondern kann als Erläuterung dienen: Mills Hedonismus besteht *zumindest* auf die Forderung, dass sich Lebensweisen, in denen menschliches Wohlergehen möglich ist, im Vergleich zu tatsächlich erfahrenen Alternativen, in denen das weniger der Fall ist, jedenfalls auch dadurch unterscheiden müssen, dass erstere Lebensweisen *normalerweise* auch als qualitativ besser erlebt werden. Der seit Moore in der Mill-Forschung eine Rolle spielende Frage, ob wir Freude oder Leid überhaupt als einheitliches Phänomen betrachten können, wäre damit ein Stück weit ausgewichen.³⁵

Ich möchte vorschlagen, dass wir Mill letztlich einfach so verstehen sollten, dass „Freude“ und „Leid“ die Wörter sind, mit denen wir die Weise, wie sich eudaimonistische Werte als Werte in unserem Erleben wiederfinden, benennen.³⁶ Das heißt weder, dass sie ein einheitliches Phänomen im Sinne eines Typs von mentalem Zustand sein müssen,³⁷ noch dass das Erleben von etwas als wertvoll

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. According to the first, we approve or disapprove; according to the second, we admire or despise; according to the third, we love, pity, or dislike. The morality of an action depends on its foreseeable consequences; its beauty, and its loveableness, or the reverse, depend on the qualities which it is evidence of. Thus, a lie is *wrong*, because its effect is to mislead, and because it tends to destroy the confidence of man in man; it is also *mean*, because it is cowardly [...].“ Mill, „Bentham“, S. 112. Andererseits scheint Mill stellenweise nahezulegen, dass *happiness* der Maßstab für alle drei Handlungsbereiche sei, wie bereits in Abschnitt 4.3.2 diskutiert. Vgl zum Beispiel Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, Buch VI, Kapitel 12.

35 Moore, *Principia Ethica*, § 48. Siehe Crisp, *Reasons and the Good*, S. 101f für eine systematische Aufbereitung dieser Frage.

36 Dies scheint auch dem Hauptunterschied zwischen Mill und Aristoteles, den Nussbaum in „Mill between Aristotle and Bentham“ hervorheben will, zu entsprechen: Siehe Martha C. Nussbaum. „Mill between Aristotle & Bentham“. In: *Daedalus* 133.2 (2004), S. 60–68, S. 66.

37 Mill scheint dies stellenweise sogar explizit abzulehnen: „Neither pains nor pleasures are homogeneous, and pain is always heterogeneous with pleasure.“ Mill, „Utilitarianism“, § 2.8.

nicht fallibel sein kann.³⁸ Dies ist vielleicht eine so schwache Bedingung, dass die Frage aufkommt, ob sie den provozierenden Titel des „Hedonismus“, den Mill für seinen Ansatz beansprucht, wirklich verdient,³⁹ aber die Bezeichnung ist weder nichtssagend, noch selbstverständlich.⁴⁰ Auch wenn ich glaube, dass in dieser schwachen Bedingung der entscheidende Grund für die hedonistische Terminologie liegt, ist es für die Zwecke meiner Arbeit nicht entscheidend, dass sich Mills Bekenntnis zum Hedonismus darin erschöpft, darauf zu bestehen, dass sich eudaimonistische Werte im Erleben über den Zeitraum eines Lebensexperimentes zeigen. Entscheidend ist lediglich, dass das, was Mill mit seinem offiziellen „Hedonismus“ meint, zumindest *auch* diese Funktion hat.

5.1.3. Wie wird Benthams Philosophie durch Mills Krisenerfahrung widerlegt?

Anderson präsentiert in ihrem Aufsatz Mills Erfahrung in der Krise mit der Theorie Benthams am Ende als strenges Argument gegen Benthams Theorie⁴¹: Zunächst zeige Mills Krise und die Art und Weise, wie Mill die Krise überwindet, dass Benthams Theorie des ethisch Guten selbst-annullierend (*self-effecating*)⁴² ist: Benthams Theorie erkläre nicht, warum Mill in die Krise gerate und – wichtiger – sie erkläre auch nicht, warum Mill seine Krise überwinde,

-
- 38 So weist zum Beispiel Crisp darauf hin, dass das Urteil der erfahrenen Richter*innen für Mill fallibel ist. Vgl. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 36f. Dass das Urteil der Richter*innen fallibel ist, ist nicht der gleiche Gedanke, wie derjenige, dass das Urteil irreduzibel normativ ist, auf den ich oben mit Anderson hingewiesen habe. Ich gehe auf diesen Unterschied in Abschnitt 5.3 ein.
- 39 Und sicherlich stimmt auch, was Benjamin Gibbs sagt: „Mill is less than perfectly rigorous in his use of terminology, and he employs a flamboyant, oratorical style which inclines him to over-state and under-qualify his case.“ Gibbs, „Higher and Lower Pleasure“, S. 32.
- 40 Die Verwendung des Wortes ist auch nicht beispiellos: Ich glaube, sie ist sehr nahe an der Verwendung, mit der Ursula Wolf Aristoteles' erste Lustbetrachtung als „hedonistisch“ bezeichnet. Siehe Ursula Wolf. *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*. 3. Aufl. Darmstadt: WBG, 2013, S. 211 und die Lustbetrachtung in Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. 5. Aufl. Übersetzung von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006, Buch VII.
- 41 Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 20–23.
- 42 Ebd., S. 20. Den Begriff übernimmt sie aus Parfit, *Reasons and Persons*, S. 23.

wenn er Dinge anstrebt, die nach Benthams Theorie nicht zu seinem Wohlergehen gehören. Damit könnte Benthams Theorie nur wahr sein, wenn Mill damit indirekt und ohne diese direkt anzustreben genau das erreicht, worin Wohlergehen nach Benthams Theorie besteht: Bloß quantitativ aufgefasste Lust und Freiheit von Schmerz. Die Theorie könnte also nur wahr sein, wenn sie uns zumindest in Fällen wie Mills empfehlen würde, einer anderen Theorie entsprechend zu handeln.⁴³

Anderson scheint jedoch Parfit zuzustimmen, dass diese Tatsache allein noch nicht zeigt, dass eine solche Theorie nicht wahr sein kann.⁴⁴ Stattdessen schlägt Anderson zwei Bedingungen vor, unter denen eine selbst-annullierende Theorie gültig sein kann: (1) Jede ethische Theorie muss handlungsleitend sein (das heißt, die selbst-annullierende Theorie muss handlungsleitend sein *und* die Theorie, nach der sie uns zu handeln vorschlägt, muss handlungsleitend sein). (2) Eine selbst-annullierende Theorie kann nur gültig sein, wenn sie plausibel macht, warum die Theorie, die wir statt ihrer im Handeln annehmen sollten, obwohl wir sie im Handeln annehmen sollten, falsch ist.⁴⁵ Diese beiden Bedingungen kann Benthams Theorie, wie Anderson zeigt, nicht erfüllen.⁴⁶

Anderson gibt zu, hier „spekulativ“ für Mill zu antworten, weil er selbst dieses Problem – die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen die Tatsache, dass Benthams Theorie selbst-annullierend ist, gegen diese Theorie spricht – nie angesprochen habe.⁴⁷ Die Spekulation erlaubt ihr jedoch ein sehr elegantes Argument zu entwickeln: ein Argument, das unter den beiden erwähnten Voraussetzungen Benthams Theorie an den eigenen Maßstäben scheitern lässt.

43 Siehe Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 16.

44 Ebd., S. 4. Wenn wir dieser Behauptung nicht zustimmten, dann wären wir nach Anderson hier bereits fertig: Eine Theorie, die uns im Handeln orientieren soll, aber scheitert, sobald wir nicht im Besitz dessen sind, auf das sich unser Handeln ausrichten soll, widerspricht ihrem eigenen Anspruch.

45 Fußnote 48 in Andersons Aufsatz macht klar, warum das wichtig ist: Ansonsten wäre ein Pluralismus, was Theorien des Guten angeht, plausibel. Da es aber nicht darum geht, Benthams Behauptung zurückzuweisen, dass Lust und Schmerz, so wie Bentham sie versteht, ethisch von Bedeutung sind, sondern darum, seine Behauptung zurückzuweisen, dass *ausschließlich* Schmerz und Lust in diesem Sinne von Bedeutung sind, ist die zweite Bedingung wichtig.

46 Siehe Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 21f.

47 Siehe ebd., S. 21f.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

Obwohl ich glaube, dass Anderson überzeugend dafür argumentiert, dass „Experimente mit neuen Lebensweisen“ eine Schlüsselphrase im Verständnis einiger Aspekte von Mills Philosophie ist und dass es eine, vielleicht die wichtigste, Funktion seiner *Autobiography* ist, ein solches Experiment darzustellen, glaube ich nicht, dass es im Sinne Mills ist, hier ein strenges Argument auszuarbeiten: Benthams Theorie scheitert, so meine ich, aus Mills Sicht nicht daran, dass sie zwei plausiblen Bedingungen an selbst-annullierende Theorien⁴⁸ nicht gerecht werden kann. Mill selbst hat zum Beispiel sehr wenig dafür getan zu klären, ob wir seine eigene Theorie als selbst-annullierend verstehen sollten: Dass ethische Theorien praktisch orientieren sollen, ist ihm zwar wichtig, wie das erste Kapitel aus „Utilitarianism“ zeigt.⁴⁹ Und dies bedeutet in der Tat unter Andersons zweiter Voraussetzung immer eine Spannung zu selbst-annullierenden Theorien.⁵⁰ Auf der anderen Seite hätte sich Mill, wenn es ihm um ein strukturiertes Argument im Sinne Andersons gegangen wäre, in bestimmten Textstellen sehr viel klarer dazu verhalten müssen, ob er seine eigene Theorie als selbst-annullierend verstanden wissen will.

Dies gilt ganz besonders für Textstellen aus dem Krisenkapitel der *Autobiography*, die Veränderungen von Mills Meinungen und Charakter weg von Benthams und hin zu seiner eigenen, besseren Philosophie zeigen sollen. Hier zumindest müssten wir einen Anhaltspunkt finden, dass entweder Mills Theorie nicht selbst-annullierend ist oder sie, falls sie selbst-annullierend ist, mit Andersons Bedingungen an selbst-annullierende Theorien zurecht kommt. Es scheint mir aber keineswegs klar, dass die Verbesserungen seines Charakters und seiner Meinungen nach Mills eigener Einschätzung in diese Richtung gehen:

48 Oder der einen Bedingung, dass eine ethische Theorie nicht gleichzeitig selbst-annullierend und handlungsleitend sein kann, aber handlungsleitend sein muss.

49 Siehe Mill, „Utilitarianism“, Kapitel 1.

50 Ich vermute, auch aufgrund der Textstellen, die ich nun besprechen werde, dass Mill sagen würde, dass die Frage, ob eine selbst-annullierende Theorie handlungsleitend sein kann, zum Teil auch eine empirische Frage ist: Bis zu einem gewissen Grade sind wir psychologisch vielleicht dazu in der Lage, zu lernen, Dinge um ihrer selbst willen anzustreben, und gleichzeitig zuzugestehen, dass das, was unser Anstreben dieser Dinge um ihrer selbst willen gut macht, Freude oder das Gefühl von Sinn u.s.w. ist.

In the first place, they led me to adopt a theory of life, very unlike that on which I had before acted, and having much in common with what at that time I certainly had never heard of, the anti-self-consciousness theory of Carlyle. I never, indeed, wavered in the conviction that happiness is the test of all rules of conduct, and the end of life. But I now thought that this end was only to be attained by not making it the direct end. Those only are happy (I thought) who have their minds fixed on some object other than their own happiness; on the happiness of others, on the improvement of mankind, even on some art or pursuit, followed not as a means, but as itself an ideal end. Aiming thus at something else, they find happiness by the way. The enjoyments of life (such was now my theory) are sufficient to make it a pleasant thing, when they are taken en passant, without being made a principal object. Once make them so, and they are immediately felt to be insufficient. They will not bear a scrutinizing examination. Ask yourself whether you are happy, and you cease to be so. The only chance is to treat, not happiness, but some end external to it, as the purpose of life. Let your self-consciousness, your scrutiny, your self-interrogation, exhaust themselves on that; and if otherwise fortunately circumstanced you will inhale happiness with the air you breathe, without dwelling on it or thinking about it, without either forestalling it in imagination, or putting it to flight by fatal questioning. This theory now became the basis of my philosophy of life. And I still hold to it as the best theory for all those who have but a moderate degree of sensibility and of capacity for enjoyment, that is, for the great majority of mankind.⁵¹

Es wird durch diese Textstelle (oder irgendetwas aus der Umgebung dieser Textstelle) überhaupt nicht klar, ob Carlyles „*anti-self-consciousness theory*“, so wie sie von Mill hier aufgefasst wird, als selbst-annullierende Theorie gemeint ist – und falls sie es ist, ob sie die Bedingungen Andersons erfüllt. (Und zumindest für diejenigen, die einen mäßigen Grad der Empfänglichkeit und Fähigkeit zur Freude haben, wird sie zum Zeitpunkt, zu dem er die Autobiographie verfasst, anscheinend von ihm immer noch vertreten.) In eine ähnliche Richtung geht auch eine Textstelle aus dem zwölf-

51 Mill, *Autobiography*, S. 145f.

ten Kapitel des sechsten Buches von *A System of Logic*, von dem Mill sagt, dass es in gewissem Sinne eine Reaktion auf die Krise ist.⁵² Ich will durch diese Textstellen keineswegs behaupten, dass Mill konsequent eine selbst-annullierende Theorie vertreten habe.⁵³ Dies würde auch nicht zu dem passen, wie ich oben vorgeschlagen habe, dass wir Mills Hedonismus verstehen sollten. (Siehe 5.1.2.) Was ich mit diesen Textstellen belegen will, ist, dass es Mill in seiner Kritik an Bentham nicht darum geht, zu zeigen, dass sich ein logischer Widerspruch ergibt, wenn Benthams Theorie, Mills Krisenerfahrung und zwei Bedingungen an selbst-annullierende Theorien in Betracht gezogen werden. Wenn er das gewollt hätte, hätte er sich viel klarer zu Carlyle positioniert.

Benthams Philosophie hat aus Mills Sicht kein formales Problem dieser Art; sondern ihr Problem ist erstens, dass sie keinen Ausdruck dafür liefern kann, was Mill in seiner Krise an seinem Leben als schlecht empfindet – Mill bemüht Gedichtzeilen von Coleridge dazu in der *Autobiography*;⁵⁴ zweitens, dass sie keinen Ausdruck dafür liefert, was Mill nach der Krise als Wert der neuen Lebensweise – er liest zum Beispiel Wordsworth – versteht. Deshalb ist Benthams Theorie eine schlechte *philosophische* Theorie des menschlichen Lebens und deshalb führt ein Leben nach dieser Theorie in die Krise. Dies ist aber, wie ich in Teil I versucht habe darzulegen, im Sinne von Coleridges Tugend ein Versagen der Bentham'schen Philosophie vor einem substantiellen Maßstab für Philosophie und nicht ein formales Versagen am eigenen Anspruch eine Theorie der *happiness* zu sein.

Diese Kritik lässt die wichtigsten Punkte von Andersons Mill-Interpretation völlig unangetastet. Vielleicht ist sie sogar nebensächlich⁵⁵: Immerhin behauptet Anderson nicht, sie rekonstruiere

52 Siehe Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 952.

53 Er ist, wie zum Beispiel Crisp bemerkt, auch kein Regelutilitarist, was eine alternative Deutung von Textstellen wie diesen ist: „In fact Mill is neither a single-level nor a self-effacing theorist; his is a *multi-level* view, of a particularly subtle kind.“ Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 109.

54 Siehe Mill, *Autobiography*, S. 139 und 145.

55 Auf der anderen Seite schreibt Anderson: „If Mill had succeeded only on a practical and not on a theoretical plane, one could have charged that he had only shown that believing his theory has instrumental value, not that it was better.“ Mit „theoretical plane“ muss – auch wenn Anderson zugibt, dass das

Mills Argument im 5. Kapitel der *Autobiography*, sondern sie liefere selbst ein Argument im Sinne von Mill („on Mills behalf“).⁵⁶ Für die Zwecke der Arbeit ist der exegetische Punkt aber von Bedeutung, weil ich natürlich dafür argumentieren will, dass Experimente mit neuen Lebensweisen die Art und Weise sind, wie Mill versucht, den beiden philosophischen Tugenden in seinem Leben und in seinem Werk gerecht zu werden. Benthams Theorie des Guten ist zurückzuweisen, weil sie schlechte Philosophie ist. Schlechte Philosophie ist sie nicht (oder nicht in erster Linie), weil sie argumentativ widerlegt werden kann, sondern weil (oder vor allem weil) sie einer der beiden philosophischen Tugenden nicht einmal in Ansätzen gerecht wird. In welcher Hinsicht Mills Lebensexperiment und seine aus diesem Experiment hervorgehende Philosophie den Tugenden gerecht wird, werde ich im nächsten Abschnitt deutlich machen.

5.2. Experimente mit neuen Lebensweisen und die beiden Tugenden

In dem folgenden Abschnitt möchte ich erläutern, inwiefern die Aspekte von Mills Philosophie, in denen Experimente mit neuen Lebensweisen eine Rolle spielen, jeweils Realisierungsversuche der Tugenden sind. Die Struktur ist hierbei natürlich jeweils ähnlich; es ist aber sinnvoll, auf die Aspekte einzeln einzugehen, weil der Wert der Tugenden sich jeweils auch daran zeigt, was mögliche Alternativen wären.

5.2.1. Die Natur des Guten

Experimente mit neuen Lebensweisen selbst sind noch keine Philosophie. Nicht jede*r, die sich vornimmt, nun anders zu leben, muss sich deshalb schon als Philosoph*in verstehen. Wie aber können

Argument, das sie bringt, ihr eigenes im Namen von Mill ist – die von mir hinterfragte Argumentation sein. Immerhin stellt sie diese Argumentation als Antwort auf das Problem vor, dass eine quantitative Hedonist*in, nachdem sich das Leben nach ihrer Theorie als nicht praktikabel erwiesen hat, immer noch sagen kann, dass ihre Perspektive die einzig valide Perspektive ist, von der aus sich bewertende Ansprüche rechtfertigen ließen. Siehe Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 20.

56 Siehe ebd., S. 21f.

Experimente mit neuen Lebensweisen Eingang in die Philosophie finden? Eine Möglichkeit, ihnen Eingang zu ermöglichen, ist die philosophische Autobiographie, die Mill wählt. Um zu verstehen, inwiefern dieser Ansatz Ausdruck der philosophischen Tugenden Mills ist, lohnt es sich, die Art Gründe, die Mill im Krisenkapitel aus der *Autobiography* gegen Benthams Philosophie angibt, mit den Gründen aus „Bentham“⁵⁷ in Bezug auf die Auseinandersetzung mit der benthamitischen Philosophie zu vergleichen. Der folgende Vergleich der jeweils unterschiedlichen Arten dieser Kritik zeigt, worum es mir geht.

Viele der inhaltlichen Punkte gegen die Philosophie Benthams werden (von der bereits angesprochenen Entschärfung der Rhetorik abgesehen, siehe Abschnitt 3.4.2) in beiden Texten angesprochen.

Allerdings überzeugt „Bentham“ nur, wenn die Leser*in bereits zugesteht, dass das, was Benthams Menschenbild etwas fehlt; und dass eine, die das behauptet, nicht nur den von Bentham kritisierten Fiktionen, die das Ziel haben, Machtverhältnisse aufrecht zu erhalten, unterliegt: Bentham selbst hat ja nach Mill gar nicht den Anspruch, unsere moralische Sprache zu analysieren und eine philosophische Theorie zu liefern, die ihrer Bedeutung gerecht wird – und Gleiches könnte sicherlich über unsere eudaimonistische Sprache gesagt werden, hätte sich Bentham dafür in gleicher Weise interessiert. Er meint, diese Aspekte unserer derzeitigen Praxis sind höchst fragwürdig und sollten nicht durch philosophische Berücksichtigung geadelt werden. Seine Philosophie, zumindest so wie Mill sie rekonstruiert, kann in dieser Hinsicht als revisionär⁵⁸ bezeichnet werden: „[H]e began *de novo*, laid his own foundations deeply and firmly, built up his own structure, and bade mankind compare the two.“⁵⁹ Die neutrale Bilanzierung von Lust und Schmerz sind nach diesem Bild eben nicht in erster Linie als Analyse unserer Begriffe von moralisch gut und schlecht gemeint, sondern als ihr Ersatz.

57 Die Unterteilung hatte ich in Kapitel 4 vorgeschlagen.

58 Für eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen des metaethischen Revisionismus in der hier gemeinten Bedeutung des Wortes siehe Christian Wendelborn. *Der metaethische Relativismus auf dem Prüfstand*. Berlin: De Gruyter, 2016, S. 264f. Benthams Revisionismus besteht mindestens in den Formen 2 und 3, die Wendelborn unterscheidet.

59 Mill, „Bentham“, S. 82.

Wenn wir Benthams Moralphilosophie (auch) als Vorschlag verstehen, unsere moralische Praxis radikal zu reformieren, dann greift das Argument, diese würde das, was unsere moralischen Begriffe für uns bedeuten, nicht erfassen, nicht.⁶⁰ Sobald wir zugestehen, dass wir unsere Praxis ändern *könnten* und zugestehen, dass es nicht gegen die Spielregeln der Philosophie ist, Änderungsvorschläge an unserer Praxis zu machen, scheinen wir auf die Weise, auf die Mill mit Bentham im zweiten Teil von „Bentham“ umgeht, Benthams ethischen Ansatz nicht mehr als falsch erweisen zu können. (Natürlich geht es darum auch nicht in „Bentham“, so wie ich den Aufsatz in Teil 1 interpretiert habe. Es geht nicht darum, einen ethischen Ansatz zurückzuweisen, sondern um die eine Hälfte von Mills Bild von guter Sozialphilosophie. Auch hier arbeitet Mill aber in einer Hinsicht empirisch: „Bentham“ und „Coleridge“ stellen sozusagen Experimente in unterschiedlichen Philosophierensweisen dar, auf die wir uns ein Stück weit einlassen müssen, um ihre Stärken und Schwächen zu erkennen.)

Gemäß Benthams Tugend müssen wir uns aber philosophisch begründet für oder gegen solche Änderungsvorschläge entscheiden. Wir müssen uns, mit anderen Worten, um eine Möglichkeit bemühen, objektive Gesichtspunkte zu finden: Die nach Benthams Tugend tugendhafte Philosoph*in betrachtet ihr philosophisches Tun nicht ausschließlich als Versuch des Ausdrucks einer bloß persönlichen philosophischen Präferenz oder eines bloß persönlichen phi-

60 In ähnlicher Weise verteidigt Peter Singer, dass er bestimmte moralische Intuitionen nicht berücksichtigt: „I have elsewhere argued against the inbuilt conservatism of this approach to ethics, an approach which is liable to take relics of our cultural history as the touchstone of morality.“ Peter Singer. „Utilitarianism and Vegetarianism“. In: *Philosophy and Public Affairs* 9.4 (1980), S. 325–337, S. 326. Er bezieht sich hier auf einen anderen seiner Aufsätze, der entsprechend Rawls' Methode des Überlegensgleichgewichts, die zunächst von solchen Intuitionen ausgeht, kritisiert. Eigentlich geht es aber in dem Aufsatz, den Singer hier von sich selbst zitiert, darum, dass Rawls Sidgwick missverstehe, indem er ihm die Methode des Überlegensgleichgewichtes als allgemeine philosophische Methode zuschreibt. Es geht nur indirekt um den „eingebauten Konservatismus“ dieser Methode, nämlich insofern Sidgwick der *common sense* Moral diese Eigenschaft zuschreibe und das Überlegensgleichgewicht *nur* dazu verwende, die Vertreter*in der *common sense* Moral vom Utilitarismus zu überzeugen, nicht aber als eigenständiges Argument für den Utilitarismus ansehe. Vgl. Peter Singer. „Sidgwick and Reflective Equilibrium“. In: *The Monist* 58.3 (1974), S. 490–517.

losophischen Temperamentes – auch wenn dies eine wichtige Rolle spielen mag.⁶¹ Als „Benthams Herausforderung“ hatte ich die Forderung bezeichnet, unsere moralische Praxis mit einer Praxis, die sehr anders ist, zu vergleichen, und eine Bewertung abzugeben, die nicht bloß Ausdruck einer subjektiven Präferenz ist. Ein solcher Versuch, eine Antwort auf Benthams Herausforderung bezüglich einer revisionären Philosophie zu finden, setzt voraus, dass wir philosophisch erfassen könnten, was es heißen würde, nach einem Vorschlag, unsere moralische Praxis radikal zu verändern, zu leben. Und das heißt, Versuche danach zu leben, müssen Eingang in die Philosophie finden können. Genau *dies* ist die Rolle, die die *Autobiography* für Mill hat.

Mein Ziel mit diesem Vergleich der Argumentationen in der Autobiographie und in „Bentham“ sollte zeigen, was nötig ist, um eine Position als besser auszuzeichnen. Praktische Versuche dessen, was es heißen könnte, nach einer solchen Position zu leben, müssen Eingang in die philosophische Auseinandersetzung mit den Positionen finden können. Nur so können wir entscheiden, ob zum Beispiel eine revisionäre Position wie Benthams besser ist.

Ich werde weiter unten (Abschnitt 5.3) systematisch etwas zur Fallibilität dieser Herangehensweise sagen. Konkret aber liegt natürlich ein Einwand in Benthams Namen nahe: Vielleicht hatte seine Philosophie einfach keine faire Chance im Leben des jungen Mill, weil wir durch die Alltagsmoral so vorgeprägt sind, dass es einfach gar nicht ohne sekundäres Leid möglich ist, die Begriffe und die mit diesen Begriffen verbundenen Emotionen der herkömmlichen Moral abzustreifen. Ich denke, die Beschreibung, die Mill von seiner frühen Erziehung gibt, erfüllt auch⁶² die Aufgabe, diesen Einwand ein Stück weit zu zerstreuen. So legt er zum Beispiel Wert darauf, dass

-
- 61 Ich spiele an auf William James. *Pragmatism and other Essays*. New York: Washington Square Press, 1963, S. 6f. Für eine Deutung der Rolle des Temperamentes bei James, die in ein paar Hinsichten dem entspricht, wie ich mit Anderson Mill im Folgenden deuten werde, die aber in einigen anderen Hinsichten, so meine ich, radikaler ist, siehe Gunnarsson, *Vernunft und Temperament. Eine Philosophie der Philosophie*. Eine Abgrenzung dazu findet in Kapitel 8 statt.
- 62 Eine andere Aufgabe gibt Mill explizit an: Er will zeigen, wie wirksam frühe Erziehung ist und unter welchen Umständen (vgl. Mill, *Autobiography*, S. 5) – und zwar im Positiven (vgl. z. B. ebd., S. 33) wie im Negativen (vgl. z. B. ebd., S. 39 oder S. 53).

sein Vater ihn von schädigenden äußeren Einflüssen bis zu einem gewissen Grade abgeschirmt habe.⁶³ In Bezug auf die potentiell fest verankerte, religiöse Alltagsmoral seiner Zeit ist aber von größerer Bedeutung, was Mill über die Abwesenheit von Religion in seiner Erziehung sagt:

I am thus one of the very few examples, in this country, of one who has, not thrown off religious belief, but never had it: I grew up in a negative state with regard to it. I looked upon the modern exactly as I did upon the ancient religion, as something which in no way concerned me. It did not seem to me more strange that English people should believe what I did not, than that the men whom I read of in Herodotus should have done so.⁶⁴

Mill musste die Begriffe der herkömmlichen, christlichen Moral und die damit verbundenen Emotionen nicht abstreifen, weil er diesen durch seine areligiöse Erziehung und seine Isolation in einem gewissen Sinne gar nicht ausgesetzt war. Es ist für diesen Punkt von Bedeutung, dass Mill der um ihn verbreiteten Religion mit der gleichen rein betrachtenden Einstellung begegnet wie der antiken Religion: Er glaubt nicht, dass ihm etwas fehlt, was religiöse Menschen haben. (Wenn es so etwas wie Religion für Mill gibt, so ist es Bentham selbst, sobald Mill zum ersten Mal in Dumonts Ausgabe liest.⁶⁵) Stattdessen wird auch das Verhalten seines Vaters⁶⁶ als eines durch antike Philosophie inspirierten Utilitaristen beschrieben.⁶⁷ Entscheidend ist, dass es hier um das *Verhalten* des Vaters geht: Mill will es nicht nur als Lippenbekenntnis erscheinen lassen,

63 Beispielsweise von den Einflüssen anderer Jugendlicher. Vgl. ebd., S. 37. Aber auch, was Erwachsene angeht, scheint Mill vor allem Kontakte zu Menschen zu haben, die Bentham goutiert haben müsste. Vgl. ebd., S. 55.

64 Vgl. ebd., S. 45.

65 Vgl. ebd., S. 69.

66 Der Textstelle, in der es um die moralischen Einflüsse, die Mill durch seine Erziehung erfährt, geht, werden folgende Worte vorausgestellt: „But though direct moral teaching does much, indirect does more; and the effect my father produced on my character did not depend solely on what he said or did with that direct object, but also, and still more, on what manner of man he was.“ Ebd., S. 49. Es geht also darum, welche moralphilosophische Richtung das *Verhalten* des Vaters bestimmt.

67 Vgl. ebd., S. 49f. Wenn auch, wie bereits in Fußnote 7 erwähnt, nicht unbedingt im Sinne der reinen Lehre Benthams.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

dass seine Erziehung, wie er im darauf folgenden Kapitel sagt, ein Kurs in Benthamismus gewesen sei.⁶⁸

Auf diese Weise legt Mill nahe, dass Benthams Philosophie eine faire Chance hatte. So gut es eben möglich ist, so will Mill es uns glauben machen, hat er nach Benthams Philosophie gelebt; mit den entsprechenden Affekten – und vor allen Dingen ohne die potentiell „ideologischen“ Affekte, die eine Erziehung nach der Alltagsmoral mit sich gebracht hätte. Philosophieren in dieser Hinsicht bedeutet nicht nur, kognitiv einer Theorie zuzustimmen, sondern sich auch affektiv für die entsprechende Theorie bereit zu machen – und Mill war durch seine Erziehung auf diese Weise vorbereitet. Wäre er es nicht gewesen, hätte es für den Anspruch des Versuches auf noch so bescheidene Verallgemeinerbarkeit schlecht ausgesehen. In diesem Sinne ist auch Benthams Tugend eine Tugend – zumindest in Mills Art und Weise, sie zu realisieren. Nicht nur Coleridges Tugend, sondern auch Benthams Tugend setzt voraus, dass wir uns emotional sensibilisieren oder eben desensibilisieren und wir können erfolgreich darin sein oder nicht. (Dies mag als Ergänzung zur Bemerkung aus Abschnitt 4.3.1 verstanden werden, dass wir die „Wissenschaftlichkeit“, die mit Benthams Tugend einhergeht, nicht im Sinne einer Naturwissenschaft oder Ähnlichem auslegen sollten.) Dadurch, dass Mill keine emotionale Bindung an das Christentum hat, kann er Folgendes nahelegen: Die Tatsache, dass Benthams Theorie mit Mills Krise nicht umgehen kann, ist dieser Theorie selbst geschuldet und nicht der Tatsache, dass das Experiment durch verfälschende Einflüsse verpuscht war – so bemüht sich Mill es zumindest darzustellen.

Es gibt natürlich andere gewichtige und allgemeinere Zweifel an der Gültigkeit solcher Experimente, die damit nicht aus der Welt geschafft sind. (Siehe Abschnitt 5.3.) Ich erwähne diese Punkte nur hier bereits, um zu zeigen, dass Mill das Bemühen um ein nicht bloß subjektives Kriterium zur Entscheidung für oder gegen Benthams Vorschlag einer Neugestaltung unserer moralischen Sprache sehr ernst nimmt: Eine Abneigung gegen Benthams Philosophie stammt bei Mill jedenfalls nicht aus seiner Kindheit oder Jugend.

Wie aber sieht es mit Coleridges Tugend aus? Das Kriterium für das Ausüben der Tugend wäre, dass es Mill gelingt, einen sprachli-

68 Vgl. Mill, *Autobiography*, S. 67.

chen Ausdruck zu finden, der dem angemessen ist, was an der Art und Weise, nach Benthams Philosophie zu leben schlecht ist, und dem, was an Mills veränderter Art und Weise, nach der Krise zu leben, gut ist. Das heißt eine Art des Ausdrucks, die Mill und die eine Person, die wie Mill auf die jeweilige Weise gelebt hat, als angemessenen Ausdruck ihrer Erfahrungen beschreiben würde. Wie gut ihm das letztlich in diesem speziellen Fall mit der Beschreibung seiner Krise gelingt, will ich nicht entscheiden: Ich müsste lange Passagen aus der *Autobiography* zitieren und diskutieren, ob sie adäquate sprachliche Ausdrücke für die entsprechenden Erfahrungen sind. In Abschnitt 6.2 werde ich ein paar grundsätzliche Punkte zu Mills diesbezüglichen Versuchen machen.

Wichtig ist aber, dass sein Philosophieren *als ein Versuch* gesehen werden kann, genau dies zu tun: Er spricht zum Beispiel nicht rein klinisch über seine Krise, sondern bemüht sich, diese zu Erfahrungen in Beziehung zu setzen, von denen er meint, dass seine Leser*innen sie kennen: „I was in a dull state of nerves, such as everybody is occasionally liable to [...].“⁶⁹ Er benutzt Gedichte (von Coleridge), um seine Krise zu beschreiben,⁷⁰ und spielt auf Gedichte von Wordsworth an, um ein Beispiel davon zu geben, was ihm danach etwas bedeutet. Er beschreibt emotionale Episoden – von Suizidgedanken⁷¹ bis zur Rührung zu Tränen, beispielsweise bei der Lektüre von Jean Francois Marmontels Memoiren.⁷²

Was die Zwecke dieser Arbeit angeht, ist vielleicht am wichtigsten: Er bemüht sich deutlich zu machen, inwiefern seine nun veränderte Philosophie mit den Erfahrungen der Krise (und späterer Krisen) umgeht: die bereits angesprochene Rolle nicht-hedonischer Werte,⁷³ die Wichtigkeit eines breiteren Bildungsbegriffs,⁷⁴ die Zurückweisung des psychologischen Hedonismus Benthams⁷⁵ und neue Einflüsse anderer philosophischer Richtungen, für die er sich öffnet.⁷⁶ Ob dies für uns überzeugend ist, hängt natürlich davon ab, ob Mills philosophische Gedanken wirklich das treffen, was uns im Le-

69 Ebd., S. 137.

70 S. 139 und S. 145

71 Siehe Mill, *Autobiography*, S. 145.

72 Siehe ebd., S. 145.

73 Siehe z. B. ebd., S. 145–147.

74 Siehe z. B. ebd., S. 147–149.

75 Siehe z. B. ebd., S. 177.

76 Siehe z. B. ebd., S. 159ff.

ben beziehungsweise in Lebensversuchen daran wichtig ist: Ist Mills Theorie vom Wohlergehen wirklich überzeugend? Ist sein perfektionistischer Bildungsbegriff sinnvoll? Entgeht Mills Modifikation der Lehre der Notwendigkeit wirklich dem, was uns am Determinismus bedrückt? Dies sind nicht der Hauptgegenstand dieser Arbeit.

Was aber, denke ich, nicht bestritten werden kann – und was den Hauptgegenstand dieser Arbeit betrifft – ist, dass Mill sich *bemüht*, das, was Personen, die nach den entsprechenden philosophischen Gedanken zu leben versuchen, erfahren, philosophisch so zum Ausdruck zu bringen, dass es eine „faithful interpretation of their experience“ ist.⁷⁷

5.2.2. Das Urteil der Erfahrenen

Neben verschiedenen Leiderfahrungen bringt Mill die Bedeutung, die Literatur und besonders Poesie für ihn haben, auf den Punkt. Der Wert, den Literatur und Poesie für ihn haben, ist genauso wenig von der gleichen Art (Mill spricht von „*kinds of pleasure*“⁷⁸) wie der Wert körperlichen Wohlbefindens, wie das Leid, das er in der Depression erlebt, von der Art körperlichen Schmerzes ist. Dies führt Mill zur Einführung seines pluralistischen Hedonismus.⁷⁹ Ich hatte vorgeschlagen, dass wir das Bekenntnis zum Hedonismus zumindest so verstehen sollten, dass Mill daran festhält, dass der Wert eudaimonistischer Werte einer Person, die auf entsprechende Weise

77 Vgl. Mill, „Coleridge“, S. 119.

78 Mill, „Utilitarianism“, § 2.4.

79 Ebd., § 2.2–9. Mill geht in diesen Abschnitten so weit, eine relativ starke Form der Inkommensurabilität der Freuden und Formen des Leidens zu behaupten: Er meint zum Beispiel unabhängig von der Quantität (vor allem Intensität und Dauerhaftigkeit) gebe es Formen des Leidens, die wir nicht in Kauf nehmen würden, egal wie intensiv und dauerhaft das Leid ist, dass wir dafür in Kauf nehmen müssen – und analog bei Freuden. Dies ist für viele der Beispiele unplausibel. Elizabeth Anderson meint, wir müssten Mill hier schwächer verstehen. (Siehe Anderson, „John Stuart Mill and Experiments in Living“, S. 9.) Systematisch diskutiert beispielsweise James Griffin die Plausibilität verschiedener Formen von Inkommensurabilität, insbesondere vor dem Hintergrund einer pluralistischen Auffassung von Wohlergehen. Siehe James Griffin. *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: OUP, 1986, Kapitel V.

lebt⁸⁰, erlebbar sein muss. Obwohl aber Literatur und Poesie diese Bedeutung für ihn haben, ist Mill nicht der Meinung, dass er besonders rezeptiv für diese Art der Freuden ist. Er hält sich für eine unpoetische Natur und sagt über Wordsworth, der ihm viel bedeutet, entsprechend: „Compared with the greatest poets, he may be said to be the poet of unpoetical natures, possessed of quiet and contemplative tastes. But unpoetical natures are precisely those which require poetic cultivation.“⁸¹ Ebenso meint Mill, dass er zur Zeit seiner Depression für die Freuden der Musik nicht empfänglich gewesen sei.⁸²

Nicht alle Menschen sind zu allen Zeiten ihres Lebens in der Lage, die Erfahrungen zu machen, die den Witz der entsprechenden Lebensweisen ausmachen. Gleiches gilt natürlich für Formen des Leides. Über Bentham schreibt Mill diesbezüglich:

He had neither internal experience nor external; the quiet, even tenor of his life, and his healthiness of mind, conspired to exclude him from both. He never knew prosperity and adversity, passion nor satiety: he never had even the experiences which sickness gives; he lived from childhood to the age of eighty-five in boyish health. He knew no dejection, no heaviness of heart. He never felt life a sore and a weary burthen. He was a boy to the last.⁸³

Dies gilt auch allgemein. Nicht nur Mill und Bentham sind für bestimmte Formen des Leides und der Freude unsensibel, keine philosophierende Person kann die relevanten Erfahrungen jeder Art und Weise zu leben machen: „No one inquirer is all this; every inquirer is either young or old, rich or poor, sickly or healthy, married or unmarried, meditative or active, a poet or a logician, an ancient or a modern, a man or a woman [...]“⁸⁴ Es scheint daher, dass wir uns

80 Es geht Mill auch in „Utilitarianism“ klar um Lebensweisen: Das Urteil der Erfahrenen wird in Bezug auf „Lebensweisen“ („*manners of existence*“) im Utilitarismus eingeführt (John Stuart Mill. *Utilitarianism/Der Utilitarismus*. Stuttgart: Reclam, 2006, S. 29) – und wäre, bezöge es sich auf einzelne Handlungen oder gar Freuden, aufgrund der Tatsache, dass wir dann niemals niedrige Freuden wählen sollten, auch nicht plausibel.

81 Mill, *Autobiography*, S. 153.

82 Ebd., S. 147ff.

83 Mill, „Bentham“, S. 92.

84 Vgl. ebd., S. 90.

wieder zwischen den Tugenden entscheiden müssten: Die erste Möglichkeit ist, dass wir auf Objektivität setzen und uns beschränken auf die Erfahrungen, die wirklich alle Menschen unabhängig von ihren Lebenssituationen und dem Grad und der Weise der Kultivierung ihrer Fähigkeiten teilen können. Die zweite Möglichkeit ist, dass wir die Wichtigkeit, die höhere Freuden für uns haben, betonen, aber zugeben müssen, dass diese an unsere eigene kontingente Art und Weise zu leben gekoppelt sind.

Um trotzdem beiden Tugenden gerecht zu werden, bemüht Mill sich nicht nur selbst rezeptiver für zum Beispiel die ästhetischen Werte der Poesie zu werden; er öffnet auch seine Philosophie entsprechend an entscheidenden Stellen für die Erfahrungen anderer. Menschen, die Erfahrungen mit alternativen Lebensweisen gemacht haben, sind diejenigen, die Mill als erfahrene Richter*innen bezeichnet.⁸⁵ Das Bild alter weißer Männer, das uns möglicherweise in den Sinn kommt, die uns ihre Meinung aufdrängen wollen, dass bei Whiskey und Zigarren geschäftliche Beziehungen in Hinterzim-

85 Natürlich nimmt Mill in Bezug auf höhere Freuden eine Antwort vorweg, für die er vielleicht selbst kein erfahrener Richter gewesen ist: „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.“ Mill, „Utilitarianism“, § 2.6. Zum Beispiel Herlinde Pauer-Studer sieht Mill hier die „konventionellen Wertvorstellungen seiner Zeit“ übernehmend, insbesondere orientiere er sich „an den Idealen des Bildungsbürgertums“. Siehe Herlinde Pauer-Studer. *Einführung in die Ethik*. 2. Aufl. Wien: Facultas, 2010, S. 63. Auch abgesehen davon ergeben sich Probleme: Mill sagt zum Beispiel nichts dazu, ob bei Leid einfaches körperliches Leid allen Formen des Leidens, die höhere Fähigkeiten voraussetzen, immer vorzuziehen ist. (Vgl. z. B. Gibbs, „Higher and Lower Pleasure“, S. 46.) Außerdem ergibt sich natürlich auch für Mill ein Problem, dass bereits Bentham hatte: Ist zum Beispiel Schadenfreude, weil sie höhere Fähigkeiten involviert als die Freude an einer warmen Badewanne, wirklich vorzuziehen? Vgl. z. B. ebd., S. 46. Benjamin Gibbs meint: „Mill does not point out, as perhaps he should, that pleasures which engage the higher faculties are not necessarily high in value or importance.“ Vgl. z. B. ebd., S. 46. Er hat sicherlich Recht: Es geht Mill nicht darum, grundsätzlich den Vorzug von Freuden, die höhere Fähigkeiten betreffen, zu belegen, sondern darum, eine pluralistische (im oben angedeuteten Sinne hedonistische) Theorie des Wohlergehens zu formulieren. Siehe auch Martin, „A Defence of Mill’s Qualitative Hedonism“, S. 145. Wie auch bei der Behauptung starker Inkommensurabilität, (siehe Fußnote 79) sollten wir Mills Rhetorik hier, denke ich, abschwächen.

mern zu pflegen eine qualitativ besonders hochwertige Freude sei, und die mit diesem Einwand verbundene Assoziation des (patriarchalen) Paternalismus sind also falsch. Wenn überhaupt kommen sie *weniger* als andere als erfahrene Richter*innen in Betracht: Es sind ja gerade „neue und originelle“⁸⁶ Lebensweisen, die nötig sind, damit ich wirklich andere Erfahrungen machen kann. Wer bloß der Konvention folgt, kann solche Erfahrungen nicht machen.

An der Freude, die mit Whiskey und Zigarren in Hinterzimmern verbunden ist, ist noch etwas anderes verzerrend. Der Begriff der *higher pleasure* scheint etwas Optionales, ja im Angesicht des gravierenden Gewichts, die ethische Fragen für uns haben, beinahe etwas Opulentes zu haben. Wenn wir uns aber ansehen, welche Erfahrungen es spezifisch sind, von denen Mill Bentham zum Beispiel im obigen Zitat vorwirft, für sie blind zu sein, sehen wir, dass dies nicht vorwiegend Freuden, sondern vor allem Leiderfahrungen sind. Leid kommt ebenso wie Freude in verschiedenen Qualitäten⁸⁷ und wir können auch Mills Bemerkung über Würde, die im gleichen Abschnitt wie der Hinweis auf verschiedene Qualitäten von Leid kommt, so verstehen, dass eine Verletzung in der Würde, eine der schlimmsten, d.h. von denen, die sie erfahren haben, als am schlimmsten bewerteten, Formen des Leides mit sich bringt. Auch in der Antwort auf den Einwand, dass Glück für Menschen gar nicht erreichbar sei, betont Mill die Wichtigkeit des Leides.⁸⁸ Dass eine neue und originelle Lebensweise als besser erlebt wird als eine andere, kann also auch einfach heißen, dass sie für diejenige, die sie lebt, weniger Leid oder weniger schlimmes Leid bedeutet.

5.2.3. Das Freiheitsprinzip

„On Liberty“, besonders das dritte Kapitel, hilft, ein Missverständnis der acht Absätze, in denen Mill in „Utilitarianism“ das Urteil der Richter*innen einführt, auszuräumen. Lesen wir Absatz 5 als

86 Siehe John Stuart Mill. „On Liberty“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII – Essays on Politics and Society Part I*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1977, S. 213–310, S. 281.

87 „A being of higher faculties requires more to make him happy, is capable probably of more acute suffering, and is certainly accessible to it at more points [...].“ Vgl. Mill, *Utilitarianism/Der Utilitarismus*, S. 31.

88 Vgl. ebd., S. 38ff.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

Definition der Bedeutung von „Qualität“ in Bezug auf Freuden, könnten wir auf die Idee kommen, Mill meine, wir sollten ein Leben vorziehen, dass eine Mehrheit der Erfahrenen als besser erlebt, auch wenn wir selbst das nicht so erleben.⁸⁹ Dies wäre natürlich sehr unplausibel.⁹⁰ Zum Glück macht Mill aber in „On Liberty“ klar, dass die Frage, wie weitreichend das Urteil der Erfahrenen ist, selbst eine empirische Frage ist.

The traditions and customs of other people are, to a certain extent, evidence of what their experience has taught *them*; presumptive evidence, and as such, have a claim to his [a human being, jt] deference: but, in the first place, their experience may be too narrow; or they may not have interpreted it rightly. Secondly, their interpretation of experience may be correct, but unsuitable to him. Customs are made for customary circumstances, and customary characters; and his circumstances or his character may be uncustomary. Thirdly [...] to conform to custom, merely *as* custom, does not educate or develop in him any of the qualities which are the distinctive endowment of a human being.⁹¹

Der zweite Punkt, den Mill hier macht, ist der entscheidende. Der erste Punkt, würde in die Sprache von „Utilitarianism“ zurücküber-

89 „If I am asked, what I mean by difference of quality [...], there is but one possible answer. Of two pleasures, if there be one to which all *or almost all* who have experience of both give a decided preference [...], that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure [...], we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality.“ Mill, „Utilitarianism“, § 2.5, meine Hervorhebung.

90 Es kann hier, anders als Mills Formulierung (siehe Fußnote 89) nahelegt, nicht wirklich um die *Bedeutung* von „Qualität“ gehen. Vgl. z. B. Gibbs, „Higher and Lower Pleasure“, S. 47 und Martin, „A Defence of Mill’s Qualitative Hedonism“, S. 142. Dies wäre auch durch den von Mill selbst vorgenommenen Vergleich der Qualität mit der Intensität, die ebenso durch die Erfahrenen erfolgt, unplausibel. Intensität von Freuden bedeutet nicht, bei gleicher Qualität und Dauer vorgezogen zu werden. Das Urteil der Richter ist sicher evidentiell gemeint. Vgl. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 36. (Für eine Gegenposition siehe Ernest Sosa. „Mill’s Utilitarianism“. In: *Mill’s Utilitarianism Text and Criticism*. Hrsg. von James M. Smith und Ernest Sosa. Wadsworth Pub. Co, 1969.)

91 Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 164ff.

setzt einfach bedeuten, dass die betreffenden Personen nicht wirklich kompetente Richter*innen sind. Der zweite Punkt legt aber nahe, dass, selbst wenn sie dies sind, die Reichweite ihres Urteils nicht unbedingt jede Person abdeckt. Das Urteil von Personen mit der entsprechenden Erfahrung ist Evidenz, aber nicht zwingende Evidenz; es muss sich auch im Leben des Individuums bewähren und dies ist eine Frage der Erfahrung.

Eine pluralistische Gesellschaft ist aber nicht nur die Voraussetzung dafür, die Reichweite und Grenzen von Ansätzen zum Wohlergehen ausloten zu können (Benthams Tugend). Sie ist auch deshalb wichtig, weil die Freude oder das Leid, das mit einer Lebensweise verbunden ist, nicht mehr als solches wahrgenommen werden kann, wenn keine alternativen Lebensweisen verfügbar sind. Wir gewöhnen uns, so Mill, in diesem Fall einfach an das, was durch die Konvention vorgeschrieben wird, und die Lebensweise wird mechanisch.⁹² Dieser Punkt aus dem dritten Kapitel von „On Liberty“ erinnert natürlich an den gleichen Punkt über Meinungen im zweiten Kapitel, wo Mill meint, eine Meinung, der nicht gelegentlich widersprochen wird, würde zum toten Dogma und letztlich irgendwann bedeutungslos.⁹³ Dies zeigt, dass es Mill nicht bloß um Benthams Tugend geht, sondern auch um Coleridges. Beide Tugenden sind für Mill hier verbunden: Mill meint, „Meinungen“ verlieren für uns ihre Bedeutung, und in Bezug auf soziale Praktiken verlieren wir das, was diese Praktiken wertvoll macht, aus den Augen, wenn sie unherausgefordert einfach wiederholt werden.

92 Vgl. ebd., S. 182ff. Man kann Mill mit Recht vorwerfen, dass er nicht genügend beachtet, dass die Form des Liberalismus, die er vertritt, selbst eine dominante Lebensweise ist. Vgl. z. B. Alasdair MacIntyre. *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 55.

93 Vgl. Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 151 für die Zusammenfassung dieses Gedankens. Die Argumentation mag auf den ersten Blick so verstanden werden, als ob Mill eine frühe Version einer verifikationistischen Bedeutungstheorie vertreten würde: Um die Bedeutung einer Meinung zu erfassen, so scheint Mill sagen zu wollen, müssen wir verstehen, was es heißen würde, wenn die Meinung wahr wäre oder falsch wäre – und dafür müssen alternative Meinungen existieren. Dass Meinungen, denen nicht widersprochen wird, zu leeren Dogmen werden, ist für Mill aber keineswegs bloß eine analytische Wahrheit; es scheint auch eine psychologische Wahrheit zu sein. Auch diese zeigt sich letztlich in der Erfahrung.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

In diesem Sinne sind beide Tugenden Gegenstand von „On Liberty“. Inwiefern verkörpert Mill aber selbst die Tugenden, wenn er „On Liberty“ schreibt? Inwiefern ist „On Liberty“ selbst eine Ausübung der philosophischen Tugenden? Dafür ist es nötig, nicht nur, was Mill sagt, in Betracht zu ziehen, sondern auch seine Absichten⁹⁴ zu berücksichtigen.

Dies tut Robert Haraldsson.⁹⁵ Zunächst stellt Haraldsson fest, dass es Mill um das, was manchmal das „harm-principle“ genannt wird, geht: Wir dürfen laut diesem Prinzip nur in die Lebensführung anderer Personen eingreifen, um Schaden für andere Menschen abzuwenden. Dieses Prinzip möglichst präzise zu fassen und möglichst genau auszuarbeiten, unter welchen Umständen in die Freiheit anderer Personen eingegriffen werden darf, ist aber nach Haraldsson nicht die Absicht Mills. Dementsprechend dürfte es auch nach der Lektüre von „On Liberty“ viele Fälle geben, in denen Mills Leser*innen nicht klar ist, ob ein Einfluss einer bestimmten Lebensweise auf eine andere Person als relevanter Schaden aufgefasst werden sollte.⁹⁶ Zweitens beansprucht Mill, wie Haraldsson klarstellt, weder, dass das Schadensprinzip oder seine Formulierung desselben originell sind, noch meint er, dass viele ihm widersprechen werden.⁹⁷

Beides ist auch nicht Mills Hauptinteresse, wie Haraldsson zeigt. Stattdessen befürchtet Mill laut Haraldsson, dass die Forderung nach individueller Freiheit selbst zum „toten Dogma“ verkomme: Nicht, dass zu wenige Menschen Mills „very simple principle“ zustimmen, ist nach Haraldsson das Problem, sondern dass sie gleichgültig gegenüber seinem Inhalt geworden sind⁹⁸:

94 Und streng genommen auch seine Fähigkeiten.

95 Róbert H. Haraldsson. „‘This all but universal illusion ...’ – Remarks on the question: Why did Mill write *On Liberty*?“ In: *Sats - Nordic Journal of Philosophy* 5.1 (2004), S. 83–109.

96 Vgl. David Brink. „Mill’s Moral and Political Philosophy“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hrsg. von Edward N. Zalta. Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016, Abschnitt 3.6.

97 Siehe Haraldsson, „‘This all but universal illusion ...’ – Remarks on the question: Why did Mill write *On Liberty*?“, S. 109. Vgl. z. B. Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 20, S. 42.

98 ebd., S. 160. Dass er das Prinzip auch als „truism“ (S. 42) bezeichnet, bedeutet für Mill eben, dass es beinahe bedeutungslos geworden ist. Siehe Fußnote 93.

5.2. Lebensexperimente und die beiden Tugenden

Accordingly, we cannot say that Mill's goal is to get his contemporaries to agree with his principle of freedom. For one thing, they might do so already, but more importantly the agreement *per se* is worthless. [...] Thus a dull and torpid assent to a doctrine – even a fine doctrine for that matter, like Mill's principle of freedom – is not only worthless but can be extremely dangerous. It becomes a creed which may petrify the mind against all other influences addressed to the higher parts of our nature.⁹⁹

Stattdessen gehe es Mill darum, zu zeigen, was es heißen würde, sich das Prinzip zu Herzen zu nehmen.¹⁰⁰ Mill behandelt den Liberalismus tatsächlich in einer sehr ähnlichen Weise wie diejenige, für die er Coleridge erstens in Bezug auf das (nach Mill zu diesem Zeitpunkt leblose und dogmatische¹⁰¹) Christentum und zweitens in Bezug auf die (ebenfalls leblose und dogmatische) englische Staatskirche gelobt hatte: Das, worum es einer ernsthaft Gläubigen geht, auf den Punkt zu bringen.¹⁰²

In der Sprache dieser Arbeit formuliert, bedeutet dies: In diesem Sinne verfolgt Mill in Bezug auf das Freiheitsprinzip klar Coleridges Tugend. Den Witz des Freiheitsprinzips, das, worum es einer, die diese Freiheiten kompetent ausnutzt, dabei geht, will Mill seinen Leser*innen nahebringen werden.

Mill bemüht sich auch um Benthams Tugend. Einige der Textstellen, in denen er das tut, gehören zu den problematischsten Textstellen bei Mill: Um Objektivität herzustellen verfährt Mill auch hier, indem er den Vergleich herstellt. Da die Freiheit, um die es Mill geht, aber auch eine Frage des Zusammenlebens ist, muss er dafür über Gruppen von Menschen sprechen, die seiner Meinung nach an den schlechten Folgen davon leiden, das Freiheitsprinzip nicht zu beachten. Dies mag bei den Calvinisten¹⁰³ weniger schlimm sein; aber

99 Haraldsson, „This all but universal illusion ...! – Remarks on the question: Why did Mill write *On Liberty*?“, S. 91f.

100 Ebd., S. 92–94.

101 Mill hatte dies schon in „Coleridge“ behauptet. Siehe Mill, „Coleridge“, S. 145. In „On Liberty“ wiederholt er dies. Siehe Mill, „On Liberty“, S. 248f, wo das Christentum der Mehrheit der Gläubigen als Paradigma für eine leblose Überzeugung behandelt wird.

102 Mein Kapitel 3. Vgl. z. B. Mill, „Coleridge“, S. 150.

103 Vgl. Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 175ff.

wenn Mill zum Beispiel über China schreibt, verbreitet er letztlich kolonialistische Vorurteile.¹⁰⁴

5.3. Fünf Fehleranfälligkeiten von Mills Vorgehen

Diese Verschränkung von dem, was der eudaimonistische Wert der Freiheit genannt werden könnte, der Mill wichtig ist – gesellschaftliche Freiheit ist die Voraussetzung dafür, Aussagen über das eigene Gedeihen machen zu können –, mit einer Dimension von Freiheit, die individualistisch nicht wirklich gut fassbar ist, zeigt bereits eines der Probleme von Lebensexperimenten als philosophischer Methode an. Dieser Spannung begegnet Mill mit der Zweiteilung des Kapitels:

Having said that Individuality is the same thing with development, and that it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings, I might here close the argument: for what more or better can be said of any condition of human affairs, than that it brings human beings themselves nearer to the best thing they can be?¹⁰⁵

Es folgt darauf der zweite Teil, der belegen soll, dass Freiheit nicht nur die Bedingung für jede*n Einzelne*n ist, ein gutes Leben zu führen, sondern, dass das Gewähren von Freiheit anderen gegenüber auch über die Tatsache, dass dann einzelnen Menschen und mitunter auch *mir* diese Freiheiten und damit die Möglichkeit auf menschliches Gedeihen eröffnet werden, *hinaus* wichtig ist. Dies führt Mill in Begriffen des Nutzens („some use“¹⁰⁶) aus; und es ist weniger plausibel, dass der Wert der Freiheit so richtig erfasst wird – und damit steht auch in Frage, ob Lebensexperimente so einfach auf nicht-individuelle Fragen übertragen werden kann. Diesen Punkt und, was ich für Mills (unbefriedigende) Lösung davon halte, werde ich im nächsten Kapitel diskutieren. In diesem Kapitel bleibe ich bei der Frage des Wohlergehens.

Es gibt aber Zweifel an der Zuverlässigkeit von Lebensexperimenten selbst bezüglich eudaimonistischen Fragen. Diese will ich

104 Vgl. Mill, *On Liberty/Über die Freiheit*, S. 205ff.

105 Ebd., S. 180.

106 Ebd., S. 182.

im Folgenden explizit diskutieren – zum Teil hatte ich sie bereits implizit auf den vergangenen Abschnitten angedeutet. Obwohl diese Zweifel, so meine ich, in allen Fällen wichtige Probleme betreffen, glaube ich, dass sie letztlich keine entscheidende Argumente gegen *experiments in living* sind.

Die Universalität der Ergebnisse: Wie in Abschnitt 5.2.3 bereits argumentiert, meint Mill nicht, dass die Aussage, dass eine Mehrheit der Menschen, die auf zwei verschiedene Weisen gelebt haben, eine dieser Lebensweisen entschieden bevorzugt, gleichbedeutend ist mit der Aussage, dass diese Lebensweise *besser* ist. Es ist lediglich letztlich¹⁰⁷ die einzige *Evidenz* dafür, dass diese Lebensweise besser ist. Es könnte, wie die ebenfalls in Abschnitt 5.2.3 zitierte Textstelle belegt, auch immer sein, dass ich in entscheidender Hinsicht *anders* bin, als die Personen, deren Bewertungen ihrer Erlebnisse mit verschiedenen Arten und Weisen zu leben mir zugänglich sind – und dass ich, wenn ich beide Arten und Weisen zu leben ausprobieren würde, der anderen Lebensweise den entschiedenen Vorzug geben würde. Ich hatte oben geschrieben, dass die Reichweite der Ergebnisse solcher Lebensexperimente, oder die Frage, ob diese gar universell sind, für Mill selbst eine Frage der Erfahrung ist: Es kann sein, dass eine Art und Weise zu leben für Dich gut, für mich aber schlecht ist. Dies mag als zu großes Zugeständnis an den Subjektivismus empfunden werden – ein zu großes vielleicht vor dem Hintergrund von Benthams Tugend. Allerdings sind „subjektiv“ und „objektiv“ notorisch mehrdeutige Begriffe. Für die Fälle dieser Fragestellung ist es sinnvoll „objektiv“ von „universell“ zu unterscheiden: Wenn „subjektiv“ in etwa heißt, dass es keinen Unterschied gibt zwischen meiner Einschätzung einer Lebensweise als gut für mich und der Frage, ob sie *wirklich* gut für mich ist, dann gibt es keinen Grund, warum die Tatsache, dass eine Lebensweise nicht universell besser als eine andere ist, bedeuten sollte, dass sie nicht trotzdem objektiv besser für mich sein kann: Bevor ich wirklich auf zwei verschiedene Weisen gelebt habe, mag ich einfach falsch in meiner Einschätzung liegen, dass eine Art zu leben

107 Diese Qualifikation ist wichtig: Es mag viele Gründe dafür geben, in einzelnen Situationen solche Evidenz in Frage zu stellen. Dies gilt aber nur, solange es andere Fälle der Urteile von Erfahrenen gibt – unter Umständen auch das eigene –, die hier ein Infragestellen der Evidenz plausibel machen.

für mich besser ist. (Und wie sich in der Diskussion der anderen Fehlerquellen zeigen wird: selbst noch danach.)

Dies ist, glaube ich, wichtig, aber vielleicht reicht diese sehr bescheidene Vorstellung von „Objektivität“ – die bloße Tatsache, dass es einen Unterschied macht, ob ich bloß *meine*, auf diese Weise zu leben sei besser für mich, oder ob es sich tatsächlich als besser herausstellt – nicht: Wie könnte zum Beispiel eine philosophische Behandlung der Frage nach dem menschlichen Gedeihen sinnvoll sein, wie sie Mill offensichtlich in der *Autobiography* und den zwölf Abschnitten zu einem pluralistischen Begriff von Freude und Leid im „Utilitarianism“ durchgeführt hat? Denn natürlich haben solche Texte meist den Anspruch mehr zu sein als private Erkenntnisse über das eigene Gedeihen. Die Antwort ist, dass dies nicht von alleine kommt, sondern erarbeitet werden muss: Mill beispielsweise erkennt sich oder seine Situation in den Gedichten von Coleridge, die er in der *Autobiography* zitiert,¹⁰⁸ und den anderen Schriften, die ihm etwas bedeuten,¹⁰⁹ wieder. Dies erlaubt ihm, (im Einklang mit Andersons Interpretation) Benthams Theorie des Wohlergehens nicht nur für sich selbst zurückzuweisen. Sie ist damit noch nicht unbedingt universell zurückgewiesen. Natürlich ist aber der Anspruch von Benthams Theorie, selbst eine universelle Theorie zu sein, zurückgewiesen. Aber es ist eine offene Frage, ob sie *für Bentham* zurückgewiesen ist, den Mill, wie bereits ausführlich dargestellt, (siehe insbesondere Kapitel 4) stellenweise so präsentiert, dass ihm einfach die Fähigkeiten zu vielen höheren Freuden und komplexeren Formen des Leidens fehlen.¹¹⁰ Letztlich ist der Grad an Universalität also selbst eine Frage von Erfahrung. Dies führt zum nächsten Problem.

Der Erwerb von Empfänglichkeit für bestimmte Freuden und Formen des Leidens: Mill ist sich sehr bewusst, dass die Empfänglichkeit für bestimmte Freuden (und sicher auch Formen des Leidens) nicht einfach eine unveränderliche Tatsache über Individuen ist. Die Fähigkeit, höhere Freuden zu empfinden, muss erworben

108 Siehe Mill, *Autobiography*, S. 139 und S. 145.

109 Siehe ebd., S. 145.

110 Beispielhaft zur Erinnerung: Siehe Mill, „Bentham“, S. 92.

und aufrecht erhalten werden.¹¹¹ Dies verkompliziert die Frage nach der Objektivität zusätzlich – oben hatte ich nahegelegt, dass es den Tugendcharakter auch von Benthams Tugend nahelegt, weil Einstellungen und Empfänglichkeiten von der Philosoph*in gefordert werden. Eine negative Antwort auf die am Ende des letzten Absatzes aufgeworfene Frage, ob Bentham aus Mills Sicht zu höheren Freuden fähig ist, könnte beispielsweise bedeuten, dass er seine Fähigkeiten zu höheren Freuden nicht entwickelt hat, es könnte aber auch bedeuten, dass er solche Fähigkeiten nicht oder nur schwer hätte entwickeln können.¹¹² Und natürlich ist auch vieles dazwischen möglich: Vielleicht ist der Erwerb einer Fähigkeit zu höherer Freude für die eine schwerer als für die andere; vielleicht muss die Fähigkeit für bestimmte Freuden sehr früh im Leben erworben werden und kann danach nicht mehr erworben werden, u.s.w. Dies stellt die Möglichkeit von Lebensexperimenten in Bezug auf viele Weisen zu leben ernsthaft in Frage und es lässt Zweifel daran aufkommen, wie sinnvoll der Begriff der Objektivität aus dem letzten Abschnitt noch angewendet werden kann.¹¹³

111 „Capacity for the nobler feelings is in most natures a very tender plant, easily killed, not only by hostile influences, but by the mere want of sustenance [...]“ Mill, „Utilitarianism“, § 2.7.

112 Mill scheint im Falle von Bentham Ersteres zu meinen. In Bezug auf höhere Formen der Freude und des Leides meint Mill bezüglich Bentham: „[T]he quiet, even tenor of his life, and his healthiness of mind, conspired to exclude him from [internal and external experience].“ Mill, „Bentham“, S. 92.

113 John McDowell fragt sich in analoger Weise in *Might there be External Reasons*, ob er einen externen Grund hat Zwölfertonmusik zu hören. Die Idee ist, dass er jedenfalls keinen internen Grund hat und Zwölfertonmusik etwas ist, für das die Hörgewohnheiten geschult werden müssen. Dies sei in etwa, was mit der Redeweise von externen Gründen gemeint sein könnte, meint McDowell; auch wenn er sich beeilt hinzuzufügen, dass wir (zumindest im Falle von Zwölfertonmusik) eine Person, die diese Gründe nicht berücksichtigt, nicht als irrational bezeichnen sollten. Siehe John McDowell, „Might There Be External Reasons“. In: *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 1998, S. 95–111, S. 107. Genau wie die Verwendung des Begriffes der Irrationalität hier seltsam wirkt, genauso seltsam ist es, in solchen Grenzfällen von Objektivität zu sprechen. (Natürlich geht es McDowell dabei nicht um „Freude“; es geht um ästhetischen Wert! Aber weder mindert das die Analogie, noch ist es unvereinbar mit meiner Minimalbedingung dessen, was „Freude“ für Mill heißt. Siehe Abschnitt 5.1.2.)

Mill selbst scheint – bei allem Perfektionismus, der ihm zum Teil mit Recht zugesprochen wird¹¹⁴ – jedenfalls nicht zu meinen, dass wir um jeden Preis höhere Fähigkeiten erwerben sollten. Er reflektiert dies in Bezug auf seine Wertschätzung von Wordsworth, dem Poeten für unpoetische Naturen,¹¹⁵ mit denen Mill sicherlich auch sich selbst meint. Es ist plausibel, dass Mill auch durch seine Erziehung zu einer unpoetischen Natur geworden ist.¹¹⁶ Möglicherweise hätte Mill zu dem Zeitpunkt, zu dem er Wordsworth schätzen gelernt hat, unter großer Anstrengung noch zu einer poetischen Natur werden können; möglicherweise hätte Mill dann auch die Autor*innen schätzen können, die die Leute schätzten, aufgrund des Urteils derer er Wordsworth als „Poeten für unpoetische Naturen“ bezeichnet. *Sollte* er dies versuchen oder seine unpoetische Natur akzeptieren? Für solche Fragen spielt sicherlich nicht nur die Frage, was es heißen würde, eine Fähigkeit zur Perfektion auszubilden, eine Rolle, sondern auch Fragen des *trade-offs* zwischen verschiedenen Fähigkeiten. Vielleicht haben solche Fragen in solchen Situationen oft keine eindeutige Antwort. Mit Sicherheit sind die Antworten, dort wo es welche gibt, nicht leicht zu ermitteln. Dies ist natürlich kompatibel damit, dass es in einigen Fällen, aber sicherlich nicht grundsätzlich, sogar so sein mag, dass es unsere Entscheidung selbst ist, die eine Antwort in dieser Frage richtig macht.

Aber auch dies heißt natürlich nicht, dass dort, *wo* es eine Antwort auf die Frage gibt, diese Antwort sich nur darin äußern kann, dass eine Art und Weise zu leben von derjenigen, die so lebt, tatsächlich als besser erlebt wird, als eine andere Art und Weise zu leben. Es ist kein grundsätzliches Problem für *experiments in living*. Es zeigt nur, dass solche Antworten komplex und kompliziert und manchmal nicht eindeutig möglich sind.

114 Siehe Donatelli, „Mill’s Perfectionism“.

115 Mill, *Autobiography*, S. 153.

116 „I had read, up to this time, very little English poetry. [...] My father never was a great admirer of Shakespeare [...]. [...] He cared little for any English poetry except Milton [...]. The poetry of the present century he saw scarcely any merit in [...].“ Dabei ist zu berücksichtigen, wie stark sein Vater Mills Lektüre kontrolliert hat. Allerdings ist sein Vater nicht so benthamitisch, dass er den jungen Mill gar nicht mit Poesie in Kontakt kommen lässt. Siehe ebd., S. 19ff.

Der soziale Kontext: Wir Leben in sozialen Kontexten und die Frage, welche Entscheidungen wir im Leben treffen können, hängt davon stark ab. An dieser Stelle ist nicht das am Anfang des Abschnittes erwähnte Problem gemeint, dass es Werte gibt, die sich nicht vollständig eudaimonistisch fassen lassen. Mit diesem Problem für Mill beschäftige ich mich im nächsten Kapitel; es ist aus theoretischer Sicht ernster. Das soll nicht heißen, dass die soziale Konstitution selbst eudaimonistischer Werte kein Problem sei, sondern dass nicht-individualistisch verstandene Güter Lebensexperimente vor eine sehr viel grundsätzlichere Art der Probleme stellen. Allerdings: Auch die Frage, was *gut für* ein Individuum ist, lässt sich niemals isoliert vom sozialen Kontext untersuchen. Mills höhere Freuden sind beispielsweise ausnahmslos solche, die die Existenz bestimmter sozialer Institutionen (Poesie etwa) voraussetzen. Und natürlich ist Mill auch bewusst, dass der soziale Kontext die Möglichkeit von Lebensexperimenten stark beeinflusst und diese oft unmöglich macht: Einen sozialen Kontext herzustellen, der gegenüber möglichst vielen Arten zu leben offen ist, ist, wie bereits angedeutet (Abschnitt 5.2.3), eine der Mahnungen von „On Liberty“. Aber auch in „Utilitarianism“ macht er das klar.¹¹⁷

Selbst, wenn wir Mill also zustimmen, dass der Benthamismus in seinem Fall eine faire Chance hatte, dürfte es in fast allen anderen Fällen deutlich weniger leicht sein: In Bezug auf die Geschlechter meint Mill zum Beispiel, dass wir uns zunächst *aller* Macht- und Herrschaftsbeziehungen zwischen den Geschlechtern und aller damit verbundener konventioneller Geschlechtsvorstellungen entledigen müssten.¹¹⁸ Es braucht nur mit Eltern gesprochen werden, die das tatsächlich in ihrer Erziehung versuchen, um festzustellen, wie schnell sie darin scheitern, ihre Kinder vor gesellschaftlichen Geschlechtsvorstellungen zu schützen. Auch das heißt natürlich nicht, dass wir uns nicht bemühen sollten!

117 Das Zitat aus Fußnote 111 geht folgendermaßen weiter: „[I]n the majority of young persons it speedily dies away if the occupations to which their position in life has devoted them, and the society into which it has thrown them, are not favourable to keeping that higher capacity in exercise.“ Mill, „Utilitarianism“, § 2.7.

118 Siehe John Stuart Mill. „The Subjection of Women“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXI – Essays on Equality, Law, and Education*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1984, S. 259–340, S. 276f.

5. Mills Philosophie des Wohlergehens

Das Problem daran ist aber *nicht nur*, dass aufgrund des sozialen Kontextes Lebensexperimente unmöglich gemacht werden. Dies würde nichts daran ändern, dass Lebensexperimente dort, wo sie möglich sind, und in dem Maße, in dem sie möglich sind, eine gute Methode sind. Das Problem ist *auch*, dass es nie leicht sein dürfte, zu entscheiden, welche Faktoren zum „Ergebnis“ eines Lebensexperimentes beigetragen haben. Wie bereits erwähnt (Abschnitt 5.2.1), umgeht Mill dieses Problem, was sein eigenes benthamitisches Lebensexperiment angeht, dadurch, dass er darauf hinweist, nahezu isoliert und ohne störende Faktoren aufgewachsen zu sein. Auch die Tatsache, dass wir das Problem aber in den allermeisten Fällen nicht so umgehen können, wie Mill im Falle seines eigenen benthamitischen Lebensexperimentes diskreditiert aber Lebensexperimente selbst noch nicht. Es macht die Frage der Verallgemeinerbarkeit nur zu einer komplizierten Frage von Abwägung und Hinterfragen.¹¹⁹

Adaption: Gegen Wunsch- oder Interessenvorstellungen vom gedeihenden Leben werden oft „adaptive Wünsche“ angeführt; gemeint ist die zweifellos wichtige Feststellung, dass sich das, was sich Menschen wünschen oder worin ihre faktischen Interessen bestehen, an ihre Lebensumstände anpasst. Martha Nussbaum oder Amartya Sen beispielsweise bringen dieses Argument als Argument für den *capability-approach* vor:¹²⁰ Wenn das so ist, dann taugen Wünsche oder Interessen nicht dazu, zu bestimmen, ob eine bestimmte Art zu leben selbst gedeihlich ist oder nicht.

Mill vertritt anders als Sidgwick zwar keine Wunsch- oder Interessenvorstellung des gedeihenden Lebens, aber Freude und Leid – insbesondere unter qualitativen Gesichtspunkten – sind sicher-

119 Eine stark vereinfachende Analogie aus der Mathematik wäre die der partiellen Ableitung einer Funktion mit mehreren Variablen. Obwohl eine partielle Ableitung nach einer Variablen natürlich nur etwas über die Optima einer Funktion aussagt unter der Voraussetzung, dass die anderen Variablen sich nicht ändern, bedeutet das nicht, dass mit der partiellen Ableitung *nichts* über die Optima ausgesagt wäre.

120 Siehe Martha C. Nussbaum. „Der aristotelische Sozialdemokratismus“. In: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Hrsg. von Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 24–85, S. 41–44 bzw. Sen Amartya. *Capabilities and Capabilities*. Amsterdam etc.: North Holland, 1985. Kap. 1-6, S. 14.

lich ebenso anfällig für Anpassung.¹²¹ In dieser einfachen Form der Kritik trifft sie Mill natürlich nicht: Gerade weil wir uns in Freud- und Leiderfahrungen so stark anpassen, kann sich letztlich nur eine Person ein primäres Urteil über zwei Weisen zu leben erlauben, die wirklich auf beide Weisen gelebt hat. Mit den beiden Beispielen (Marx' Arbeiter und analphabetische Frauen in Bangladesh), die Nussbaum anführt, um die Grenzen der Kritikmöglichkeiten einer auf Wünschen beruhenden Theorie des Wohlergehens deutlich zu machen, könnte Mill auf diese Weise also durchaus umgehen; und ebenso mit Amartya Sens Beispiel der Person, die „ill-fed, undernourished, unsheltered and ill“ ist, aber gelernt hat, „realistische“ Wünsche zu haben.¹²²

Aber die Kritik kann verschärft werden: Es gibt sicherlich viele Fälle, in denen eine Art und Weise zu leben die Einschätzung der Freuden und des Leides einer anderen Art und Weise zu leben färbt. Der Extremfall wäre der Fall eines Sekteneintritts: Eine Person, die, zum Beispiel, immer wenn sie der Sekte beitrifft, dieses Leben als besser bewertet, aber immer, wenn sie austrifft, das Leben außerhalb der Sekte. Das Problem ist, dass bestimmte Arten zu leben es ausschließen, die eigene Lebensweise im Vergleich zu einer alternativen Lebensweise neutral in den Blick zu nehmen. Bestimmte Arten zu leben sind mit neutraler Betrachtung nicht vereinbar. Das trifft übrigens nicht nur auf den Extremfall des Sekteneintritts zu; auch das Führen einer romantischen Liebesbeziehung¹²³ und vielleicht auch die Einnahme eines moralischen Standpunktes (siehe

121 Unter Easterlin-Paradox ist eine unvoreilhaftete Weise der Adaption bekannt geworden: Der Besitz bestimmter materieller Güter führen zu erhöhten Rückmeldungen auf Fragen subjektiven Wohlergehens, aber nur, solange der Besitz dieser gesellschaftlich nicht weit verbreitet sind, so Easterlins Schlussfolgerungen. Siehe Robert A. Easterlin. „Does Money Buy Happiness?“ In: *The Public Interest* 30 (1973), S. 3–10.

122 Siehe Nussbaum, „Der aristotelische Sozialdemokratismus“, S. 41–44 bzw. Amartya, *Commodities and Capabilities*, S. 14.

123 Laut Koppetsch verbleiben bestimmte geschlechtsspezifische Ungerechtigkeiten (zum Beispiel was Hausarbeit angeht) auch deshalb, weil es zum Ideal der romantischen Liebesbeziehung selbst gehört, bestimmte Formen der neutralen Bilanzierung *nicht* vorzunehmen. Siehe Cornelia Koppetsch. „Liebe und Partnerschaft. Gerechtigkeit in modernen Paarbeziehungen. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen“. In: *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Katharina Hahn und Günter Burkart. Leske + Budrich, 1998, S. 111–129.

Kapitel 6) sind mit bestimmten Formen der Neutralität nicht kompatibel – auch wenn es hier nicht so drastisch ist, wie im Falle der Sekte.

Hier liegt es zunächst nahe, zwei Fälle zu unterscheiden: Den Fall, in dem tatsächlich keines der Leben besser ist, und den Fall, in dem es für das Individuum einfach keinen epistemischen Zugriff¹²⁴ auf diese Frage gibt. So, wie sich das Problem für Mill stellt, sind die Fälle aber nicht unterscheidbar – und das ist, so könnte gesagt werden das eigentliche Problem: Dadurch, dass die Frage, welches Leben wirklich besser ist, nur über die Bedingung, dass ein gedeihlicheres Leben zumindest auch als solches erlebt wird, gefasst wurde, ohne dass gesagt wurde, was es ansonsten umfasst, sehen beide Fälle gleich aus.¹²⁵

Mill war das Problem bewusst: Innerhalb seiner Diskussion um die höheren Freuden legt er nahe, dass einige, die die Fähigkeiten zu höheren Freuden einmal erlebt hatten, die niedrigeren Freuden danach trotzdem als besser bewerten, weil sie die Sensibilitäten, die für die höheren Freuden nötig sind, verloren haben.¹²⁶

Auch hier ist die Strategie, das Problem in seiner hier beschriebenen Gänze zuzugestehen, aber zu bestreiten, dass es ein grundsätzliches Problem ist. Wir wissen ja nicht *a priori*, sondern eben unter anderem aufgrund der Erfahrungen von Menschen, die in Sekten waren, selbst und ihrer Angehörigen, was eine solche Art zu leben bedeutet. Obwohl es also durchaus Fälle geben kann, in denen Adaption so stark ist, dass kein Urteil mehr möglich ist, ist in vielen anderen Fällen die Situation einfach sehr viel komplexer – was bedeutet, dass Urteile schwieriger, aber nicht unmöglich werden.

Experimentelles Ziel: Die Metapher des Experimentes, die ich in diesem gesamten Kapitel von Anderson übernommen habe, die diese ihrerseits einer Formulierung Mills entnimmt, ist in einigen bisher

124 Und zwar systematisch: Ein einzelnes Individuum könnte natürlich versuchen, die eigene Sicht zu korrigieren, indem es die Erfahrungsberichte anderer berücksichtigt.

125 Dies war der von mir favorisierte Vorschlag, wie wir den qualitativen Hedonismus verstehen sollten. Siehe Abschnitt 5.1.2. Damit war nicht gemeint, dass es nichts gibt, was ein Leben gedeihlicher macht, sondern lediglich, dass sich ein gedeihlicheres menschliches Leben zumindest auch dadurch auszeichnet, dass es in der Regel so wahrgenommen wird.

126 Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 7.

ignorierten Hinsichten problematisch. Eines der Probleme kann wie folgt gefasst werden: Wenn eine Person auf eine bestimmte Weise lebt, um ein Experiment durchzuführen, dann verfälscht das das Ergebnis. Sie hat dann eben genau nicht die Einstellungen und macht folglich auch nicht die Erfahrungen, die eine Person machen würde, die nicht in experimenteller Absicht auf diese Weise lebt. Wenn Mill – um ein sehr banales, aber ich denke leicht verständliches Beispiel zu bemühen – entscheiden würde, „mal auszuprobieren“, wie es wäre, nach Kants Moral zu leben, wäre es ihm unmöglich aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln; er würde in Wirklichkeit immer nur aus Achtung vor dem eigenen Experiment handeln.

In diesem Sinne sind *experiments in living* natürlich keine Experimente: Experimente werden aus Erkenntnisinteresse – aus Neugierde – durchgeführt. Neugierde oder Erkenntnisinteresse ist aber sicherlich selten – wenn überhaupt – ein geeigneter Grund, ein *experiment in living* zu starten: Um wieder das banale Beispiel aus dem letzten Absatz zu bemühen: Eine Person, die versucht, aus Neugierde ihren moralischen Standpunkt gegen einen anderen einzutauschen, wird auch deshalb nicht in der Lage sein, die richtigen Einstellungen und Sensibilitäten zu entwickeln, weil moralische Neugierde ein äußerst fragwürdiges Motiv ist.

Aber die Metapher des Experimentes ist natürlich auch nicht so gemeint – weder bei Mill noch bei Anderson. Wenn Mills Erziehung als paradigmatisches *experiment in living* betrachtet werden kann, dann haben Lebensexperimente zunächst nichts mit Neugierde zu tun. Und auch, dass Mill nach seiner Krise versucht hat, anders zu leben und anders zu philosophieren, hat weniger mit Neugierde zu tun, als mit der Tatsache, dass das Leben, das er vorher geführt hat, für ihn nicht länger lebenswert war. Dies dürfte der Regelfall sein. Die Aufforderung in „On Liberty“, aus der die Phrase stammt, ist dementsprechend auch nicht, möglichst viel zu experimentieren, sondern dass wir Menschen die Chance geben sollten, den Wert verschiedener Lebensweisen praktisch zu ermitteln „when any one thinks fit to try them.“¹²⁷

Damit will ich nicht sagen, das Wissen darum, gerade eine andere Art zu leben auszuprobieren, würde die Einstellungen und Erfahrungen der entsprechenden Personen nie in problematischer Weise

127 Mill, „On Liberty“, S. 260.

beeinflussen: Das Wissen zu einer Avantgarde zu zählen, das Wissen, wenn nötig, in etablierte Institutionen zurückfallen zu können, das Wissen, dass es (unter Umständen) die eigene Entscheidung war, beeinflussen alle drei die Erfahrungen, die wir mit einer Art zu leben machen können. Alles, was ich sagen wollte, ist das auch diese Problematik nicht systematisch ist. Sie wäre es nur, wenn Lebensexperimente stets aus kühlem Erkenntnisinteresse durchgeführt würden und alle Einstellungen auf diese Weise hypothetisch wären. Ich will dieses fünfte Problem damit nicht herunter spielen, aber auch dieses Problem ist damit kein grundsätzliches Problem gegen einen solchen Ansatz.

All diese Punkte lassen die Frage aufkommen, ob es nicht eine bessere Art und Weise gibt, den Tugenden gerecht zu werden als durch Lebensexperimente. Und Mill selbst hat Lebensexperimente natürlich in *On Liberty* zunächst für praktische Fragen in Betracht gezogen. Im nächsten Kapitel werde ich mich mit anderen Versuchen Mills, beiden Tugenden gerecht zu werden, beschäftigen. Diese scheitern. Natürlich ist damit nicht gezeigt, dass Lebensexperimente die einzige Art und Weise sind, den Tugenden gerecht zu werden und ich liefere dafür im nächsten Kapitel auch kein Argument. Trotzdem kann natürlich in der Art und Weise, wie Mill meiner Meinung nach scheitert, noch einmal deutlich, was die Stärke von *experiments in living* als Antwort auf das durch die Spannung der Tugenden zueinander hervorgerufene Problem ist. Letztlich werde ich diese Frage offen lassen, nachdem ich in Kapitel 8 eine Abwägung dazu vornehme.

Zusammenfassung. In Kapitel 5 ging es darum zu zeigen, wie John Stuart Mill mit seiner Theorie des menschlichen Gedeihens den beiden Tugenden gerecht wird. Ich habe dazu Elizabeth Andersons Interpretationsansatz vorgestellt und verteidigt, (Abschnitte 5.1.1 und 5.1.2) habe argumentiert, dass wir an einer für meine Interpretation entscheidenden Stelle von diesem Ansatz abweichen sollten, (Abschnitt 5.1.3) und habe schließlich anhand von drei Schlüsselstellen (Abschnitte 5.2.1, 5.2.2 und 5.2.3) gezeigt, dass Mill sich damit an beiden Tugenden orientiert und ihnen gerecht wird. Abschnitt 5.3 diente dazu, offensichtliche Einwände, von denen die meisten Mill durchaus bekannt gewesen sind, zu entkräften. In allen Fällen glaube ich, dass der jeweilige Einwand in praktischer Hinsicht

ernstzunehmen ist, dass er aber nur zeigt, dass Mills Verfahren voraussetzt, dass wir uns dessen Fehlbarkeit vor Augen halten – nicht, dass es eine bessere Alternative gäbe.

Außerdem hoffe ich, dass in dem Kapitel deutlich geworden ist, warum es sich um philosophische *Tugenden* handelt: Dass sich Philosophie zumindest, sobald sie praktisch ist, im Leben zu bewähren hat, bedeutet einerseits, dass uns die Philosophie so wichtig sein muss, dass wir ihren praktischen Konsequenzen folgen; andererseits bedeutet es, dass wir die Realität unserer Leben in unseren philosophischen Betrachtungen die entscheidende Rolle spielen lassen müssen. Dies erschöpft sich nicht in Regeln oder Fähigkeiten. Es sind auch bestimmte Einstellungen zur Philosophie notwendig. (Ein weiteres Argument dafür, dass es Tugenden sein müssen, findet sich in Kapitel 7.)

6. Zwei Grenzen von Mills moralphilosophischem Ansatz als Versuch, den Tugenden gerecht zu werden

In diesem Kapitel wird es weiterhin darum gehen, wie Mill die ihm von mir zugeschriebenen philosophischen Tugenden, die ich in Teil I anhand zweier mittlerer Texte Mills erarbeitet habe, in seinen reifen Texten verwirklicht. Während es im letzten Kapitel darum ging, dies anhand von einigen Motiven der Philosophie Mills, die ich für seine Stärken halte, nachzuweisen, möchte ich in diesem Kapitel auf das, was ich für einige seiner Schwächen halte, eingehen. Natürlich werde ich wie analog auch bei den Stärken im letzten Kapitel genauso in diesem Kapitel nicht auf alles eingehen können, was zum Teil berechtigterweise an der Philosophie Mills kritisiert werden könnte. Ich werde mich auf zwei grundlegende Punkte beschränken: erstens die Art und Weise, wie die Unparteilichkeit der Moral bei Mill verstanden wird (Abschnitt 6.1), welche dann letztlich zum Utilitarismus führt, und zweitens das, was gelegentlich als Mills „Psychologismus“ (Abschnitt 6.2) kritisiert wird.

In beiden Fällen, so behaupte ich, drängt die Verbindlichkeit der Tugenden für Mill diesen beim Versuch, die Spannung, die zwischen den Tugenden besteht, aufzulösen, letztlich dazu, unplausible Positionen einzunehmen. Die Bedeutung dieser unplausiblen Positionen zur Unparteilichkeit im Utilitarismus und zum Psychologismus verstehen wir besser, wenn wir sie als Versuche auffassen, beiden Tugenden gerecht zu werden. Abschnitt 6.1 soll dementsprechend zeigen, was es bedeuten würde, „Utilitarianism“ vor dem Hintergrund der beiden Tugenden zu lesen. Ich werde mich dabei letztlich mehr mit Bentham's Tugend als mit Coleridge's Tugend auseinandersetzen. (Nur am Anfang des Abschnittes gehe ich kurz auf Coleridge's Tugend ein.) Insgesamt wird der Abschnitt 6.1 in dieser Deutung zeigen, *worum* es Mill bei seinem Beweisversuch des utilitaristischen Prinzips ging; warum Mill das, *worum* es in dem Beweis

geht, wichtig ist; und warum dies auch philosophisch ein wichtiges Anliegen ist. Außerdem werde ich behaupten, Mill scheitere letztlich an seinem Anspruch. Dies ist natürlich nicht originell: Oft wird Mills Beweis für defektiv gehalten. Wenn aber Mills Scheitern vor dem Hintergrund von dem, worum es Mill ging, verstanden wird, dann wird deutlich, was Mills Beweis leisten müsste – und vor allem, dass bestimmte Versuche, den Beweis zu rehabilitieren,¹ scheitern: Diese Versuche fassen nicht, worum es Mill geht. Wir verstehen Mill also unter dieser Deutung besser.

6.1. Unparteilichkeit im Utilitarismus

In Abschnitt 5.3 des letzten Kapitels hatte ich Schwierigkeiten mit Mills Ansatz von Versuchen mit neuen Lebensweisen diskutiert. Die Strategie war es, zuzugeben, dass es sich jeweils um Herausforderungen handelt, dass diese aber nicht den Ansatz als solchen in Frage stellen, sondern dass innerhalb dieses Ansatzes damit umzugehen sei: Die philosophierende Person muss Sensibilitäten für solche Schwierigkeiten entwickeln – und Mill hat dies, so habe ich behauptet, auch in den meisten Fällen getan. Eine der offensichtlicheren Schwierigkeiten habe ich dabei aber aufgeschoben: Lebensexperimente lassen sich nicht trivialerweise von Fragen des gedeihenden Lebens auf andere praktische Probleme insbesondere des Zusammenlebens übertragen – zumindest nicht, solange es keine Möglichkeit gibt, die individuellen Erfahrungen mit verschiedenen Arten des Zusammenlebens zusammenzufassen.

Benthams utilitaristisches Unparteilichkeitsprinzip ist natürlich ein Antwortversuch auf diese Frage und Mill stimmt dieser Antwort in „Utilitarianism“ zu: „Bentham’s dictum, ‘everybody to count for one, nobody for more than one,’ might be written under the principle of utility as an explanatory commentary.“² Wenn das so formulierte Unparteilichkeitsprinzip, so wie Mill es versteht, zum Beispiel in der Moral gültig ist und wenn Moral nichts anderes als die Förderung von *happiness* aus unparteiischer Perspektive ist, dann könnte Mill in gewisser Weise seinen beiden Tugenden auf

- 1 Beispielsweise Crisps Andeutung, Mill müsse lediglich zugeben, dass das Unparteilichkeitsprinzip im Utilitarismus eine intuitionistische Basis habe, damit der Beweis durchgehen könnte. Siehe Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 82.
- 2 Mill, „Utilitarianism“, § 5.36.

die gleiche Weise gerecht werden, wie ich es im letzten Abschnitt für die Vorstellung vom guten Leben angedeutet habe: Für Fragen der *happiness* haben wir philosophisch eine Antwort – und alles, was wir nun tun müssen, so scheint es, ist neben dem eigenen auch das Wohlergehen anderer Leute im Blick zu haben. Wenn also das Unparteilichkeitsprinzip gilt und Moral nichts anderes ist als die Förderung von Wohlergehen aus neutraler Perspektive, dann könnten wir sagen, Mills Experimente mit neuen Lebensweisen seien auch eine Antwort auf praktische Probleme des Zusammenlebens. Und dann wäre Mill folglich auch in diesen Fragen den beiden philosophischen Tugenden gerecht geworden. Es hängt also für die Frage, inwiefern Mill den Tugenden hier gerecht wird, viel an seinem spezifischen Unparteilichkeitsprinzip und natürlich ist seine Rolle in dieser Funktion keineswegs unproblematisch. Das utilitaristische Unparteilichkeitsprinzip will ich in diesem Abschnitt diskutieren.

Freilich sind damit, dass Mill das Unparteilichkeitsprinzip einfach von Bentham übernimmt, noch andere Probleme verbunden: So scheint Mill mit der Einführung einer pluralistischen Vorstellung vom guten Leben die Maximierung von Glück eigentlich aufgeben zu müssen.³ Es ist nicht ganz klar, was genau bei Mill an die Stelle der Maximierungsidee treten könnte, um Unparteilichkeit zu gewährleisten: Wenn wir zwischen verschiedenen Lebensweisen wählen müssen, ist es vielleicht plausibel zu sagen, es gehe nicht um Maximierung irgendeiner Art, sondern darum, ein solches Leben zu wählen, das mit der Möglichkeit der Ausübung *aller* menschlichen Fähigkeiten auch die damit verbundenen Freuden – das Erleben des Ausübens dieser Fähigkeiten als etwas Gutes – enthält. Wie aber auf Maximierung bei der neutralen Bilanzierung der Konsequenzen einer Handlung für alle Betroffenen verzichtet werden kann, ist nicht so einfach einzusehen. Hier soll es *nicht* um diese Probleme gehen, *sondern* um die Frage, ob es Mill gelingt, indem er seine Theorie des gedeihenden Lebens um das Unparteilichkeitsprinzip

3 Zum bereits angesprochenen Problem, wenn qualitativ unterschiedliche Freuden tatsächlich inkommensurabel sind, siehe noch einmal Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Kapitel V. Selbst aber, wenn sie nicht als in Griffins stärkstem Sinne inkommensurabel verstanden werden, ist die Möglichkeit von Maximierung natürlich nicht gewährleistet. Diese ist nur gewährleistet, wenn die Freuden vollständig quantitativ vergleichbar wären. Vgl. auch Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 40f.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

zu einer Theorie der Moral erweitert, den beiden Tugenden gerecht zu werden.

Mill scheitert, was die Unparteilichkeit im Utilitarismus angeht, am Ende an beiden Tugenden. Diese Aussage impliziert natürlich, dass Mill sich an den Tugenden orientiert, wofür ich im Folgenden argumentieren will. Das ist aber nicht alles, was ich sagen will. *Wir verstehen besser, was Mill will, wenn wir sein Tun als ein Scheitern an den Tugenden verstehen*: Dies können wir dann als den Versuch sehen, etwas philosophisch *richtig* zu machen und nicht bloß als einen Fehler. Fehler treten natürlich trivialerweise immer beim Versuch auf, etwas richtig zu machen, sonst sind sie nicht als Fehler verständlich. Mill will mit dem, was ich hier unter der Überschrift „Unparteilichkeitsprinzip“ behandle, das, was er früher den sozialen Aspekt der Moralphilosophie⁴ nannte, betreiben. Indem ich mit den sozialphilosophischen Tugenden spezifiziere, was das für Mill heißt, spezifiziere ich also sowohl den Fehler, als auch, was es heißen würde, es richtig zu machen.

Dazu, dass Mill sich an Coleridges Tugend orientiert, will ich, wie gesagt, nicht viel sagen. Zwar scheint, was den bloßen Aufbau von „Utilitarianism“ angeht, Coleridges Tugend Priorität⁵ zu haben:

Before, therefore, I attempt to enter into the philosophical grounds which can be given for assenting to the utilitarian standard, I shall offer some illustrations of the doctrine itself; with the view of showing more clearly what it is, distinguishing it from what it is not, and disposing of such of the practical objections to it as either originate in, or are closely connected with, mistaken interpretations of its meaning.⁶

Entscheidend, um zu sehen, dass dieses Zitat einen Versuch, Coleridges Tugend gerecht zu werden, ankündigt, ist zu verstehen, was die Korrektur der „fehlerhaften Interpretationen der Bedeutung“ des utilitaristischen Prinzips leisten soll.

Die „fehlerhaften Interpretationen der Bedeutung“ des utilitaristischen Prinzips, die Mill in den beiden darauf folgenden, dem „Beweis“ vorausgehenden Kapiteln ausräumt, sind fast alle Versuche

4 Siehe Mill, „Bentham“, S. 98.

5 Die Priorität ist damit begründet, dass Mill glaubt, hier lägen die Haupthindernisse für die Akzeptanz des Utilitarismus. Vgl. Mill, „Utilitarianism“, § 1.6.

6 Ebd., § 1.6.

zu zeigen, dass das utilitaristische Prinzip dem gerecht wird, was denjenigen, die die Einwände erheben, auf die Mill eingeht, an der moralischen Praxis wichtig ist. Was die Mills Utilitarismus zugrunde liegende Theorie des Guten angeht⁷, habe ich schon Einiges im letzten Kapitel (Kapitel 5) gesagt. Aber auch der Rest des Kapitels folgt einer ähnlichen Strategie: Mill greift jedes Mal einen Einwand auf, der im Wesentlichen darin besteht, der Utilitarismus könne einen Aspekt dessen, was an unserer moralischen Praxis wichtig sei, nicht erfassen; er versucht dann den Witz dieses Einwandes so zu fassen, dass er in den Utilitarismus integrierbar ist – oft indem er versucht zu zeigen, dass das, was nicht integrierbar ist, auch nicht das ist, worum es einer Person, die einen solchen Einwand formulieren würde, eigentlich geht. Dies tut er mit dem Einwand, Tugendhaftigkeit sei mit Enthaltensamkeit, nicht mit Glück verbunden und Glück im utilitaristischen Sinne sei auch nicht (zumindest nicht für viele) erreichbar;⁸ mit dem Einwand, Unparteilichkeit im utilitaristischen Sinne könne Menschen nicht für alle ihre Handlungen abverlangt werden, ohne sie zu überfordern;⁹ mit dem Einwand, Nutzenkalküle seien mit dem Wesen moralischer Überlegungen und insbesondere der Rolle moralischer Emotionen in solchen Überlegungen nicht kompatibel;¹⁰ mit dem Einwand, der Utilitarismus könne dem kategorischen Charakter einiger moralischer Regeln nicht gerecht werden, weil diese immer gebrochen werden dürften, wenn es nützlich ist;¹¹ dem Einwand, die Art der Unparteilichkeit, die der Utilitarismus fordere, sei größeren Gefahren der ungewollten Parteilichkeit ausgesetzt als die Art der Unparteilichkeit, wie sie in anderen moralischen Systemen gefordert werde.¹² Selbst mit dem, was Menschen an der dezidiert christlichen Moral schätzen, sei der Utilitarismus kompatibel.¹³ Auch die beiden übrigen Kapitel können in diesem Lichte gesehen werden: In Kapitel 3 versucht Mill das Gefühl der Verbindlichkeit der Moral im Utilitarismus zu fassen.¹⁴ In Kapitel 5 mit dem Thema „Justice and Utility“ geht es

7 Siehe ebd., § 2.3–2.9, diskutiert von mir in Abschnitt 5.1.2.

8 Ebd., § 2.11–2.18.

9 Ebd., § 2.19.

10 Ebd., § 2.20–2.21.

11 Ebd., § 2.23–24.

12 Ebd., § 2.25.

13 Ebd., § 2.23.

14 Ebd., Kapitel 3.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

darum, dass der Utilitarismus auch den Witz von „Gerechtigkeit“ erfassen kann, auch wenn es anders als die anderen Punkte *nach* dem Beweis kommt.¹⁵

Natürlich werden die meisten der Einwände auch nach Mills Zeit noch formuliert und insofern ist es fraglich, ob es Mill wirklich gelungen ist, eine moralische Theorie zu formulieren, die denjenigen, die an der moralischen Praxis teilhaben, als das erscheint, was sie für den Witz dieser Praxis halten. Ich will dies nicht im Detail diskutieren und es dabei belassen, meine Überzeugung auszudrücken, dass einige der Antworten Mills und der Modifikationen eines zu einfachen Bildes des Utilitarismus, die er vornimmt, mehr Potential haben, als ihnen häufig zugeschrieben wird. Die Ambivalenz zwischen Mills Bemühen um einen Ausdruck dessen, was an der moralischen Praxis oder einem Teil davon von Bedeutung ist, und dem Scheitern, dies mit dem Utilitarismus in Einklang zu bringen, wird zum Beispiel an einer Einschätzung Stefan Gosepaths deutlich: „Interessanterweise hat (ausgerechnet) der Utilitarist Mill eine der neben Aristoteles besten Analysen des Gerechtigkeitsbegriffs im fünften Kapitel von *Utilitarismus* gegeben.“¹⁶ Obwohl Mill – so ist dieser Satz wohl gemeint – dem einen hervorragenden Ausdruck verleiht, worum es uns im Falle von Gerechtigkeit geht, zeigt die eingeklammerte Qualifikation „ausgerechnet“ an, dass Mill es letztlich nicht schafft, dies mit dem Utilitarismus in Übereinstimmung zu bringen. In jedem Fall hat Mill mit seinem Utilitarismus – anders als Mills Bentham, der „began *de novo*, laid his own foundations deeply and firmly, built up his own structure, and bade mankind compare the two“¹⁷ – *auch* den Anspruch, dem, um was es kompetenten Teilnehmer*innen an der moralischen Praxis dabei geht, Ausdruck zu verleihen.

Obwohl also Coleridges Tugend, was die Reihenfolge und die Anzahl der Kapitel im Utilitarismus angeht, Priorität hat, werde ich mich im Folgenden fast nur noch mit Benthams Tugend beschäftigen. Es sind letztlich die kompetenten Teilnehmer*innen an der beschriebenen moralischen Praxis, die entscheiden, ob Mill Coleridges Tugend gerecht wird. Benthams Tugend ist aber auch wich-

15 Mill, „Utilitarianism“, Kapitel 5.

16 Stefan Gosepath. *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 48.

17 Mill, „Bentham“, S. 82.

tiger, denn sie ist es, der die Konkurrenztheorie, gegen die Mill den Utilitarismus im ersten Kapitel aufstellt, seiner Meinung nach nicht gerecht werden kann. Das, was Mill unter „Intuitionismus“ versteht, sofern der Intuitionismus seinen Ausgangspunkt in der konventionellen Moral und nicht in einer „Privatoffenbarung“¹⁸ hat, mag eine Stärke darin haben, dem Ausdruck zu verleihen, was Menschen an der moralischen Praxis wichtig ist,¹⁹ aber er scheitert eben darin, zu zeigen, dass es in irgendeiner Hinsicht *besser* ist, die Dinge dieser konventionellen Moral folgend zu tun als sie anders zu machen.

Ich werde also im Rest dieses Abschnittes (6.1) Mills Kritik am Intuitionismus bezüglich Benthams Tugend und die sich daraus ergebenden Anforderungen an seinen eigenen Versuch, Objektivität herzustellen, darstellen, (Unterabschnitt 6.1.1), dann den „Beweis“ diskutieren und letztlich kritisieren, der diese Anforderungen erfüllen soll, (Unterabschnitt 6.1.2) und schließlich dafür argumentieren, dass Mill sich dennoch an Benthams *Tugend* orientiert (Unterabschnitt 6.1.3) und einen Versuch unternimmt, gegenüber dem Intuitionismus etwas zu leisten, was philosophisch wichtig ist.

Die Kritik an Mills Utilitarismus wird außerdem zeigen, dass sich die Idee von Lebensexperimenten nicht auf diese Weise auf einen anderen Bereich der Philosophie, hier die Moral, übertragen lassen. Dies zeigt natürlich nicht, dass Lebensexperimente nicht in anderer Hinsicht in anderen Bereichen der Philosophie eine Rolle spielen können oder sollten. Siehe dazu Kapitel 8.

6.1.1. Die Kritik am „Intuitionismus“

Das erste Kapitel „Utilitarianism“ benennt die ethische Richtung, als deren Alternative Mill den Utilitarismus verstanden wissen will: Den Intuitionismus.²⁰ Es ist wird auch klar, warum Mill das, was er unter „Intuitionismus“ versteht,²¹ ablehnt und den Utilitarismus

18 Die Formulierung ist aus einer bereits zitierten Stelle in Mill, „Coleridge“, S. 127.

19 Mill betont dies z. B. in Bezug auf Verbindlichkeit in Mill, „Utilitarianism“, § 3.1.

20 Siehe ebd., Kapitel 1.

21 Mill hat sicherlich einerseits einen weiten Begriff von Intuitionismus: Im Wesentlichen scheinen unter die Bezeichnungen alle Theorien zu fallen, die Bentham dem Prinzip der Sympathie und Antipathie zugeordnet hat, sofern sie nicht einen „moral sense“ postulieren. Siehe Bentham, *An Introduction to*

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

für nötig hält, auch wenn er diesen Punkt in „Utilitarianism“ nicht betont:

According to the one opinion, the principles of morals are evident *à priori*, requiring nothing to command assent, except that the meaning of the terms be understood. According to the other doctrine, right and wrong, as well as truth and falsehood, are questions of observation and experience. [...] Yet they seldom attempt to make out a list of the *à priori* principles which are to serve as the premises of the science; [...]. They either assume the ordinary precepts of morals as of *à priori* authority, or they lay down as the common groundwork of those maxims, some generality much less obviously authoritative than the maxims themselves, and which has never succeeded in gaining popular acceptance. [...] I might go much further, and say that to all those *à priori* moralists who deem it necessary to argue at all, utilitarian arguments are indispensable. It is not my present purpose to criticize these thinkers [...].²²

Der Intuitionismus läuft Gefahr, einfach die konventionelle Moral zu bestätigen oder, wenn er das nicht tut, ein fragwürdiges Prinzip zugrunde zu legen. Er ist also entweder konservativ oder, wenn er das nicht ist, lediglich Ausdruck der exzentrischen Position einer einzelnen Philosophie*in.²³ Mill hält es für notwendig, dass es einen Prüfstein für unsere moralischen und politischen Überzeugungen²⁴

the Principles of Morals and Legislation, S. II.XI–II.XIX. Wie Bentham dort postuliert aber auch Mill eine Verwandtschaft der *moral sense*-Theorien mit dem Intuitionismus. Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 1.3. Siehe außerdem Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 170.

- 22 Mill, „Utilitarianism“, § 1.3–4. Es folgt beispielhaft Kant, von dessen kategorischem Imperativ (in der Universalisierungsformel) Mill meint, dieser könne selbst großes Unrecht nur ausschließen, wenn die *Folgen* einer universellen Befolgung der zu prüfenden Regeln in Betracht gezogen würden. Allerdings ist dies auch im Falle der verdienstlichen Pflichten noch ein großer Unterschied zum Utilitarismus – selbst zum Regelutilitarismus – den Mill hier nicht thematisiert. Um wirklich überzeugend zu sein, hätte Mill hier außerdem zeigen müssen, dass Kant sich in der *Herleitung* des kategorischen Imperativs utilitaristischen Prinzipien bedienen muss.
- 23 Dies entspricht natürlich den bereits zitierten Gedanken aus Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 170f und Mill, „Coleridge“, S. 127.
- 24 Mit den Prinzipien zweiter Ordnung, (vgl. Mill, *Utilitarianism/Der Utilitarismus*, S. 76ff und vgl. Mill, „Bentham“, S. 111) die uns im Alltag laut Mill

oder eben für die Prinzipien, die diesen als zugrunde liegend postuliert werden, geben muss. Dieser Prüfstein liegt für ihn im Utilitarismus und er unterstellt, dass selbst Intuitionist*innen, sofern sie in ihren moralischen Theorien nicht einfach blind die Konvention reproduzieren, (ohne es zu wissen) letztlich auf den Utilitarismus als Prüfstein zurückgreifen müssen. Sehr viel deutlicher wird dieser Punkt im Aufsatz „Whewell on Moral Philosophy“²⁵ hervorgehoben, den ich in Abschnitt 6.1.3 diskutieren werde.

Der Utilitarismus selbst hat für Mill nicht den Status eines *a priori* Prinzips.²⁶ Er ordnet ihn (und sich) hier noch einmal der „induktiven“ Schule zu.²⁷ Obwohl er aber in „Utilitarianism“ die Ableitung der Moral aus Prinzipien mit einer „Wissenschaft der Moral“ gleichzusetzen scheint²⁸ und in Kapitel 1 die Darlegung des Utilitarismus mit der Notwendigkeit eines obersten Prinzips zum Zwecke einer solchen Abhandlung rechtfertigt²⁹ – also implizit dem Anspruch einer „Wissenschaft der Moral“ zuzustimmen scheint –, ist Moralphilosophie, wie bereits erwähnt, in vieler Hinsicht für Mill

leiten, gibt es für Mill so etwas wie substantielle moralische Überzeugungen. Welche Rolle diese genau spielen, ist kompliziert: Roger Crisp schreibt: „In fact Mill is neither a single-level nor a self-effacing theorist; his is a *multi-level* view, of a particularly subtle kind.“ Vgl. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 109.

- 25 Mill, „Whewell on Moral Philosophy“.
- 26 Der Begriff wird bei Mill ausschließlich kritisch verwendet. Neben zahlreichen Textstellen in bereits zitierten Texten bringt Folgendes Mills Einstellungen zu solchen *a priori*-Argumenten zum Ausdruck: „Professedly *à priori* arguments are not unfrequently of a mixed nature, partaking in some degree of the *à posteriori* character, and may often be said to be *à posteriori* arguments in disguise; the *à priori* considerations acting chiefly in the way of making some particular *à posteriori* argument tell for more than its worth.“ Mill, „Three Essays on Religion“, S. 435.
- 27 Mill, „Utilitarianism“, § 1.3.
- 28 „But both hold equally that morality must be deduced from principles; and the intuitive school affirm as strongly as the inductive, that there is a science of morals.“ Ebd., § 1.3. Das Problem der „intuitiven Schule“ ist nicht, dass sie den Anspruch hat, dass Moral eine Wissenschaft ist; dieser Anspruch, so scheint Mill hier sagen zu wollen, ist wichtig. Das Problem ist, dass sie diesem Anspruch nicht gerecht werden kann, ohne implizit auf den Utilitarismus zurückgreifen zu müssen. Siehe das obige Zitat zu Fußnote 22.
- 29 Ebd., § 1.2. Vgl. auch Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 951f.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

nur in sehr übertragenem Sinne eine Wissenschaft. (Darauf habe ich bereits in Abschnitt 4.3.1 hingewiesen.)

Es könnte eingewendet werden, dass Mill nun zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von „Utilitarianism“ seine Meinung geändert habe. Dagegen spricht allerdings, dass Mill in dem Kapitel aus *A System of Logic*, aus dem hier zitiert wurde, bis zum Erscheinen des Utilitarismus und darüber hinaus weitreichende Änderungen vorgenommen hat, es aber nicht für nötig hielt, diese Textstelle aus dem einleitenden Paragraphen inhaltlich zu redigieren. Wichtiger ist aber, dass Mill einen Gedanken aus diesem letzten Kapitel bezüglich der Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft aus *A System of Logic* explizit übernimmt, nämlich, dass die Rechtfertigung von (letzten) Zwecken anders stattfinden müsse, als Rechtfertigungen von Wahrheit in den Wissenschaften.³⁰ Aber während er sich in *A System of Logic* agnostisch darüber gibt, wie Rechtfertigungen von (letzten) Zwecken aussehen können, und seiner Verpflichtung auf den Utilitarismus (ab 1865 mit explizitem Verweis auf „Utilitarianism“) lediglich Ausdruck verleiht,³¹ versucht er im Utilitarismus eine solche Rechtfertigung. Er schreibt, nachdem er Gedanken aus *A System of Logic* zu letzten Zwecken mehr oder weniger wiederholt hat und etabliert hat, dass der Nachweis des utilitaristischen Prinzips kein Beweis im gewöhnlichen und populären Sinne des Wortes³² sein kann:

30 „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. 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.“ Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 949.

31 „Without attempting in this place to justify my opinion, or even to define the kind of justification which it admits of, I merely declare my conviction, that the general principle to which all rules of practice ought to conform, and the test by which they should be tried, is that of conduciveness to the happiness of mankind, or rather, of all sentient beings: in other words, that the promotion of happiness is the ultimate principle of Teleology.“ Ebd., S. 951.

32 „in the ordinary and popular meaning of the term“, Mill, „Utilitarianism“, § 1.5.

There is a larger meaning of the word proof, in which this question is as amenable to it as any other of the disputed questions of philosophy. The subject is within the cognizance of the rational faculty; and neither does that faculty deal with it solely in the way of intuition. Considerations may be presented capable of determining the intellect either to give or withhold its assent to the doctrine; and this is equivalent to proof.³³

Wichtig ist hier, dass Mill den Anspruch erhebt, an das, was als das „rationale Vermögen“ bezeichnet werden könnte, zu appellieren; sonst könnte unter „[c]onsiderations [...] capable of determining the intellect either to give or to withhold its assent“ auch einfach Propaganda verstanden werden. Mill will *überzeugen*. Er will vor allen Dingen etwas liefern, von dem er meint, dass es dem Intuitionismus fehlt: eine nicht-dogmatische Grundlage für unsere moralischen Überzeugungen, nach der diese sich als richtig und falsch erweisen können und nicht einfach als richtig gesetzt sind, weil wir sie für richtig halten.³⁴

Dafür, dass dieses Bemühen Mills um eine begründbare, wenn auch nicht im engeren Sinne „wissenschaftliche“ Grundlage für den Utilitarismus Ausdruck von Benthams Tugend ist, braucht sicherlich nicht einmal argumentiert werden. (Ich hatte genau dafür, dass Benthams Tugend keine Wissenschaftlichkeit in einem empiristischen Sinne voraussetzt, bereits in Abschnitt 4.3.1 argumentiert.) Inhaltlich geht es schließlich immer noch um genau das Thema, anhand dessen ich in Kapitel 4 das, was Mill an Bentham als Philosophen schätzt, Benthams Tugend also, ausgearbeitet hatte: Mills Kritik am Intuitionismus gleicht derjenigen, die er in „Bentham“ bei Bentham lobt – inklusive der behaupteten Verwandtschaft von

33 Ebd., § 1.5.

34 Vgl. aus dem 1851 zugefügten Absatz aus Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 949: „[T]he speaker's approbation is no sufficient reason why other people should approve; nor ought it to be a conclusive reason even with himself.“ Vergleiche außerdem aus der Kritik an Bentham: „If he thought at all of any of the deeper feelings of human nature, it was but as idiosyncrasies of taste [...]. To say either that man should, or that he should not, take pleasure in one thing, displeasure in another, appeared to him as much an act of despotism in the moralist as in the political ruler.“ Mill, „Bentham“, S. 96.

Subjektivismus, *moral sense*-Theorie und Intuitionismus³⁵ vor dem Hintergrund, dass sie aus seiner Sicht das gleiche Problem teilen, nämlich die Immunisierung moralischer Äußerungen gegen Kritik und damit die Aufgabe des Anspruchs, Objektivität *nachzuweisen*.

Mill bemüht sich also, was das Nützlichkeitsprinzip angeht, um Bentham's Tugend.³⁶ Er wird ihr aber nicht gerecht, wie ich im Folgenden argumentieren werde. Dafür ist es nötig, den „Beweis“ des Utilitarismus genauer zu diskutieren.

6.1.2. Der „Beweis“ des Utilitarismus

Der „Beweis“ soll letztlich Bentham's Tugend, das Bemühen um Objektivität vor dem Hintergrund von Alternativen, erfüllen. Die wichtigste Gegenposition ist dabei der Intuitionismus. Kapitel 2 und 3, die dem Beweis vorausgehen, und in gewissem Sinne auch Kapitel 5, das dem Beweis folgt, hatte ich so gedeutet, dass es darum geht, darin zu zeigen, dass der Utilitarismus ebenfalls das erfassen kann, was die große Stärke am Intuitionismus ist, so wie Mill diesen versteht: Einen philosophischen Ausdruck zu finden, den eine Teilnehmer*in der moralischen Praxis für das, was an dieser Praxis wichtig ist, als adäquaten Ausdruck bezeichnen könnte. Der Intuitionismus, so wie Mill ihn versteht, hat dann hier ein Heimspiel, wenn er vom konventionellen Moralbegriff ausgeht. Wenn die entsprechenden Kapitel erfolgreich sind, dann hätten wir mit dem Utilitarismus bezüglich Coleridge's Tugend eine Alternative zum Intuitionismus. Das Spielfeld wäre geebnet. Nach Bentham's Tugend müssen wir uns aber darum bemühen, dass die Frage, ob der Intuitionismus oder der Utilitarismus die bessere philosophische Auffassung ist, nicht „a field of interminable discussion, leading to no result“³⁷ bleibt: Auf dem in Bezug auf Coleridge's Tugend nun ebe-

35 Mill zitiert Bentham in entsprechender Weise im Kontext der Diskussion um den Intuitionismus in seiner Kritik an Whewell. Siehe Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 177f.

36 Ironischerweise anders als Bentham, der dazu knapp schreibt: „[T]hat which is used to prove every thing else, cannot itself be proved: a chain of proofs must have their commencement somewhere. To give such proof is as impossible as it is needless.“ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, § LXI.

37 Mill, „Bentham“, S. 83. Dagegen anzukämpfen beschreibt Mill als explizites Verdienst Bentham's an der zitierten Stelle.

nen Spielfeld muss der Utilitarismus nun in Bezug auf Benthams Tugend gewinnen.

Welche Art der Überlegung kommt aber in Frage, um zwischen Intuitionismus und Utilitarismus zu entscheiden? Mill wiederholt am Anfang von Kapitel 4 in fast den gleichen Worten, was er schon im ersten Kapitel gesagt hat: dass es sich um keinen Beweis im üblichen Sinne des Wortes handeln kann.³⁸ Der Zugang dazu, welche Art von Überlegung Mill vorschwebt, kann in Abgrenzung zu Moores Fehldeutung erarbeitet werden. Moore hat Mills Beweis auf eine Weise missverstanden, deren Zurückweisung es ermöglicht, zu verstehen, was Mill *eigentlich* vorschwebt. Dies werde ich im folgenden Abschnitt tun.

Von Moores Missverständnis des Beweises zum Status des Beweises nach Mill

Vielleicht hat Moore sich dadurch in die Irre führen lassen, dass Mill das Beweiskapitel sehr klassisch aufbaut: Sein Beweisziel ist: „that happiness is desirable, and the only thing desirable“³⁹; nach dem kurzen Absatz nach dieser Formulierung des Beweisziels beansprucht Mill den ersten Teil gezeigt zu haben: „Happiness has made out its title as *one* of the ends of conduct, and consequently one of the criteria of morality“⁴⁰. Danach geht es für sieben Absätze darum, die zweite Hälfte des Ziels nachzuweisen, nämlich dass Glück das einzige Gut ist.⁴¹ Das Kapitel wirkt daher so, wie eine klassische Begriffsklärung: Erst wird gezeigt – so könnte der Aufbau verstanden werden – dass Glück (im Sinne von Freude) hinreichend für das Gute ist; dann wird gezeigt, dass Glück (im Sinne von Freude) auch notwendig ist.

Vielleicht unterstellt Moore Mill auch aus diesem Grund in seinem Beweis des utilitaristischen Prinzips ein analytisches Urteil⁴² über „moralisch gut“ abzugeben,⁴³ obwohl sich aus analytischen

38 Mill, „Utilitarianism“, § 4.1.

39 Ebd., § 4.2.

40 Ebd., § 4.3.

41 Ebd., § 4.4–4.8.

42 Die Dichotomie „analytisch“–„synthetisch“ ist *eine* der Weisen, in der Moore seinen Gedanken fasst: „[P]ropositions about the good are all of them synthetic and never analytic;“ Moore, *Principia Ethica*, § 6.

43 Ebd., § 40–41.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Urteilen über diesen Begriff nach Moore für die Ethik nichts Interessantes – nichts Normatives jedenfalls – ableiten lasse (sondern nur aus synthetischen).⁴⁴ Bei analytischen Urteilen sei nämlich die Infragestellung durch eine Person, die die Bedeutung aller im Urteil verwendeten Begriffe versteht, nicht möglich, während synthetische Urteile diese Infragestellung ermöglichen.⁴⁵ Dieser Aspekt des Argumentes der offenen Frage ist zunächst unabhängig davon, ob „gut“ eine natürliche Eigenschaft ist oder nicht; wir können zum Beispiel auch den (nach Moore natürlichen) Alltagsbegriff „gelb“ nicht anhand der Wellenlänge definieren, die gelbes Licht hat. (Diese Analogie wird auch nicht dadurch aufgehoben, dass „gelb“ und „gut“ in anderen Hinsichten, beispielsweise in Bezug auf die Frage, ob es sich um ein attributives oder ein prädikatives Adjektiv handelt,⁴⁶ nicht analog sind.) In der Tat ist etwas unklar, was Moore genau damit meint, dass „gut“ über die undefinierbarkeit hinaus, die aber auch auf „gelb“ zutrifft, keine natürliche Eigenschaft sein könne, da er den naturalistischen Fehlschluss auch dem, was er „metaphysische Ethiken“ nennt, vorwirft, die „gut“ anhand von jedenfalls nicht empirisch wahrnehmbaren⁴⁷ Eigenschaften definieren wollten. Entsprechend müsste der Fehlschluss nach Frankena eigentlich „Definitionsfehlschluss“ heißen.⁴⁸

44 Moore sagt zwar gelegentlich, wie das Zitat in Fußnote 9 belegt, es gebe gar keine wahren analytischen Aussagen über „gut“, aber das scheint falsch zu sein. Beispielsweise: Gut ist das, was wir mit „gut“ auszudrücken trachten. Es scheint mir, dass Moore vor allem meint, es würde nichts Normatives aus einem analytischen Urteil über „gut“ folgen – ähnlich wie nach der Abbildtheorie im *Tractatus* keine Aussagen über die Welt durch analytische Sätze möglich sind. Z. B. Ludwig Wittgenstein. *Werkausgabe in 8 Bänden – Band 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014, S. 4.462.

45 Moore, *Principia Ethica*, § 13.

46 Peter Geach. „Good and Evil“. In: *Analysis* 17.2 (1956), S. 33–42.

47 Siehe Moore, *Principia Ethica*, Kapitel IV.

48 Eigentlich auch das nicht. Der nach Frankena für Moore interessanteste „Fehler“ (Moore meint offenbar verschiedene nicht gleichbedeutende Dinge mit „naturalistischer Fehlschluss“) liegt nämlich im Versuch, eine Definition von „gut“ anzugeben. Es geht also streng genommen überhaupt nicht um einen Schluss. William Frankena. „Der naturalistische Fehlschluss“. In: *Sprache und Ethik – Zur Entwicklung der Metaethik*. Hrsg. von Günther Grewendorf und Georg Meggle. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 83–99.

Hier soll es nicht um eine Interpretation von Moore gehen. Es geht vielmehr darum: Angenommen Moore hätte mit seiner Deutung dieser Passage Recht und Mills „Beweis“ des utilitaristischen Prinzips wäre als deduktives Argument zu verstehen, das von (fragwürdigen) analytischen Sätzen (in fragwürdiger Weise) auf ein normatives Prinzip schließt. Dann würde Mill offensichtlich den ihm von mir unterstellten philosophischen Tugenden nicht gerecht: Wenn Mill den Anspruch hätte, „gut“ einfach zu *definieren*, würde er, wenn die Definition die konventionelle Bedeutung von „gut“ erfassen soll, dogmatisch sein; wenn die Definition bloß stipulativ sein soll, würde sie die Beweislast nicht tragen können. In jedem Fall wäre Mill keinen Schritt näher daran, Benthams Tugend nachzukommen. Moore liegt aber falsch. Um dies zu belegen, werde ich etwas genauer auf Moores Kritik eingehen. Hier sind die entscheidenden Sätze Mills, an denen Moore seine Kritik aufhängt:

The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it. The only proof that a sound is audible, is that people hear it: and so of the other sources of our experience. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it. If the end which the utilitarian doctrine proposes to itself were not, in theory and in practice, acknowledged to be an end, nothing could ever convince any person that it was so.⁴⁹

Moore unterstellt Mill nun, dass letzterer erstens einen analytischen Zusammenhang zwischen der Sichtbarkeit eines Objektes und der Tatsache, dass Menschen es sehen können, behaupten will, und zweitens, dass Mill in der Analogie zwischen dem Sichtbaren und dem Wünschenswerten auf diesen analytischen Zusammenhang abzielt: Wir sollen nach Moores Mill also einsehen, dass so wie „sichtbar“ bedeutet, dass es von Menschen gesehen werden kann, ganz analog „wünschenswert“ bedeutet, dass Menschen es sich wünschen. Entsprechend lautet seine Kritik: „The fact is that ‘desirable’ does not mean ‘able to be desired’ as ‘visible’ means ‘able to be seen.’“⁵⁰ Entsprechend meint Moore, von „guten Begierden“ zu sprechen,

49 Mill, „Utilitarianism“, § 4.3.

50 Moore, *Principia Ethica*, § 3.40.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

müsse für Mill eine bloße Tautologie sein und unterstellt Mill entsprechend einen Selbstwiderspruch bei dessen Unterscheidung zwischen besseren und schlechteren Gegenständen des Begehrens, „as if, after all, what is desired were not *ipso facto* good, and good in proportion to the amount it is desired“⁵¹. Moore versucht sich aber gar nicht erst an einer wohlwollenden Lesart, sondern behauptet: „These are specimens of the contradictions, which, as I have tried to shew, must always follow from the use of the naturalistic fallacy“⁵². Ich glaube, beide Unterstellungen sind falsch. (1) Mill will uns nicht sagen, dass „visible“ so viel wie „able to be seen“ bedeutet, und (2) selbst, wenn er das wollte, geht es bei der Analogie nicht darum, die Eigenschaft einer Aussage analytisch oder definitorisch zu sein, auf eine andere Aussage zu übertragen.

(1) Zunächst sind „visible“ und „able to be seen“ unabhängig vom Status der Aussage gar nicht die Begriffe, die Mill im ersten Satz des Zitates in Verbindung bringt. Es sind die Begriffe „visible“ und die Tatsache, „that people actually see it“. Dies scheint (anders als das, was Moore offenbar versteht) keine Aussage über die Bedeutung von „visible“ sein können: Ob Menschen etwas tatsächlich sehen, hängt auch von kontingenten Faktoren ab, wie zum Beispiel der Frage, ob gerade Menschen da sind, ihre Augen offen haben, u.s.w. Allerdings könnte eingewendet werden, dass, obwohl „visible“ nicht bedeutet, dass „people actually see it“, es dennoch einen analytischen Zusammenhang in dem Sinne gibt, dass, wenn Menschen ein Objekt sehen, dieses Objekt in der Tat sichtbar sein muss. Dass Menschen einen visuellen Wahrnehmungseindruck haben, kann natürlich nur als Evidenz gelten, dass es hier ein Objekt gibt und dieses sichtbar ist; aber die Formulierung „ein Objekt sehen“ ist, so könnte eingewandt werden, ein Erfolgsverb, das tatsächlich ein Objekt und seine Sichtbarkeit voraussetzt. Ich glaube nicht, dass Mill hier unter Voraussetzung einer disjunktiven Wahrnehmungs-

51 Moore, *Principia Ethica*, § 40. Siehe das Zitat in Fußnote 34, wo Mill einen zwingenden Zusammenhang zwischen Begierden und dem Gutsein der Gegenstände der Begierden explizit ablehnt. Dies ist keine Inkonsistenz bei Mill, wie Moore zu denken scheint, sondern ein Beleg dafür, dass Mill es so, wie Moore ihn versteht, nicht gemeint haben kann. Wie im letzten Unterabschnitt (6.1.1) dargelegt, stehen Mills Überlegungen dazu, welchen Status sein Beweis hat, in deutlichem Zusammenhang zu dem Kapitel, aus dem das Zitat aus Fußnote 34 entnommen ist.

52 Ebd., § 40.

theorie einen analytischen Satz formulieren wollte. (Wenn Mill hier auf sprachanalytische Wahrheiten hätte abzielen wollen, wäre der nächste Satz im oben zitierten Absatz gänzlich verwirrend: Wenn etwas ein „sound“ ist, dann scheint nach der gleichen Spitzfindigkeit „Hörbarkeit“ schon vorausgesetzt; und weitere Beweise wären dann sinnlos.) Ich werde weiter unten einen Vorschlag machen, wie der Satz stattdessen zu lesen ist.

(2) Selbst wenn Mill aber mit dem ersten Satz eine analytische Wahrheit hat ausdrücken wollen, so ist es doch mehr als fraglich, ob es ihm in der Analogie darum geht, die Eigenschaft eines Satzes, analytisch zu sein, auf die Aussage, dass Menschen sich Wünschenswertes wünschen, zu übertragen: Er spricht in diesem Satz auch nicht mehr von „proof“, sondern von „sole evidence“. Dies ist ein deutlicher Hinweis dafür, dass der Satz nicht analytisch und insbesondere nicht als Aussage über die Bedeutung von „wünschenswert“ gemeint ist: Dass eine Zahl nur durch sich selbst und eins teilbar ist, ist keine Evidenz dafür, dass es sich um eine Primzahl handelt, denn dies ist, was es bedeutet, eine Primzahl zu sein; dass ein Pferd von Natur aus eine weiße Fellfarbe hat, ist keine Evidenz dafür, dass es sich um einen Schimmel handelt, sondern dies ist, was es bedeutet, ein Schimmel zu sein. Zumindest die Aussage (aber ich meine auch die Aussage zur Sichtbarkeit), dass wir davon, dass Menschen sich etwas wünschen, darauf schließen können, dass es wünschenswert sei, muss also evidentiell verstanden werden – ähnlich wie das Urteil der Erfahrenen über den qualitativen Wert der Lüste: Es ist nicht so, dass es sich hier um ein unfehlbares Kriterium handelt – Menschen wünschen sich manchmal Schlechtes und auch die Erfahrenen ziehen manchmal die niedrigere von zwei Lüsten vor –, sondern es ist so, dass die Tatsache, dass Menschen etwas wünschen, ein Indikator dafür ist, dass das, was sie sich wünschen, wertvoll ist. (Siehe Abschnitt 5.2.2.)

Wenn Moores Deutung richtig wäre, dann wäre auch nicht klar, warum Mill gleich in der Einleitung des ganzen Buches und noch einmal unmittelbar vor der problematisierten Textstelle so deutlich sagt, dass es sich nicht um einen Beweis „in the ordinary acceptance of the term“ handeln könne, weil letzte Prinzipien keines Beweises fähig seien⁵³: Handelte es sich tatsächlich um ein dem An-

53 Mill, „Utilitarianism“, § 4.1, vgl. ebd., § 1.5.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

spruch nach deduktives Argument, das von – dem Anspruch nach – analytisch wahren Sätzen ausgeht, ist schwerlich etwas vorstellbar, was näher an die gängige Bedeutung des Wortes „Beweis“ kommt; es mag tatsächlich ein mangelhafter Beweisversuch sein, aber Mill müsste dann immer noch den Anspruch vertreten, etwas in der gängigen Bedeutung des Wortes „Beweis“ zu leisten, und dies tut er nicht.

Moore's Deutung geht aber nicht nur gegen den Strich von Mills expliziten Bemerkungen zum Status des Beweises, sie geht auch gegen Mills metaethische Grundüberzeugung, wie er sie am Anfang des Utilitarismus darlegt: Er selbst rechnet sich, wie dargelegt, der „induktiven Schule“ der Ethik zu und grenzt diese, nachdem er die *moral-sense*-Theorie zurückgewiesen hat, von der „intuitiven Schule“⁵⁴ ab. Nach letzterer seien die Prinzipien der Moral in dem Sinne *a priori* evident, dass sie nichts benötigten, damit wir ihnen zustimmen, außer dass wir die Begriffe, in denen sie formuliert sind, wirklich verstehen. Diese Art zu philosophieren habe eine Tendenz, etablierte Meinungen zu rechtfertigen, indem sie letztlich in Phrasen, in denen diese Meinung Ausdruck findet, ende.⁵⁵ Und es geht ja darum, wie der Utilitarismus in diesem Punkt besser als der Intuitionismus sein kann.

Moore missversteht Mills Beweis. Wie aber sollten wir den Beweis stattdessen verstehen? Ab Absatz 9 diskutiert Mill den theoretischen Status seiner Überlegungen.⁵⁶ Einen Absatz später schreibt er: „[W]e have evidently arrived at a question of fact and experience,

54 Die Phrase, die Mill hier verwendet ist: „intuitive school“. (Vgl. Mill, „Utilitarianism“, § 1.3.) Birnbacher übersetzt dies mit „intuitionistische Schule“; Mill, *Utilitarianism/Der Utilitarismus*, S. 10f. Auch Mill verwendet gelegentlich andere Bezeichnungen: in *Whewell on Moral Philosophy* spricht er von der „intuition doctrine“; ich habe mich, auch, um im Kontext der Behandlung von Moore's Kritik keine illegitime Gleichsetzung und Verwirrung zu stiften, für „intuitive Schule“ als Übersetzung entschieden.

55 Mill zählt auf: „our idea of man as man“, „all men think“, „we cannot help feeling“. Vgl. Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 193. Mill setzt dabei nicht einfach eine philosophische Ausrichtung mit einer gesellschaftlichen gleich: Er weist durchaus darauf hin, dass utilitaristische Argumente auch von Konservativen gebraucht wurden und dass die intuitive Schule im Gegenzug nicht immer das Etablierte verteidige. Er meint aber, dass sie letztlich für konservative Denker*innen besonders attraktiv sei. Vgl. ebd., S. 170f.

56 „We have now, then, an answer to the question, of what sort of proof the principle of utility is susceptible.“ Mill, „Utilitarianism“, § 4.9

dependent, like all similar questions, upon evidence. It can only be determined by practised self-consciousness and self-observation, assisted by observation of others.“⁵⁷ Die Schritte des Beweises sind offenbar evidentiell zu verstehen. Der erste Schritt ist dann ungefähr dieser: Dass Glück ein individueller Wert ist, wird dadurch nahegelegt, dass Menschen sich Glück tatsächlich wünschen oder für gut halten. Dies ist zwar nach Mill kein zwingender (*conclusive*)⁵⁸ Schluss, aber das Ergebnis dürfte trotzdem nicht kontrovers sein.⁵⁹ Wichtig, was den Status angeht: Da es im gesamten Beweis um etwas geht, dass durch Evidenz, Selbstbeobachtung, die Beobachtung von anderen u.s.w. zu beantworten ist, scheint Mill das Ergebnis seines „Beweises“ und hier beispielhaft des ersten Schrittes tatsächlich im Sinne Moores als Gegenstand „offener Fragen“ zu sehen: Es ist nicht durch begriffliche Überlegungen festgelegt, dass *happiness* ein Wert ist. Aber dadurch, dass wir selbst und alle Menschen, von denen wir wissen, es als Wert behandeln, haben wir Evidenz dafür, wenn auch keinen zwingenden Schluss darauf, dass es sich um einen Wert handelt. Diese Überlegung zum theoretischen Status gilt auch für den Rest des Beweises.

Bevor ich mich im Folgenden näher kritisch mit einer weiteren Stufe des Beweises auseinandersetze, möchte ich diesen Gedanken, dass es sich um eine offene Frage handelt, mit Benthams Tugend in Verbindung bringen: Ich hatte bereits in Abschnitt 5.2.3 angedeutet, dass eine von Mills Begründungen für Meinungsfreiheit darin besteht, dass nur unter Bedingungen der Meinungsvielfalt Meinungen ihre Bedeutungen beibehalten könnten. Dies wiederum begründet Mill damit, dass wir, um die Bedeutung einer Meinung zu verstehen, uns der Alternativen bewusst sein müssen. Ich hatte gesagt, dass dies an den Verifikationismus erinnert, obwohl dies nicht unbedingt heißt, dass Mill im strengen Sinne Verifikationist in Bezug auf Bedeutung gewesen ist. (Siehe Abschnitt 5.2.3.) Trotzdem ist es

57 Ebd., § 4.10.

58 Vgl. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 949. Vgl. außerdem Mill, „Bentham“, S. 96. Zitate zu beiden Textstellen finden sich in Fußnote 34.

59 Vgl. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 73: „The suggestion that pleasure is desirable is hardly difficult to accept, and one might be forgiven for wondering why Mill thought he had to argue for it.“

fraglich, ob Mill so etwas wie eine „Wissenschaft ohne Gegensatz“ in Bezug auf moralische oder philosophische Fragen allgemein akzeptiert hätte, wie sie Roedl vorschwebt.⁶⁰ Ebenso fraglich ist, dass er in Bezug auf die Philosophie einen Wittgenstein'schen Quietismus akzeptiert hätte. Und die Tatsache, dass die Frage „Sollten wir in moralischer Hinsicht wirklich immer und ausschließlich die Handlungen tun, die die meisten guten Konsequenzen haben?“ letztlich in Moores Sinne offen ist, wäre in diesem Sinne Voraussetzung dafür, dass Benthams Tugend Anwendung findet.

Mills Strategie über „Evidenz“, „Selbstbeobachtung“ und „Erfahrung“ zu gehen, ist natürlich nicht die einzige Strategie, wie moralische Fragen und Fragen nach den Grundprinzipien der Moral offene Fragen sein können. Eine andere wäre Kants Idee synthetischer Urteile *a priori* zu reetablieren.⁶¹ Diese Strategie scheint auch Jonathan Dancy vorzuschweben⁶², wobei Dancy natürlich Wert darauf legt, dass dies nicht heißt, dass moralische Urteile *notwendig* seien.⁶³

Der logische Status der utilitaristischen Unparteilichkeit in Mills Beweis

Ob der Beweis aus einem oder zwei weiteren Schritten besteht, ist nicht leicht zu beantworten: Am Anfang des letzten Unterabschnittes hatte ich nahegelegt, die Rhetorik des Kapitels bestünde darin, erst zu zeigen, dass Glück (in Mills Sinne, siehe Abschnitt 5.1.2) ein Wert sei und dann zu zeigen, dass nichts anderes ein Wert sei.

60 Dies ist die Wortwahl Sebastian Roedls für seine Vorstellung von Philosophie als Wissenschaft vom Urteilen: „Wenn Urteilen selbstbewusst ist, ist diese Wissenschaft vom Urteil eigentümlich: Sie ist die Wissenschaft ohne Gegensatz. [...] Die Wissenschaft vom Urteil ist nichts anderes als die Artikulation des Selbstbewußtseins des Urteils.“ Sebastian Roedl. *Selbstbewusstsein und Objektivität: Eine Einführung in den absoluten Idealismus*. Berlin: Suhrkamp, 2019, § 3.1. Vgl. damit die bereits auf S. 91 zitierte Vorstellung Mills in Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books I-III and Appendices)*, S. 109.

61 Vgl. George Edward Moore. *Ethics*. London: Williams und Norgate, 1912, § 12.86.

62 Siehe Jonathan Dancy. *Ethics Without Principles*. Oxford und andere: OUP, 2004, S. 146–148.

63 Vgl. auch ebd., wo er explizit Kants Begriff des synthetischen Urteils *a priori* verwendet.

Damit gäbe es zwei Schritte. (Auf den Beweisteil dafür, dass nichts anderes als Glück ein (Klugheits-)Wert sei, werde ich an dieser Stelle nicht eingehen. Meine Bemerkungen in Abschnitt 5.1.2 dazu, wie Mills Hedonismus insbesondere in Bezug auf sein offensichtliches Zugeständnis, dass es nicht-hedonische Ziele gibt, zu verstehen ist, sind, so meine ich, im Großen und Ganzen in Übereinstimmung mit dem, was Mill hier dazu sagt. Die anderen Probleme mit Werten, die anscheinend trotzdem nicht reduzierbar sind auf Werte, die gut für ein Individuum sind, entstehen durch einen Zug Mills, auf den ich nun eingehe.) Allerdings fehlt diesen zwei Schritten noch ein entscheidender Gedanke des Utilitarismus, den Mill zum Beispiel in Kapitel 2 ausdrückt: „[T]he happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct is not the agent’s own happiness, but that of all concerned.“⁶⁴ Dies führt zum Beispiel Roger Crisp dazu, in seiner Diskussion des Beweises von drei Schritten zu sprechen und nicht von zweien, wie durch die Rhetorik des Buches nahegelegt.⁶⁵

Im dann noch fehlenden Schritt, dem zweiten Schritt in Crisps Zählung, geht es um die Unparteilichkeitsannahme des Utilitarismus, die nach Crisp einer der Hauptstreitpunkte zwischen Mill und seinen philosophischen Gegner*innen war.⁶⁶ Schritt zwei (in Crisps Zählung) besteht allerdings nur in einem einzigen Satz: „This, [dass jede Person ihr eigenes Glück wünscht] however being a fact, we have not only all the proof which the case admits of, but all which it is possible to require, that happiness is a good: that each person’s happiness is a good to that person, and that the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons.“ Angenommen, dies ist (anders als „therefore“ hier nahelegt) nicht als Kompositionsfehlschluss zu verstehen, sondern als Aussage speziell über das Gute (oder das Gute als *happiness* verstanden): Das Gute gehört laut diesem Satz eben zu den Dingen, die (über Per-

64 Mill, „Utilitarianism“, § 2.18. Und zwar zählt das Glück jeder betroffenen Person in gleicher Weise: „Bentham’s dictum, ‘everybody to count for one, nobody for more than one,’ might be written under the principle of utility as an explanatory commentary.“ Ebd., § 5.36.

65 Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Kapitel 4.

66 Crisp spricht von „one of the main bones of contention between Mill and his philosophical opponents“. Ebd., S. 83.

sonen hinweg) addiert werden können.⁶⁷ Und aus der moralischen Perspektive, die der Utilitarismus zeichnet, werden Handlungen danach bewertet, inwiefern sie das Glück „of all those concerned“ in unparteiischer Weise fördern. Dies ist die utilitaristische Unparteilichkeitsannahme.⁶⁸ Der Satz gibt uns aber keinen Grund dafür, *warum* wir diese Perspektive einnehmen sollten. Damit ist nicht die Frage gemeint, warum wir moralisch sein sollten. Crisp argumentiert, dass sich Mills Argument an Menschen richtet, die Moral ernst nehmen.⁶⁹ Aber der Beweis soll eine Lücke des Intuitionismus umgehen. Auch Intuitionist*innen nehmen Moral ernst: es werden Gründe gebraucht, die es besser machen, den Utilitarismus anstelle des *Intuitionismus* und nicht des Amoralismus anzunehmen.

Die Frage kann auch so reformuliert werden: Weiter oben hatte ich behauptet, dass der Übergang davon, dass Menschen sich Freude wünschen, dazu, dass Freude wünschenswert sei, evidentiell (und nicht analytisch) ist und daher für Mill (anders als Moore meinte) eine Antwort auf eine offene Frage im Sinne Moores ist. Es ist nicht so, dass „gut“ einfach bedeutet, dass Menschen sich das so Bezeichnete wünschen; aber, dass alle Menschen sich etwas wünschen, ist Evidenz dafür, dass es gut ist – in der gleichen Weise, wie die Tatsache, dass Menschen etwas sehen, Evidenz (aber nicht zwingender Beweis) für ein sichtbares Objekt ist. (Dies ist in dem Sinne eine offene Frage, als wir uns fragen können, ob wir wirklich ein Objekt sehen, oder ob wir uns täuschen.⁷⁰) Dies kann nun aber für den zweiten Schritt von Mills Beweis in Crisps Zählung auch gefragt

67 Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 77ff. Wie Mill in einem Brief klarstellt, meint er nicht, dass die Summe des Glücks aller für jede einzelne Person gut sei, sondern „nur“, dass sie gut sei, für die Summe aller Menschen. (Zitiert von ebd., S. 78.) Dies muss von Mill aber als die Perspektive verstanden werden, aus der utilitaristische Bewertungen stattfinden sollen, sonst würde sein Beweis schlicht nicht beweisen, was er zu beweisen vorgibt.

68 Über diese sagt Mill an anderer Stelle: „It is involved in the very meaning of Utility, or the Greatest-Happiness Principle. That principle is a mere form of words without rational signification, unless one person's happiness, supposed in equal degree (with the proper allowance made for kind), is counted for exactly as much as another's.“ Mill, „Utilitarianism“, § 5.36.

69 Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 79.

70 Natürlich ist der Zusammenhang zwischen „Ich sehe das Objekt X“ und „X existiert“ analytisch im Sinne einer disjunktivistischen Theorie der Wahrnehmung. Aber Mill geht es weder um eine disjunktivistische Wahrnehmungstheorie, noch wäre es selbst innerhalb einer solchen Theorie plausibel, die

werden: Ist der mit „therefore“ gekennzeichnete Schritt eine Antwort auf eine offene Frage? Beruht der Schritt davon, dass für jede Person ihre eigene Freude ein Wert ist, dahin, dass die Perspektive der Bewertung moralisch gefordert ist, die der Utilitarismus anbietet, nämlich die Perspektive, nach der wir Glück unparteiisch fördern sollten, gar auf Evidenz?

Wenn nicht, dann wäre Mill Benthams Tugend nicht gerecht geworden: Es wäre nach dieser Deutung so, dass Mill einfach meint, moralisch zu bewerten *hieß*e so viel wie unparteiisch sein; nachdem der erste und der dritte Schritt (nach Crisps Zählung) in seinem Beweis dann gezeigt haben, dass es im Leben um Freude und Leid und nur um Freude und Leid geht, ist die Arbeit dann schon getan. Die moralische Bewertung ist nun die unparteiische Bilanzierung dieser Gegenstände. Und dies ist nach dieser Deutung keine Antwort auf eine offene Frage mehr, wenn einmal festgelegt ist, dass das, in Bezug auf was wir unparteiisch sein sollten, Freude und Leid aller ist, und wenn „moralisch“ so viel wie „unparteiisch“ heißt. Die Unparteilichkeitsannahme des Utilitarismus mag dann im Sinne von Coleridges Tugend ein Ausdrucksversuch für das sein, was uns an Moral wichtig ist, sie ist aber nicht gegen Alternativen als besser erwiesen worden. (Sie ist natürlich auch kein guter Ausdruck dessen, was uns an Moral wichtig ist: Besonders, die Art der Unparteilichkeit des Utilitarismus gegenüber anderen Arten, Unparteilichkeit zu fassen, für grundlegender zu halten, wie zum Beispiel Fairness⁷¹ u.s.w. sei hier nur erwähnt.) Aber Teil des Beweises – weder im gewöhnlichen Sinne des Wortes noch in sonst irgendeinem Sinne – könnte der von Crisp gezählte zweite Schritt nicht sein.

Vielversprechender wäre es vielleicht, zu überlegen, ob der zweite Schritt im Sinne einer Antwort auf eine offene Frage gemeint ist. Dann wäre die Frage, wieso Mill die (empirische) „Evidenz“ nicht angibt, von der Mill meint, dass eine solche Frage „like all similar questions“⁷² abhängen müsste. Der eine Satz, aus dem dieser Schritt

Fallibilität von Wahrnehmung in Frage zu stellen. Und nur darum geht es bei der offenen Frage.

71 Man bedenke zum Beispiel Rawls' Kritik am Utilitarismus: Siehe John Rawls. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 46–52. Vgl. auch Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 82.

72 Mill, „Utilitarianism“, S. 4.10.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

in Crisps Zählung besteht, kann sicherlich nicht als das Liefern von Evidenz aufgefasst werden.

Könnte Mill den Status der Unparteilichkeitsannahme für den eines synthetischen Urteils *a priori* halten und damit daran festhalten, dass sie eine Antwort auf eine offene Frage ist? Dann wäre wahr, was Roger Crisp über Mill in Bezug auf die Unparteilichkeitsannahme des Utilitarismus sagt: Mill wäre dann Intuitionist.⁷³ Auch dann müsste sie nach Benthams Tugend natürlich noch gegen Alternativen verteidigt werden. Mill tut dies nicht, weil er nicht glaubt, dass die intuitionistische Strategie überhaupt Benthams Tugend gerecht werden kann.

Egal, wie wir den Status des Schrittes von der Aussage, dass alle Menschen ihr eigenes Glück schätzen, zu der utilitaristischen Bewertungsperspektive, dass das aggregierte Glück aller Menschen der Maßstab moralischer Bewertung sei, also verstehen, scheint er nicht erfolversprechend. Selbst wenn es Mill also in den anderen Kapiteln geschafft haben sollte, der Tugend Coleridges ebensogut nachzukommen wie der Intuitionismus, der hier auf den ersten Blick im Vorteil ist, selbst wenn er also gezeigt hat, dass der Utilitarismus Ausdruck dessen sein kann, was die Leser*innen seines Buches, sofern sie kompetente Teilnehmer*innen an der moralischen Praxis sind, als adäquaten sprachlichen Ausdruck dessen, worum es in dieser Praxis geht, auffassen würden, so hat er dennoch nicht gezeigt, dass der Utilitarismus gegenüber dem Intuitionismus *besser* ist. Er ist an Benthams Tugend gescheitert.

Dass Mill hier aber eine philosophische Tugend verfolgt und nicht einfach ein Beweisziel teilweise verfehlt, wird dann deutlich, wenn wir bedenken, worum es Mill bei seiner Kritik am Intuitionismus – und bei seinem Versuch, den Utilitarismus als Gegenmittel zu präsentieren – geht. Ich hatte angedeutet, dass Mill in „Utilitarianism“ nur wenig zu den Gründen seiner Kritik am Intuitionismus sagt. Im nächsten Unterabschnitt will ich entsprechend auf eine der explizitesten Auseinandersetzungen Mills mit dem Intuitionismus im Allgemeinen und William Whewell im Besonderen, den Aufsatz „Whewell on Moral Philosophy“⁷⁴ eingehen. Dies wird einerseits die Rede von einer philosophischen Tugend noch einmal plausibilisie-

73 Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 83. Warum dies keine Möglichkeit ist, den Beweis zu retten, erläutere ich in Abschnitt 6.1.3.

74 Mill, „Whewell on Moral Philosophy“.

ren, indem es deutlich macht, dass Benthams Vermächtnis an Mill, das Anliegen, die Moral auf eine objektive Grundlage zu stellen und so Kritik an der Alltagsmoral zu ermöglichen, zu den langfristigen philosophischen Kernanliegen Mills zählt: Der Witz des Beweisversuches, das, was aus Mills Sicht daran hängt, es so zu machen, wie er es macht, wird dann deutlich. Andererseits wird sich dadurch, dass diese Kritik Mills an zumindest den Formen des Intuitionismus, mit denen er sich auseinandergesetzt hat, wichtig ist, auch der Wert von Benthams Tugend deutlich.

6.1.3. Die Rolle des utilitaristischen Maßstabs für die Kritik an der *common sense* Moral

Roger Crisp unternimmt einen vermeintlichen Rettungsversuch von Mills Beweis, indem er Mill für den im letzten Abschnitt behandelten zweiten Schritt des Beweises einen (Mill nicht bewussten) intuitionistischen Zug unterstellt:

Mill is after all an intuitionist. [...] [T]he impartiality assumption, which is one of the main bones of contention between Mill and his philosophical opponents, is as “*a priori*” as any intuitive principle. [...] His own naturalism, and his dislike of the metaphysics and the conservatism he perceived in the philosophy of writers such as Whewell, prevented his seeing that the debate between him and his opponents was ultimately about not intuitionism itself but which intuitions we should accept.⁷⁵

Das Problem an dieser Einschätzung ist, dass Mill in seiner Auseinandersetzung mit Whewell, auf den Crisp hier anspielt, zeigt, dass er durchaus differenziert.⁷⁶ Ich habe die Textstelle bereits in Abschnitt 3.4.2 zitiert und diskutiert. Insbesondere Hume, von dem Mill weder denkt, dass er konservativ ist⁷⁷, noch dass er eine grundsätzlich schlechte Metaphysik vertritt,⁷⁸ ist nach Mill im intuitionis-

⁷⁵ Crisp, *Mill on Utilitarianism*, S. 83.

⁷⁶ Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 170f.

⁷⁷ Er wird dort explizit als Gegner der Orthodoxie aufgezählt.

⁷⁸ Im *System of Logic* bekennt sich Mill beispielsweise explizit zu Humes Kausalitätsauffassung. Siehe Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 838f.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

tischen Lager⁷⁹. Das Problem am Intuitionismus und der deutschen Metaphysik, die das theoretische Äquivalent dazu sei,⁸⁰ ist, dass er „bears its testimony with equal ease for any conclusions in favour of which there is a predisposition, and is sceptical with the sceptical, and mystical with the mystical.“⁸¹ Nur, wenn die intuitionistische Moralphilosophie an konservativen Institutionen wie der englischen Universität zu Zeiten Mills⁸² und von konservativen Personen wie Whewell betrieben werde, sei das Ergebnis notwendig konservativ. („Coleridge“ zeigt außerdem, dass Mill durchaus bereit ist, über den Konservatismus einer Person hinwegzusehen, wenn es aus seiner Sicht etwas anderes gibt, was Bewunderung verdient.)

Ohne Frage hat Crisp also Recht, dass Mill den Konservatismus und die Metaphysik von Whewell zutiefst ablehnt. (Auch im Falle von Coleridge ist es ja umgekehrt nicht der Konservatismus oder die Metaphysik, die Mill schätzt, wie ich in Kapitel 3 argumentiert habe.) Was Mill am Intuitionismus ablehnt, erschöpft sich aber nicht darin, dass er im 19. Jahrhundert von Konservativen vertreten wurde, sondern die Tatsache, dass der Intuitionismus nach Mill nicht in der Lage ist, Benthams Herausforderung zu begegnen. Intuitionist*innen, wie Mill sie versteht, bringen zwar zum Ausdruck, was ihnen selbst als Personen oder der Mehrheit, sofern sie zu dieser zählen, oder einer privilegierten Gruppe wichtig ist, gehen aber unbegründet von der Tatsache, diesen Ausdruck gefunden zu haben, zu einem Wahrheitsanspruch über. *Diese* Kritik findet sich in „Coleridge“, „Whewell on Moral Philosophy“ und „Utilitarianism“,⁸³ aber nur in „Utilitarianism“ bemüht sich Mill darum, zu zeigen, dass das utilitaristische Prinzip selbst in einer besseren Po-

79 Dies ist Mills Einschätzung, auch wenn Hume, wie er heute meist verstanden wird, keine kognitivistische Auffassung der Moral hatte, sondern eine „theory of a moral sense or taste“, wie Mill schreibt, vertritt. Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 170f. Es wurde bereits darauf hingewiesen (nämlich in Abschnitt 3.4.2, aber auch in Fußnote 21 in diesem Kapitel), dass Mill Benthams Klassifizierung des Prinzips der Sympathie und Antipathie folgend, *moral sense*-Theorie und Intuitionismus für verwandt hält. Vgl. Mill, „Utilitarianism“, § 1.3.

80 Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 171.

81 Ebd., S. 170.

82 Siehe ebd., S. 167f.

83 Siehe Mill, „Coleridge“, S. 127 bzw. siehe Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 170f bzw. siehe Mill, „Utilitarianism“, § 1.3.

sition ist. Wenn Mill also in seiner Begründung des Utilitarismus versagt, dann ist es nicht nur so, dass der Utilitarismus in Gefahr ist, sondern auch Mills Versuch zu zeigen, dass Moralphilosophie sich neben Coleridges Tugend auch an Benthams Tugend orientieren könne. Benthams Tugend ist ein Kernanliegen, das sich durch sein ganzes Leben zieht. Der Utilitarismus ist, zumindest nach Mills reiferen Überzeugungen, lediglich die *einzig*e Möglichkeit, diesem Kernanliegen gerecht zu werden – nicht umgekehrt ist der Utilitarismus das Kernanliegen, das nebenbei Benthams Tugend ermöglicht. Insbesondere das, was Mill unter „Intuitionismus“ versteht, kann diesem Anliegen nicht gerecht werden.

Mills Kritik daran ist aber in „Whewell on Moral Philosophy“ sehr viel ausführlicher dargestellt. Um daher zu verstehen, was der Beweis in „Utilitarianism“ leisten soll, lohnt es sich, Mills Kritik an Whewell genauer zu diskutieren. Whewell unterscheidet in den *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*⁸⁴, auf die sich „Whewell on Moral Philosophy“ bezieht, zwischen abhängiger und unabhängiger Moral. Abhängige Moral bezieht sich auf ein externes Objekt – im Falle des Utilitarismus Freude und Leid oder *happiness* aller Betroffenen, während unabhängige Moral auf einem internen Prinzip oder einer internen Beziehung, wie zum Beispiel dem Gewissen, dem moralischen Vermögen, der Pflicht oder Aufrichtigkeit u.s.w. beruht.⁸⁵

Whewell führt diesen Gedanken näher aus, indem er „richtig“ und „falsch“ (und ähnliche Begriffe, wie „sollen“, welche letztlich das Gleiche bedeuteten⁸⁶) näher analysiert. Der Gegenstand der Moral, so schließt er, lässt sich offenbar nicht nicht-zirkulär definieren:

Let us begin with the doctrine of Plato just referred to ; that Reason has a natural and rightful authority over Desire and Affection, which doctrine Butler has further illustrated. In making this principle the groundwork of morality, we seem to be guilty of an oversight; for the word rightful already involves a moral notion [...].⁸⁷

84 William Whewell. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. London und andere: J. W. Parker & son, 1852.

85 Siehe ebd., S. ix f, zitiert in Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 171f.

86 Siehe Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, S. xi.

87 Ebd., S. x.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Moral kann nicht gefasst werden, indem auf etwas außerhalb der Moral Liegendes – zum Beispiel eine außerhalb der Moral liegende Vernunft – referiert werde. Der einzige Ausweg, wie Moral dennoch vernünftig sein könne, ist letztlich, dass Vernunft selbst mit Moral identisch sei:

Having got this notion of what is right; what we ought to do; what we should do; we are already in the region of morality. What is right; what it is that we ought to do, we must have some means of determining, in order to complete our moral scheme; but whatever we so determine, we are involved in a moral system, as soon as we begin to use such words as right and ought.

Thus then we see that the supreme reason of human actions and the moral nature of them cannot be separated. The two come into our thoughts together, and are in our conceptions identical.⁸⁸

Auf den ersten Blick wirkt die Strategie ähnlich wie diejenige, die Mills Coleridge in Bezug auf die Unitarier*innen und das Christentum anwendet: Die Vernünftigkeit der Mysterien des Christentums kann sich nach Mills Coleridge, anders als die Unitarier*innen meinen, nicht durch außerhalb des Christentums liegende Maßstäbe erweisen. Für Mills Coleridge ist aber entscheidend, was praktizierende Christ*innen *erleben*: Die Vernünftigkeit der Mysterien des Christentums *kann* sich im Praktizieren des Christentums erweisen. Deswegen ist für Mills Coleridge Erfahrung entscheidend. (Siehe Abschnitt 3.3.2.) Die Parallele steht aber insofern, als sich so nicht das gesamte Christentum als vernünftig oder unvernünftig erweisen lässt. In Bezug auf die Frage „Sollten wir zum Christentum konvertieren?“ braucht es nach Mill zusätzlich Benthams Tugend – zum Beispiel in Lebensexperimenten realisiert, nach denen die Erfahrungen beim Praktizieren des Christentums mit Erfahrungen anderer Weisen zu leben verglichen werden müssen. (Siehe Abschnitt 5.2.) Insofern ist zwischen Mills Coleridge und Mills Whewell ein großer Unterschied: Dort ist die entscheidende Tatsache, dass es Erfahrungen gibt, die in einer Weise an eine Art zu leben gekoppelt sind, dass sie nicht reduziert werden können auf andere Erfahrungen;

88 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, S. xi.

hier gelangen wir direkt von der Unmöglichkeit, „moralisches Sollen“ unabhängig vom „vernünftigen Sollen“ *definieren* zu können, dahin, dass Moral und Vernunft eins sein sollen. Während Mill für ersteres viel übrig hat, hält er letzteres für Wortspielerei.⁸⁹⁾

Die gleiche Strategie wendet Whewell auch bei *happiness* an: Wie bei der Vernunft will Whewell auch bei *happiness*, wie bereits erwähnt, jede „Abhängigkeit“ in die eine logische Richtung vermeiden: Moral darf nicht von *happiness* begrifflich abhängig gemacht werden; auf der anderen Seite will er auch nicht in den sauren Apfel beißen, die naheliegende Konsequenz zu schlucken, *happiness* habe nichts mit Moral zu tun. Folglich muss das, was *happiness* ist, durch die Moral bestimmt werden:

But we do not doubt of the truth of this doctrine, that right action does produce the greatest amount of human happiness; and we conceive that happiness must be so apprehended and so understood as to be consistent with this general truth.⁹⁰

So radikal, wie Whewell es hier formuliert, scheint *rationale* Kritik an unserer derzeitigen moralischen Praxis tatsächlich fast ausgeschlossen; oder dies ist es zumindest, was Mill (Bentham hier verteidigend) kritisiert. Um Mills Kritik am Beispiel von „*purity*“ einer der fünf Tugenden, die Whewell vorschlägt,⁹¹ zu skizzieren: Angenommen, wir wollten sagen, es gebe keine Gründe dafür, dieser Tugend entsprechend zu handeln. Dies ist durch Whewells Schema ausgeschlossen, weil das, wofür es Gründe gibt, durch die Moral konstituiert ist. Zu sagen, eine Handlung sei eine Instantiierung der Tugend der Keuschheit, ist nach Whewell nichts anderes als einen Grund anzugeben und ihre Rationalität zu erweisen. Angenommen wir wollten sagen, dass die gesellschaftliche Akzeptanz von „*purity*“ *summa summarum* nicht *happiness*, sondern Leid bei den Betroffenen erzeuge: Auch dies ist durch Whewells Schema ausgeschlossen,

89 Mill hält Phrasen wie die folgenden für höchst problematisch: „our idea of man as man“, „all men think“, „we cannot help feeling“. Vgl. Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 193.

90 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, S. xx. Notfalls, indem wir annehmen, Gott würde die Bösen bestrafen. Siehe ebd., S. xxi.

91 Siehe ebd., S. xxif.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

weil wir *happiness* so auffassen sollten, dass sie ebenfalls durch die Moral konstituiert ist. Zu sagen, eine Person sei im Besitz der Tugend der Keuschheit, ist nichts anderes als zu sagen, sie sei in dieser Hinsicht *happy*. Und so sagt Mill über Whewells Moralphilosophie, sie sei „an apparatus for converting [...] prevailing opinions, on matters of morality, into reasons for themselves.“⁹²

Obwohl Mill sich gegen die Dichotomie „abhängig–unabhängig“ verwehrt⁹³, stimmt er inhaltlich zu, dass Bentham, den er hier gegen Whewell verteidigt, nach einem externen Standard sucht, an dem sich unsere moralischen Überzeugungen messen lassen müssen. Und er zitiert Benthams kritische Bemerkung zu Positionen, die keinen externen Standard zulassen, um zu zeigen, was für Bentham an einem solchen Standard hängt:

The various systems that have been formed concerning the standard of right and wrong, may all be reduced to the principle of sympathy and antipathy. One account may serve for all of them. They consist, all of them, in so many contrivances for avoiding the obligation of appealing to any external standard, and for prevailing upon the reader to accept of the author's sentiment or opinion as a reason for itself. The phrase is different, but the principle the same.⁹⁴

Der externe Standard hat bei Bentham und Mill also die Aufgabe, zu verhindern, dass wir die Meinung der Autor*in (Bentham) oder die vorherrschende Meinung (Mill) in moralischen Fragen als Gründe an sich akzeptieren müssen. Es ist in „Whewell on Moral Philosophy“ nicht ganz klar, was Mill mit der Rede von einem „externen

92 Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 169.

93 „[T]he word independent is fully as applicable to it [den Utilitarismus] as to the intuition doctrine.“ Ebd., S. 172. Siehe auch die Unterscheidung zur Rolle des Utilitaristischen Prinzips, die in Abschnitt 4.3.2 diskutiert wird: Nach der Rolle, die durch Abbildung 4.1 nahegelegt wird, könnte auch der Utilitarismus in einer Hinsicht als eine „unabhängige“ Moral bezeichnet werden; nach der anderen Abbildung als eine „abhängige“. Es ist aber unwahrscheinlich, dass das Zitat aus „Whewell“, in welchem Mill sagt, auch der Utilitarismus könne als unabhängige Moral bezeichnet werden, diese Frage entscheiden soll. Wahrscheinlich will Mill sich nur gegen den Reduktionismus verwehren, der mit dieser Einteilung zweifellos unterstellt werden soll. (Siehe unten.) Deutlich, was Mill genau meint, wird durch die Textstelle jedenfalls nicht.

94 Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, S. II.XIV. Zitiert in Mill, „Whewell on Moral Philosophy“, S. 177.

Standard“ implizieren möchte: Wie weit reicht seine Zustimmung zu Bentham in dieser Frage? Der Aufsatz ist als Verteidigung von Bentham gegen einen konservativen Intuitionisten, Whewell nämlich, konzipiert – und Mill legt hier leider keinerlei Wert darauf, seine eigene Kritik an Bentham, wie sie in der *Autobiography*⁹⁵ oder in „Bentham“⁹⁶ zum Ausdruck kommt, ins Verhältnis zu seiner Verteidigung Benthams gegen Whewell⁹⁷ zu setzen.

Wenn es auch etwas unklar ist, wie weit Mills Zustimmung zu Bentham in „Whewell on Moral Philosophy“ geht, ist im Gegensatz dazu aber klar, worauf die Rhetorik Whewells hinauslaufen soll: Die Rede von „unabhängiger“ versus „abhängiger“ Moral und von einem „externen Standard“ legt natürlich nahe, dahinter den Vorwurf des Reduktionismus zu vermuten. Und Whewells Anliegen kann vielleicht etwas wohlwollender, als Mill dies tut, in diesem Sinne gefasst werden. Mills eigene Kritik an Bentham kann aber auch als Kritik an Benthams Reduktionismus gefasst werden. (Siehe zum Beispiel Kapitel 4 und Abschnitt 5.1.2.) Insofern wäre es bedauerlich, wenn den Reduktionismus zu verteidigen die einzige Möglichkeit wäre, die Mill bleibt. Mills Kritik an Whewell und Mills Kritik an Bentham ins Verhältnis zu setzen, ist, was ich im Folgenden tun möchte, um danach die Rolle des Unparteilichkeitsprinzips wieder zu beleuchten. Es erscheint nämlich andernfalls so, als ob sich hier wieder das Problem ergibt, dass die beiden Tugenden in Spannung zueinander stehen: Benthams Tugend kann, was Moral angeht, nur – so will Whewell nahelegen – um den Preis eines Reduktionismus erkaufte werden; Coleridges Tugend nur – so legt es Benthams Kritik am Prinzip der Sympathie und Antipathie nahe – nur um den Preis, auf Objektivität zu verzichten. Die Frage kann also so gefasst werden: Wie kann Mill den Wert, den Bentham in einem externen Standard sieht, bewahren, ohne dass er sich der Gefahr, die Whewell in einem externen Standard sieht, aussetzt? Oder zugespitzt: Wie kann es gleichzeitig externe Standards und *keine* externen Standards für Moral geben?

95 Siehe Mill, *Autobiography*, Kapitel 5.

96 Mill, „Bentham“.

97 Whewell hatte seiner Kritik an Bentham von seinen 18 Vorlesungen aus den *Lectures* immerhin 6 Vorlesungen gewidmet. Siehe Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, Lecture 13–18.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Für *happiness* hatte ich bereits angedeutet, wie Mill das Problem über die Lebensexperimente löst: *happiness* kann komparativ als evidentieller Maßstab des Gutseins verschiedener Arten zu leben herangezogen werden, ohne dass damit die Behauptung verbunden ist, höhere Freuden und höhere Formen des Leidens seien etwas, das unabhängig von einer bestimmten Art zu leben, artikulierbar ist. *happiness* ist in diesem Sinne ein externer Standard, der gleichzeitig in einer anderen Hinsicht kein externer Standard ist. (Siehe Kapitel 5.) Das Problem an dieser Stelle ist nun, dass *happiness* nicht in der gleichen Weise für die *Moral* herangezogen werden kann: „Aber das-und-das macht mich langfristig gesehen nicht glücklich!“ ist normalerweise nicht Ausdruck eines Grundes dagegen, dass das-und-das moralisch von mir gefordert sein mag. Und dies meint natürlich auch Mill.

Ich möchte im Folgenden einige Gedanken von Rosalind Hursthouse heranziehen, um eine Strategie aufzuzeigen, wie das Problem angegangen werden könnte. Dieser Strategie, so meine ich, könnte Mill zustimmen. Das Problem ist, dass Hursthouse explizit die Gerechtigkeitstugenden ausklammert.⁹⁸ Mit dem Unparteilichkeitsprinzip geht es Mill aber zum Teil zumindest um etwas, das auch unter die Gerechtigkeitstugenden fällt. Die Strategie muss also erweitert werden. Wie, werde ich im Folgenden andeuten. Die von mir vorgeschlagene Erweiterung der Strategie von Hursthouse taugt, so will ich explizit klarstellen, nicht dazu, die Problemstellung, die Hursthouse sich selbst stellt, für die Gerechtigkeitstugenden zu beantworten: Hursthouse will durch die Strategie nicht nur andeuten, wie sich die Objektivität, sondern auch die Rationalität der Tugenden erweisen lasse, wobei sie unter Rationalität versteht, dass der Erwerb der Tugenden für diejenige, die die Tugenden erwirbt, gut ist.⁹⁹ Ich will hier sehr viel weniger. Ich will lediglich zeigen, dass sich das Dilemma lösen lässt, das ich oben zugespitzt so formuliert hatte: Wie kann es gleichzeitig externe Standards und *keine* externen Standards für *Moral* geben?

In Bezug auf diese Frage stimmt Hursthouse John McDowell zunächst zu, dass es in einer Hinsicht keinen externen Standard für die *Moral* geben kann: Der Nachweis der Gültigkeit einer Tugend kön-

98 Siehe z. B. Rosalind Hursthouse. *On Virtue Ethics*. Oxford und andere: Oxford University Press, 1999, S. 5f.

99 Siehe ebd., S. 163.

ne nur *innerhalb* einer ethischen Perspektive erbracht werden.¹⁰⁰ Es ist nicht möglich, beispielsweise auf eine moralisch neutrale Vorstellung von Glück oder Vernunft zurückzugreifen, um zu zeigen, dass der Besitz der Tugenden glücklich macht oder vernünftig ist. Trotzdem landet sie nicht bei Whewells Position – oder bei McDowells¹⁰¹.

100 Siehe ebd., S. 164f. Hursthouse gibt an dieser Textstelle nicht an, auf welchen Text von McDowell sie sich genau bezieht; allerdings ist es tatsächlich so, dass das Thema so prominent und so wiederkehrend bei McDowell ist, dass einen einzelnen Aufsatz auszuwählen willkürlich erschiene. In Bezug auf die für die Beschäftigung mit Mill interessante Frage, ob *happiness* (der Handelnden oder der Betroffenen) einen „externen“ Maßstab für Moral darstellen könnte, sind die Aufsätze John McDowell, „The Role of *Eudaimonia* in Aristotle’s Ethics“. In: *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 1998, S. 3–22 und John McDowell, „Eudaimonism and Realism in Aristotle’s Ethics“. In: *The Engaged Intellect*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 2009, S. 23–40 von Bedeutung. In beiden Aufsätzen argumentiert er (trotz punktuell unterschiedlicher Schwerpunkte) gegen die Auffassung, *eudaimonia* könne im Rahmen von Aristoteles’ Ethik als externer Maßstab für die Tugenden gehalten werden. Hinsichtlich des Vorwurfes, dies ende im ethischen Dogmatismus, den McDowell in Bezug auf Aristoteles für zutreffend hält, bezieht sich McDowell (wie auch an anderen Stellen) auf die auf „Validierung von Innen“ abzielende Metapher von Neuraths Boot – als Alternative zum „Eudaimonismus“ *in puncto* Validierung des ethischen Standpunkts. Vgl. ebd., S. 33–37. *eudaimonia*, so scheint McDowell in beiden Aufsätzen sagen zu wollen, wird durch die Tugenden konstituiert und *nicht umgekehrt*. (Vgl. insbesondere McDowell, „The Role of *Eudaimonia* in Aristotle’s Ethics“, S. 14–22.) Damit wäre er sehr nahe an der Position, die ich Whewell weiter oben (bei Fußnote 90) zugeschrieben habe. Allerdings scheint es mir so, dass McDowell nur zwei Alternativen zulässt, wo in Wirklichkeit mehr als zwei Alternativen möglich sind: Das Verlangen nach Validierung eines ethischen Standpunkts mithilfe der *eudaimonia* setzt McDowell mit dem Verlangen gleich, mit *eudaimonia* das, was Bernard Williams eine absolute Konzeption nennt – einen ahistorischen wissenschaftsähnlichen Maßstab der Kritik –, zu erhalten. (Siehe z. B. McDowell, „Eudaimonism and Realism in Aristotle’s Ethics“, S. 37–40.) *Eudaimonia* ist bei ihm entweder als Teil einer absoluten Konzeption *oder* als Teil eines ethischen Standpunktes zu verstehen; eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Der Gedanke von Hursthouse, den ich hier referieren will, kann vor diesem Hintergrund so formuliert werden, dass *eudaimonia* auch *weder noch* sein kann: *Weder* bezieht sich *eudaimonia* auf etwas, das unabhängig von einem ethischen Standpunkt oder gar unabhängig von spezifischen Lebensweisen überhaupt artikulierbar wäre, *noch* ist *eudaimonia* einfach gleichbedeutend (oder equiextensional) mit einem tugendhaften Leben.

101 Hursthouse sagt über das, was Foot und McDowell zu dem hier angesprochenen Gedanken sagen würden: „I know that Foot disagrees with much of it and

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Whewells Lösung würde, wie für Mill, so auch für Hursthouse bedeuten, dass sie der Anforderung, die Objektivität (in dem Sinne, wie sie in dieser Arbeit mit Benthams Tugend assoziiert wurde) zu erweisen, nicht gerecht geworden wäre:

The worry about such “validation” [from within an acquired ethical outlook] is that it cannot provide rational justifications at all, but is merely circular, doomed to be a mere rationalization of one’s personal or culturally inculcated values.¹⁰²

Wie geht Hursthouse also vor, um das zu vermeiden?

Der Gedanke von Hursthouse, auf den ich eingehen möchte, beginnt mit dem, was sie als „Platons Anforderungen an Tugenden“ bezeichnet:

1. The virtues benefit their possessor. (They enable her to flourish, to be, and live a life that is, *eudaimon*.)
2. The virtues make their possessor a good human being. [...]
3. The above two features of the virtues are interrelated.¹⁰³

Das Bekenntnis zu McDowell bedeutet zunächst, dass wir nicht gänzlich von außerhalb eines ethischen Standpunkts die Wahrheit von (1) evaluieren können.¹⁰⁴ Dies ist natürlich nichts, dem Mill grundsätzlich widersprechen würde. In Kapitel 5 wurde das, was Mill „höhere Freuden“ oder „höhere Formen des Leidens“ nennt, diskutiert. Diese sind, so hatte ich argumentiert, an Lebensweisen gekoppelt und sie können nicht evaluiert werden außer von einer

strongly suspect that McDowell would disagree with even more“. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, S. 163. Wie in Fußnote 100 angedeutet, folgt nicht direkt, dass McDowell Hursthouses Gedanken zurückweisen müsste; da McDowell nur die beiden in der Fußnote 100 angesprochenen Alternativen diskutiert, ist es richtiger zu sagen, dass er Hursthouses Position nicht berücksichtigt, als dass er sie ablehnt. Aber natürlich hat Hursthouse wahrscheinlich Recht damit, dass er sie ablehnen würde.

102 Ebd., S. 165.

103 Ebd., S. 167.

104 Von (2) natürlich auch nicht. Aber hier ist das trivial: „A good human being“ ist im Sinne der tugendethischen Strömung, der sich Hursthouse zurechnet, nichts anderes als das, worum es in einer ethischen Perspektive geht.

Person, die weiß, was es heißt, auf diese Weise zu leben. Mill erwähnt auch explizit Freuden, die an eine ethische Perspektive gebunden sind, beispielsweise seine Diskussion von Würde in diesem Zusammenhang.¹⁰⁵

Das heißt aber eben nicht, dass Glück und (ethisch) gutes Leben für Hursthouse gleichbedeutend sind; dass diejenige, die eine Tugend erwirbt und dadurch nach (2) zu einem guten Menschen wird, dadurch *ipso facto* auch glücklich würde: mit anderen Worten (2) ist nicht einfach eine Reformulierung von (1).¹⁰⁶ Der in (3) von Hursthouses Platon geforderte Zusammenhang ist weder Whewells Konstitutionsthese des Glückes durch die Moral, noch ist es natürlich die umgekehrte These, Moral sei letztlich durch individuelles Glück konstituiert. Die Frage ist also, wie (3) zu verstehen ist.¹⁰⁷ Hursthouse schreibt dazu:

[T]he claim is not that the possession of the virtues guarantees that one will flourish. The claim is that they are the only reliable bet—even though, it is agreed, I might be unlucky and, precisely because of my virtues, wind up dying early or with my life marred or ruined.¹⁰⁸

105 Siehe Mill, „Utilitarianism“, § 2.6.

106 So sagt das McDowell übrigens auch nicht: Er sagt, die aristotelische Behauptung bestehe darin, dass zwei *prima facie* unterschiedliche Begriffe die gleiche Extension hätten. (S. 14) Trotzdem handelt es sich nach McDowell wohl nicht einfach um eine informative Identitätsbehauptung: Hier ist aber entscheidend, dass er sich vor allem dagegen wehrt, dass *eudaimonia* jemals Maßstab für Tugend sein könne; vielmehr müssten wir die Gleichung „the other way round“ (S. 16) verstehen. Vgl. McDowell, „The Role of *Eudaimonia* in Aristotle’s Ethics“, S. 14–22. Gemeint scheint zu sein, dass der Begriff des guten Lebens konstitutiv für den Begriff der *eudaimonia* ist und nicht umgekehrt. Dies ist sehr nahe an Whewells oben (im Zitat zu Fußnote 90) zitierter Vorstellung von *happiness* und Moral.

107 In einer Hinsicht könnte auch Kant so verstanden werden, dass dem von Hursthouse geforderten Zusammenhang zustimmt. Für Kant kann es für (3) allerdings schließlich keine empirischen Belege geben; es ist aber (für Kant wie für Hursthouse) auch explizit kein analytischer Zusammenhang. Wir müssen trotzdem (mit dem Status einer transzendentalen Annahme) annehmen, dass (3) gültig ist – wenn auch nur zu praktischen Behufe. Siehe Kant, *KpV*, S. AA 110–119.

108 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, S. 172.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Tugenden (und nicht Laster) zu erwerben ist lediglich die beste Chance, glücklich zu werden.¹⁰⁹ Dass ich durch den Besitz einer Haltung unglücklich geworden bin, ist also kein Beweis dafür, dass diese Haltung keine Tugend war. (Und ich vermute, ebenso würde Hursthouse zustimmen, dass die Tatsache, dass ich durch den Besitz einer Haltung glücklich geworden bin, kein Beweis dafür ist, dass es sich bei der Haltung um kein Laster handeln kann.) Inwiefern kann trotzdem gesagt werden, (1) stelle einen externen Standard für (2) dar?

Wir können zum Beispiel herausfinden, dass der Erwerb einer Haltung nicht die beste Chance ist, glücklich zu werden; oder wir können herausfinden, dass der Erwerb einer anderen Haltung nicht tendenziell ins Unglück führt. Dafür reicht es natürlich nicht, zu zeigen, dass einzelne Personen durch etwas, was wir für eine Tugend hielten, nicht glücklich geworden sind; beziehungsweise durch etwas, was wir für ein Laster hielten glücklich geworden sind. Aber, ob etwas die beste Chance ist, glücklich zu werden, ist dennoch keine Frage, die völlig unabhängig von solchen Erfahrungen wäre: Der Extremfall, dass noch nie eine Person durch eine bestimmte Haltung glücklich geworden ist, sollte uns entsprechend den Anforderungen daran zweifeln lassen, dass die Haltung eine Tugend ist. In Bezug auf Whewells Tugend der Keuschheit könnte sich beispielsweise *herausstellen*, dass sie nicht nur in einzelnen Fällen nicht zum Glück führt, sondern dass ihr Erwerb eben nicht die beste Chance auf Glück ist. Wenn wir herausfinden, dass eine Haltung nicht die beste Chance ist, glücklich zu sein, hätten wir nach dieser Idee von Hursthouse also einen Grund zu bezweifeln, dass es sich um eine Tugend handelt. In diesem Sinne ist das Glück der Handelnden ein *externer Maßstab* bezüglich der Haltungen, die wir für Tugenden halten, *obwohl* es *kein* externer Maßstab in dem Sinne ist, dass sich die Frage, ob eine Person glücklich ist, von außerhalb eines ethischen Standpunkts evaluieren ließe. In der zugespitzten Formulierung von oben könnte gesagt werden: Es gibt einen externen Maßstab für die Tugenden, der gleichzeitig in relevanter Hinsicht *kein* externer Maßstab ist.

109 Hursthouse begründet, dass dies auch von uns angenommen wird, unter anderem im Kontext der Erziehung: Guten Eltern geht es auch in der moralischen Erziehung (vorrangig) um das Gedeihen ihrer Kinder. Siehe Hursthouse, *On Virtue Ethics*, S. 175.

Weiter oben hatte ich bereits angedeutet, dass ich denke, dass dieser Gedanke von Hursthouse erweitert werden muss. Eine offensichtliche Stelle, an der das der Fall ist, ist das, was Hursthouse die Gerechtigkeitstugenden nennt und, wie gesagt, ausklammert. Darüber, ob der Ansatz *nur* in Bezug auf diese Gerechtigkeitstugenden erweitert werden muss, möchte ich in dieser Arbeit agnostisch bleiben. Gerechtigkeitstugenden sind aber wichtig für die Frage, wie Mill im „Utilitarianism“ dem Unparteilichkeitsprinzip gerecht werden kann, weswegen ich die obigen Gedanken von Hursthouse überhaupt eingeführt habe. Die Antwort auf diese Frage wird davon abhängen, wie genau die Gerechtigkeitstugenden abgegrenzt werden. Die Strategie stößt bei Gerechtigkeitstugenden an eine Grenze, weil die bloße Tatsache, dass eine Haltung nicht die beste Chance auf Glück für mich ist, nicht bedeutet, dass sie keine Gerechtigkeitstugend ist. Oder umgekehrt: Die bloße Tatsache, dass eine Haltung normalerweise ihrer Träger*in nutzt, schließt nicht aus, dass sie ein Gerechtigkeitslaster ist – wenn eine solche Wortschöpfung in Analogie zu Gerechtigkeitstugenden erlaubt ist. (Es scheint, wie auch Mill meint, eher richtig zu sein, dass das Umgekehrte nur unter in einer bestimmten Hinsicht idealen gesellschaftlichen Bedingungen gilt. Aber Fragen der politischen Philosophie will Hursthouse nicht beantworten.¹¹⁰)

Rassismus oder Sexismus zum Beispiel sind Gerechtigkeitslaster. Der Besitz entsprechender Haltungen macht in der Sprache von „Platons Anforderungen“, die oben zitiert wurden, die Besitzer*in zu einem schlechten Menschen. Aber es ist jedenfalls nicht offensichtlich, wenn nicht sogar unplausibel, dass die Frage, ob Rassismus oder Sexismus Laster sind, davon abhängen sollte, dass sie die Chancen auf Glück *ihrer Träger*in* reduzieren. Im Gegenteil: Gerechtigkeitslaster scheinen oft so aufgefasst zu werden, dass sie im Interesse der Träger*in sind: Eine rassistische Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die *Vorteile und Nachteile* wie Bildungschancen, Einkommen, politische und intellektuelle Teilhabe, kulturelle Gestaltungsmöglichkeiten u.s.w. nach bestimmten, offensichtlich ungerechten Kriterien verteilt.

110 Dies sagt sie an der gleichen Stelle, an der sie auch die Gerechtigkeitstugenden aus ihrer Betrachtung ausschließt. Siehe ebd., S. 5.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Wäre es eine Möglichkeit zu sagen, dass hier ein Missverständnis vorliegt, dass die rassistische Person nicht *wirklich* im *eigentlichen Sinne* (oder zumindest nicht im richtigen Sinne¹¹¹) glücklich ist? Hier müssten wir uns entscheiden. Eine Möglichkeit, diesen Vorschlag zu verstehen, wäre ihn im Sinne Whewells als Konstitutions- these des Glückes zu verstehen: Was auch immer wir meinen, das eine Person vom Rassismus hat, es kann kein *wahres Glück* sein, weil *wahres Glück* durch Moral konstituiert ist und Rassismus ein Laster ist. Dies würde aber die ganze Strategie von Hursthouse in sich zusammenfallen lassen. Glück (oder Leid) wären keine Maßstä- be mehr, an denen Tugenden sich messen lassen könnten. Sie wären *per definitionem* von den Tugenden abhängig. Was wäre aber, wenn wir den Vorschlag anders auffassen? Die These wäre dann, dass es tatsächlich so ist, dass wenn wir ernsthaft versuchen, Prognosen an- zustellen, wir feststellen, dass Rassismus dem Glück der Handel- den hinderlich ist. Dieser Vorschlag ist natürlich attraktiv: Es wäre zum Beispiel schön, wenn eine gerechtere (zum Beispiel weniger ras- sistische) Gesellschaft eine solche Gesellschaft wäre, in der *alle* und nicht nur die rassistisch Unterdrückten glücklicher sind. Selbst aber, wenn wir davon vollständig überzeugt wären, sollten wir die Fra- ge, ob Rassismus (oder andere Gerechtigkeitslaster) wirklich Laster sind, nicht von einer solchen Prognose abhängig machen: Denn soll- te sie sich als falsch herausstellen, sollten wir trotzdem nicht bereit sein zu akzeptieren, dass Rassismus oder Sexismus zum Beispiel keine Gerechtigkeitslaster wären. Es würde ein offensichtliches mo- ralisches Übel dann von einer keineswegs offensichtlichen materialen These dazu, unter welchen Bedingungen Menschen glücklich wer- den können, abhängig gemacht. Wir würden zu viel auf diese Karte setzen. Beide Möglichkeiten, das Glück der Handelnden an die Ge- rechtigkeitstugenden zu koppeln, scheitern also. Die Strategie muss erweitert werden.

Weiter oben hatte ich bereits angedeutet, dass meine Bemerkungen dazu, wie die Strategie von Hursthouse erweitert werden müsste, nicht dazu taugen werden, einer der Problemstellungen von Hursthouse selbst gerecht zu werden, nämlich der, zu zeigen, wie Gerechtigkeitsstugenden im Interesse ihrer Träger*in sein können. Aber die Strategie taugt trotzdem dazu, Objektivität, nämlich im

111 Vgl. McDowell, „Eudaimonism and Realism in Aristotle’s Ethics“, 30f.

Sinne eines externen Standards, zu gewährleisten. Leid und in geringerem Maße vielleicht auch Freude können nämlich auch zur Begründung – als externer Maßstab – für Gerechtigkeitstugenden herangezogen werden, so behaupte ich. Gemäß der Strategie von Hursthouse bedeutet das nicht, dass Gerechtigkeitstugenden in dem Sinne auf Leid und Freude reduzierbar wären, dass der Witz einer Gerechtigkeitstugend vollständig durch Freude und Leid ausdrückbar wäre. Dagegen spricht schon, dass die Rolle, die Leid (und Freude) jeweils spielt, in Wirklichkeit nicht immer dem gleichen Aggregationsprinzip folgt: Manchmal scheint es um Freude und Leid jeder einzelnen Person zu gehen; manchmal scheint nur das Leid derjenigen zu zählen, die am meisten leiden; und vielleicht zählt auch manchmal – falls die theoretischen Voraussetzungen dafür diesen Satz überhaupt zu verstehen erfüllbar sind – wie Bentham meinte, das Leid jeder Person in gleichem Maße als Grund für (oder gegen) eine Gerechtigkeitstugend. Wichtig ist nur Folgendes, was ich von der Strategie von Hursthouse übertragen möchte: Dass es kein reduktionistisches Prinzip gibt, bedeutet nicht, dass Leid keinerlei begründende Funktion haben kann.

Zweitens: Ungerecht behandelt zu werden ist in einem bestimmten Sinne natürlich selbst eine Form von Leid – und viele Formen des Leides lassen sich nicht unabhängig davon verstehen, dass wir den entsprechenden Begriff des Unrechtes haben. Dies legt uns aber nicht auf Whewells (oder McDowells) Konstitutionsthese fest: Genauso wenig wie im Besitz der Tugenden zu sein bei Hursthouse bedeutet, dadurch auch glücklich zu werden, bedeutet eine Gerechtigkeitstugend erworben zu haben, kein Leid zu hervorzubringen (oder ein Gerechtigkeitslaster erworben zu haben, Leid zu erzeugen). In diesem Sinne sind selbst die Formen des Leides, die wir nicht vollständig begreifen können, ohne auf eine Gerechtigkeitstugend selbst zu verweisen, nicht *gleichbedeutend* mit den Folgen eines Verstoßes gegen die Gerechtigkeitstugenden und ebenfalls in diesem Sinne bleibt Leid selbst in solchen Fällen ein externer Maßstab für einen beliebigen historisch geprägten ethischen Standpunkt.

Drittens: Es spielen auch bei Gerechtigkeitstugenden selbstverständlich nicht nur Formen des Leides eine Rolle, die in der skizzierten Weise vom Verständnis der entsprechenden Tugend abhängen.

Happiness, so wie Mill den Begriff versteht, d.h. im Sinne von Leid und Freude, *ist* ein externer Maßstab für ethische Standpunk-

te in dem Sinne, dass der Begriff in seiner für die begründende Funktion entscheidenden Komponente nicht vollständig durch den ethischen Standpunkt konstituiert wird. *Happiness* ist gleichzeitig kein externer Standpunkt, insofern „Leid“ nicht im Sinne einer absoluten Konzeption verwendet wird. Alles, was damit gemeint ist, ist dass Leid von Menschen ein Grund ist einen ethischen Standpunkt in Zweifel zu ziehen oder aber ihn beizubehalten. (Natürlich ist damit nicht gesagt, dass Leid und Freude die einzigen plausiblen Kandidat*innen für „externe“ Maßstäbe in diesem Sinne sind – sie sind es nicht und ich werde Mill in dieser Hinsicht nicht versuchen zu verteidigen.)

Auch wenn Mills benthamitische Version des Unparteilichkeitsprinzips die falsche Art und Weise ist, Freude und vor allen Dingen Leid anderer Menschen als externen Maßstab für moralische Standpunkte zu berücksichtigen, so kann darin doch ein legitimes Bemühen erkannt werden: Nämlich erstens einen Maßstab der Validierung (und Kritik) moralischer Standpunkte zu etablieren und zweitens die Wichtigkeit von Leid dabei herauszustellen. In eine ähnliche Richtung geht Nussbaums Einschätzung, auch wenn sie die Krise sehr anders deutet als Anderson und ich im Anschluss an Anderson.¹¹²

6.2. Mills praktischer Psychologismus

Die zweite Schwäche von Mills Philosophie, die ich diskutieren will, ist das, was in Bezug auf theoretische Philosophie, insbesondere die Philosophie der Logik, im Anschluss an Edmund Husserl¹¹³ und Gottlob Frege¹¹⁴ manchmal „Psychologismus“ genannt wird. Ich werde mich allerdings vorwiegend um die praktische Seite des, wie ich meine, gleichen Phänomens kümmern und es ebenfalls „Psychologismus“ nennen. Diesbezüglich bereits angedeutet (Abschnitt 2.4) hatte ich, dass Mill sozialontologisch das ist, was Lars Udehn einen

112 Nussbaum, „Mill between Aristotle & Bentham“.

113 Insbesondere Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen, Band 1*. Halle: Niemeyer, 1913, Kapitel 3–10 beschäftigen sich mit dem Psychologismus.

114 Insbesondere bezüglich der darin enthaltenen Kritik an Mill in dieser Hinsicht siehe Gottlob Frege. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1984.

„psychologischen Individualisten“¹¹⁵ nennt: Soziale Institutionen, Praktiken und so weiter bestehen letztlich in (verbreiteten) psychischen Zuständen.¹¹⁶

Ziel des Abschnittes ist es, auch hier zu zeigen, dass es sinnvoll ist, den Psychologismus als einen scheiternden Versuch zu verstehen, beiden Tugenden gerecht zu werden. Ich werde im Folgenden erstens deutlich machen, warum es auf den ersten Blick so scheint, dass eine Form des Psychologismus, wie sie von Mill vertreten wird, den beiden philosophischen Tugenden gerecht wird; zweitens werde ich dafür argumentieren, dass dies aber tatsächlich nicht der Fall ist. Es geht mir also wie im letzten Abschnitt auch hier darum, wie Mills Philosophie als durch die Tugenden geleitet, aber ohne diese vollständig zu erfüllen, verstanden werden kann. Kurz vorweggenommen eignet sich die Interpretation philosophischer Fragen in den Begriffen psychischer Zustände auf den ersten Blick deshalb für beide Tugenden, weil psychische Zustände einerseits erstpersonal Bedeutung fassen zu können scheinen, wir sie aber zweitens drittpersonal als Tatsachen zuschreiben können. Mills psychologischer Individualismus erlaubt ihm dann sowohl, so scheint es, soziale Institutionen, Praktiken und so weiter in ihrer Bedeutung für das Individuum zu erfassen (Coleridges Tugend), als auch – nun dispositional als drittpersonale Tatsache betrachtet – die sozialen Auswirkungen dieser Einstellungen zu evaluieren, insbesondere, was die Interpretation institutioneller Tatsachen¹¹⁷ als psychische Zustände angeht.

In Teil I ist deutlich geworden, dass Mill häufig von (*received*) *opinion* schreibt, wenn es eigentlich zum Beispiel um Institutionen

115 Siehe Udehn, „The Changing Face of Methodological Individualism“, S. 482, wo Udehn explizit Mill als Vertreter einer solchen Position charakterisiert.

116 In dieser Hinsicht ist Mill mit Searle vergleichbar, auch wenn Mill anders als Searle keine Wir-Einstellungen kennt: Vgl. z. B. John Searle. *Making the World Social*. Oxford: Oxford University Press, 2011 oder John Searle. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press, 1995. Dass Searle trotzdem in einer wichtigen Hinsicht individualistisch bleibt und dass dies zu philosophischen Problemen führt, die vergleichbar sind mit denen, die ich in diesem Abschnitt für Mill herausarbeiten werde, zeigt Hans-Bernard Schmid: Hans Bernhard Schmid. „Can Brains in Vats Think as a Team?“ In: *Philosophical Explorations* 6.3 (2003), S. 201–217.

117 Der Begriff „institutionelle Tatsache“ ist natürlich ebenfalls eine Referenz auf Searle. Siehe z. B. Searle, *Making the World Social*, S. 10f.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

oder andere soziale Entitäten geht.¹¹⁸ An diesem Beispiel unserer Praxis der Meinungs- oder Überzeugungszuschreibung kann deutlich gemacht werden, was damit gemeint ist, dass der Psychologismus beiden Tugenden gerecht zu werden scheint: Ob eine Person eine Überzeugung hat und sogar, welche Auswirkungen dieses Überzeugtsein hat, kann zumindest logisch völlig unabhängig von der normativen Frage, ob diese Überzeugung wahr ist, eruiert werden – und sowohl Bentham als auch Mill tun dies häufig, wie deutlich geworden sein dürfte, insbesondere, wenn es um sozialphilosophische Fragen geht. Der (oft sozial schädliche) Effekt von verbreiteten Überzeugungen (*(received) opinions*) kann so im Sinne von Benthams Tugend untersucht werden. Gleichzeitig geht es natürlich erstpersonal um die Frage der Wahrheit und diese Frage kann nicht bloß dispositional umgedeutet werden. Weiter unten wird deutlich, dass Mill gerade bei Wahrheit – das, worum es im Überzeugtsein geht – eine rein psychologistische Interpretation für unangemessen hält. Aber was für Überzeugungen gilt, gilt auch abgewandelt für andere psychische Zustände – und hier hat Mill fast durchgängig eine Tendenz zur psychologistischen Deutung. Durch die Möglichkeit dieser beiden Perspektiven auf psychische Zustände könnte es so scheinen, dass psychische Zustände in Bezug auf Mills Tugenden das philosophische Äquivalent eierlegender Wollmilchsäue sind: Auf der einen Seite sind Überzeugungszuschreibungen Tatsachenbehauptungen, was Benthams Tugend entgegen kommt. Auf der anderen Seite konstituieren Sie eine (bedeutungsvolle) Innenperspektive für diejenige, die sie unterhalten.

In Wirklichkeit scheitert dieser Versuch aber. Auf der abstraktesten Ebene kann das Problem so beschrieben werden: Der Versuch setzt voraus, dass die Grammatik des erstpersonalen Ausdrucks psychischer Zustände ohne weiteres in die Grammatik der drittpersonalen Zuschreibung dieser Zustände übertragbar wäre. In dieser Allgemeinheit werde ich zu diesem Thema nicht mehr viel sagen.

118 Auch hier gibt es eine Parallele zu Searle. Obwohl Searles Vorstellung kollektiver Intentionalität auch andere Zustände als Überzeugungen, so genannte „Wir-Absichten“ umfasst, (siehe John Searle, „Einige Grundprinzipien der Sozialontologie“. In: *Kollektive Intentionalität*. Hrsg. von Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 504–533) sind seiner Meinung nach für die Konstruktion institutioneller Tatsachen lediglich Überzeugungen nötig. Siehe Searle, *Making the World Social*, S. 42–60.

Ausführlich ausgearbeitet wurde dies insbesondere in Bezug auf die Frage, ob die Unterschiede zwischen der erstpersionalen und der drittpersonalen Redeweise über psychische Zustände es noch zulassen, dass wir davon reden sollten, dass wir von unseren eigenen Zuständen wissen können, so wie wir von den Zuständen anderer wissen können, von Lena Ljucovic. Sie geht auch explizit auf die Frage der Übertragbarkeit dieser Überlegungen von Überzeugungen, die in vielen Hinsichten in der Philosophie oft als paradigmatisch behandelt werden, auf andere Zustände ein.¹¹⁹

Ich werde mich darauf beschränken, am Beispiel moralischer Gefühle, für die sich Mill zum Beispiel in *The Utility of Religion*¹²⁰ interessiert, zu skizzieren, inwiefern Mill diese in der beschriebenen Weise psychologisch auffasst und warum das angesichts von Mills Tugenden ein naheliegender Fehler von Mill ist (Abschnitt 6.2.3). Die Art und Weise, wie Mill psychische Zustände hier behandelt, ist paradigmatisch dafür, wie er sie sonst behandelt. Bevor ich das jedoch tun werde, möchte ich den Vorwurf des Psychologismus im engeren Sinne, der von Husserl auch explizit auf Mill bezogen wurde, kurz erläutern (Abschnitt 6.2.1) und unter Bezug auf Mills eigene Handlungstheorie deutlich machen, inwiefern dieser Vorwurf auf das Praktische ausgedehnt werden kann (Abschnitt 6.2.2).

6.2.1. Psychologismus im engen Sinn

Ob Mills theoretische Philosophie oder seine Logik wirklich als psychologisch in Husserls und Freges Sinne bezeichnet werden sollte, ist keine pauschal beantwortbare Frage. In einigen Hinsichten trifft der Vorwurf sicher zu; in anderen weniger. Psychologismus (in Bezug auf die Logik) ist die Position, dass logische Gesetze ihrem Wesen nach psychologische Gesetze (und damit empirische Gesetze¹²¹) sind.¹²² Auf den ersten Blick scheint Mill tatsächlich der paragig-

119 Lena Ljucovic. „Dissertation“. Im Erscheinen.

120 Mill, „Three Essays on Religion“.

121 Wenn dieser Aspekt betont wird, wären auch Positionen, die logische oder andere normative Regeln als soziologische Gesetze auffassen und damit auch als empirische Tatsachen, verwandt. Siehe Fußnote 128.

122 „Die Hauptsache ist hier die Gleichsetzung der Urteilsgebilde (und dann natürlich aller ähnlichen Gebilde von Vernunftakten überhaupt) mit Phänomenen der inneren Erfahrung. Diese Gleichsetzung ist begründet durch ihr ‚inneres‘ Auftreten im Aktbewußtsein selbst. So wären also Begriffe, Urteile,

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

matische Gegenstand dieser Kritik zu sein. Er schreibt über die Disziplin der Logik:

It is not a Science distinct from, and coordinate with, Psychology. So far as it is a science at all, it is a part, or branch, of Psychology; differing from it, on the one hand as a part differs from the whole, and on the other, as an Art differs from a Science. Its theoretic grounds are wholly borrowed from Psychology, and include as much of that science as is required to justify the rules of the art.¹²³

Textstellen wie diese machen Mill nicht nur zu einem guten *impliziten* Ziel für Freges und Husserls Kritik; natürlich ist Mill auch explizit Gegenstand dieser Kritik. Husserl kritisiert zum Beispiel Mills, wie er meint, in diesem Sinne psychologistische Auslegung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch. Mill scheint zu behaupten, dass der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch auf der (von ihm behaupteten) Aversion des menschlichen Geistes dagegen, zwei sich widersprechende Sätze gleichzeitig zu unterhalten, beruhe.¹²⁴ Mill scheint in diesem Sinne tatsächlich der Vorzeigedenker für psychologistische Philosophie im Sinne des Kritikgegenstandes von Husserl und Frege zu sein. Auf der anderen Seite kann Mills Theorie der Namen im krassen Gegensatz dazu auch ganz anders verstanden werden. Hier legt Mill Wert darauf, dass die Bedeutung des Namens der Gegenstand selbst sein müsse und nicht irgendeine Form von psychischem Abbild. In diesem Sinne könnten wir auch zu diesem Schluss kommen: „So far as concepts and judgments are concerned, Mill’s logic is not an exemplification of what Husserl calls psychologism, but, rather, a forceful condemnation of it.“¹²⁵

Auf die Theorie der Namen (und Begriffe) möchte ich hier nicht näher eingehen. Ich werde aber weiter unten (Abschnitt 7.1) auf

Schlüsse, Beweise, Theorien psychische Vorkommnisse und die Logik, wie J. St. Mill gesagt hatte, ein ‚Teil oder Zweig der Psychologie‘. Eben in dieser scheinbar so einleuchtenden Auffassung liegt der logischen[!] Psychologismus.“ Edmund Husserl. *Formale und transzendente Logik*. den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 162. Vgl. auch Husserl, *Logische Untersuchungen, Band 1*, S. 51.

123 Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume IX - An Examination of William Hamilton’s Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, S. 461f.

124 Siehe Husserl, *Logische Untersuchungen, Band 1*, S. 81–84.

125 McRae, „Introduction“, S. xlii.

Mills Auseinandersetzung mit Platon und „Grote's Plato“ eingehen und möchte daher als Beleg für Mills partielle Opposition gegen das, was als psychologistische Vorstellung der Wahrheit verstanden werden könnte, auf eine Passage aus Mills Auseinandersetzung mit Grote (seinem *Aristotle*) eingehen, in welcher es um die unterschiedliche Einschätzung von Protagoras geht. Ausführlicher wird es um die Auseinandersetzung mit Grote im nächsten Kapitel (Abschnitt 7.1) gehen:

But if this was the meaning of Protagoras, it was not only paradoxically, but incorrectly expressed. It would surely be a perverse employment of language to say that if I believe two and two to make five, they really make five to me, or that, if I erroneously believe a certain person to be dead, he is really dead to me though not to other people. The truth of a belief does not consist in its being believed, but in its being in accordance with fact [...].¹²⁶

Bei dieser Andeutung, dass Mills *Logik* in einigen (Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch) aber nicht in anderen Hinsichten (Wahrheitstheorie, Bedeutung von Namen) als mit Recht als psychologistisch einzuschätzen ist, möchte ich es hier belassen. Eine tiefergehende Erörterung der Frage, ob und in Bezug auf welche Gegenstände Mills *Logik* psychologistisch ist, kann ich an dieser Stelle nicht leisten. Stattdessen möchte ich, wie gesagt, die Diskussion auf die praktische Philosophie zurück lenken (Abschnitt 6.2.2). Um zu verstehen, wie Husserls und Freges Psychologismusvorwurf auf praktische Fragen anwendbar ist, ist es aber sinnvoll, zunächst eines der von ihnen ausgemachten Probleme des Psychologismus zu verstehen.

Eine, die versucht, logische Gesetze – diejenigen Dinge also, deren psychologistische Deutung in Frage steht, zum Beispiel das bereits angesprochene Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch – zu formulieren, versucht damit gültige von ungültigen Schlüssen unterscheiden. Eine, die nun sagt, logische Gesetze seien psychologistische Gesetze, muss diese Unterscheidung innerhalb der tatsächlichen psychologistischen Vorgänge des Schließens treffen und zwar,

126 John Stuart Mill. „Grote's Aristotle“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XI. Essays on Philosophy and the Classics*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1978, S. 475–510, S. 501n.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

ohne bei dieser Unterscheidung die Gesetze, um die es geht, bereits in Anspruch zu nehmen. Wir können nicht einfach alle tatsächlichen psychologischen Vorgänge des Schließens von allen Menschen zur empirischen Grundlage für logisches Schließen machen, weil es dann keine ungültigen Schlüsse mehr gäbe. Das heißt, wir müssten eine Grundlage finden, wie wir die gültigen der tatsächlichen psychologischen Vorgänge des Schließens von den ungültigen abgrenzen können.¹²⁷ Es ist nicht klar, wie dies nicht-zirkulär möglich sein sollte.

Das Problem ist, anders ausgedrückt, dass die psychologischen Vorgänge so verstanden werden müssen, dass sie die Möglichkeit des logischen Fehlers nicht ausschließen dürfen. In diesem Sinne ist der Psychologismusvorwurf erweiterbar auf alle Bereiche, in denen wir davon sprechen können wollen, dass Menschen einen Fehler oder etwas falsch machen.¹²⁸ Für meine Auseinandersetzung mit

127 „Wo sind die deskriptiven und genetischen Analysen, die uns berechtigen, die Denkphänomene aus zwei Klassen von Naturgesetzen zu erklären, von welchen die einen ausschließlich den Gang solcher Kausationen bestimmen, die das logische Denken hervorgehen lassen, während für das alogische Denken auch die anderen mitbestimmend sind? Ist die Bemessung eines Denkens nach den logischen Gesetzen etwa gleichbedeutend mit dem Nachweis seiner kausalen Entstehung nach eben diesen Gesetzen als Naturgesetzen?“ Husserl, *Logische Untersuchungen, Band 1*, S. 66.

128 Der Psychologismusvorwurf ist auch anders erweiterbar. Aussagen über „unsere Praxis“ werden oft in der gleichen Doppelrolle benutzt. Dies könnte in Analogie zu Psychologismus als „Soziologismus“ bezeichnet werden. Dies ist wichtig, weil ich weiter unten, wenn ich erkläre, warum der Psychologismus als (scheiternder) Versuch, den beiden philosophischen Tugenden gerecht zu werden, verstanden werden kann, nahelegen will, dass es sich beim Soziologismus ebenso verhält.

In Bezug auf die theoretische Philosophie wird eine solche Position besonders paradigmatisch von Saul Kripke in Auseinandersetzung mit Wittgensteins Problematik des Regelfolgens ausgearbeitet. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Dass es einen Unterschied gibt zwischen dem, was ich denken soll, und dem, was ich tatsächlich denken werde, wird – am Beispiel einer Rechenaufgabe – bei Kripke erklärt mit dem Unterschied zwischen dem, was laut den mathematischen Gepflogenheiten oder der mathematischen Praxis die Antwort auf diese Rechenaufgabe ist, und dem, was ich selbst „in Isolation“ geneigt bin zu antworten. Vgl. ebd., S. 84. Dies, so mag es auf den ersten Blick erscheinen, erlaubt es, das Problem, wie es einen Unterschied zwischen mathematischer Richtigkeit und Prognose von mathematischem Verhalten geben kann, zu lösen. Der Unterschied liegt demnach im Unterschied zwischen individueller Disposition und Gruppendisposition.

Mill werde ich im Folgenden deutlich machen, was ich mit dieser Erweiterung in Bezug auf Mills Vorstellung vom Handeln meine, und danach einige Überlegungen Mills zu moralischen Gefühlen diskutieren, was als Spezialfrage innerhalb des Psychologismus in Bezug auf Handlungen gesehen werden kann.

6.2.2. Psychologismus in Mills Vorstellungen vom Handeln

Innerhalb des Utilitarismus selbst, jedenfalls wie Mill ihn versteht, ist es zunächst kein Problem, einen Unterschied zwischen „richtig“ und „falsch“, der sich von der entsprechenden Einschätzung unterscheidet, zu ziehen. Wir können hier sehr leicht deutlich machen, was es heißt, *nicht* so zu handeln, wie es der Utilitarismus vorschreibt. Es gibt hier mindestens zwei Möglichkeiten: Wir brauchen uns nur entweder eine Person denken, die wissentlich eine Handlung ausführt, die dem Utilitarismus widerspricht, oder eine Person, die zu einer falschen Einschätzung darüber gelangt, was der Utilitarismus vorschreibt. (Ersteres könnte als eine Art praktischer Fehler, letzteres als eine Art theoretischer Fehler aufgefasst werden.) Begrifflich ist die Möglichkeit, einen Fehler zu machen oder etwas falsch zu machen, hier offenbar gegeben.

Ein Problem liegt allerdings in Mills Handlungstheorie und es ist, so könnte der folgende Gedanke rhetorisch zugespitzt werden, eher die Frage, wie wir etwas *richtig* machen können – oder genauer gesagt, wie wir es uns vorstellen sollen, dass die utilitaristische Überlegung *unser Handeln* anleitet. Dies kann als allgemeines Pro-

Einen mathematischen Fehler zu machen, bedeutet, krude formuliert, dass die individuelle Disposition von der Gruppendisposition abweicht.

Dies ist natürlich nicht die Differenz, auf die es ankommt – und zwar nicht nur, weil wir uns, wenn wir es nach Rückübertragung ins Praktische oder gar als allgemeine Theorie von richtig und falsch mit einem radikalen Konventionalismus bezüglich aller Fragen von richtig und falsch, wahr und unwahr, klug und unklug abfinden müssten. Es ist in den meisten Bereichen auch nicht, was wir mit „falsch“ oder einen „Fehler machen“ meinen. Es ist eben auch begrifflich möglich, dass sich die meisten Menschen – oder sogar alle – verrechnen. Ein entsprechender Satz ist formulierbar. Er ist nicht unsinnig. Als systematische Kritik an Kripke und als Kritik an dessen Wittgensteinexegese werden diese Punkte zum Beispiel von McDowell angeführt. John McDowell. „Wittgenstein on Following a Rule“. In: *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 1998, S. 221–262.

blem des Utilitarismus angesehen werden¹²⁹, ich will es aber speziell als Problem von Mill behandeln. In jedem Fall ist das Problem ein Problem der Handlungstheorie oder, wenn wir so wollen, ein Problem der Kompatibilität handlungstheoretischer Überlegungen mit ethischen Überlegungen.

Den Psychologismusvorwurf von der Logik auf die Handlungstheorie zu übertragen ist keineswegs originell. Eine der umfassendsten Zurückweisungen einer psychologistischen Handlungstheorie hat Michael Thompson im zweiten Teil von *Life and Action* geliefert. Thompsons „naive Handlungstheorie“ legt nahe, dass wir psychisches Vokabular nicht brauchen, um zu verstehen, was eine Handlung ist, und dass die kommunikative Rolle dieses Vokabulars (die Thompson natürlich nicht abstreitet) ausschließlich darin besteht, die Handelnde im Handlungsprozess, der nicht wesentlich ein psychischer Prozess ist, zu verorten.¹³⁰ Und natürlich ist es, was die Kritik am Psychologismus angeht, kein Zufall, dass Thompson das Gesamtprojekt des Buches, in das die naive Handlungstheorie eingebettet ist, als Erweiterung von Freges *Begriffsschrift* sieht.¹³¹

Ich werde das den Psychologismus betreffende Problem zwecks Anwendung auf Mills Philosophie hier etwas anders formulieren als Thompson das tut, auch wenn der Grundgedanke, so meine ich, der gleiche bleibt.

Motivation für das, was ich für den Psychologismus in der Handlungstheorie halte, ist ein auf den ersten Blick unkontroverses Desideratum, nämlich, dass das Stellen der praktischen Frage „Was soll ich tun?“¹³² Konsequenzen für unser Handeln hat.¹³³ Genauer

129 Der Utilitarismus habe einen blinden Fleck, wenn es um die „aktive“ Seite von Personen geht, argumentiert etwa Korsgaard. Siehe Christine Korsgaard, „Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit“. In: *Philosophy & Public Affairs* 18.2 (1989), S. 101f.

130 Vgl. Michael Thompson. *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. English. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, Teil II.

131 Vgl. ebd., Einleitung.

132 Hier und im Rest des Abschnittes ist diese Frage nicht mit moralischer Konnotation gemeint. Die Formulierung ist nicht wichtig: „Was wäre an meiner Stelle gut zu tun?“, „Was wäre klug zu tun?“, „Welche Handlung ist die Handlung, die, wenn alle Maßstäbe berücksichtigt sind, von mir zu wählen ist?“ könnten alle ebenfalls eingesetzt werden.

133 Dieser „Internalismus“ – das heißt die Auffassung, dass das, was durch die Nennung eines normativen Grundes herausgepickt wird, auch als Erklärung

gesagt handelt es sich eigentlich um ein Desideratum einer philosophischen Rekonstruktion der Bedeutung dieser Frage: Die Rekonstruktion der Bedeutung dieser Frage muss es zulassen, dass die Antwort auf die Frage Konsequenzen für unser Handeln hat. Und natürlich dürfen es nicht nur irgendwelche Konsequenzen sein, sondern es sollte die Möglichkeit berücksichtigt werden, dass wir, *weil* wir die Frage so-und-so beantworten, so-und-so handeln. Dieses Desideratum wird zum Beispiel ausgedrückt in Donald Davidsons Idee der Rationalisierung.¹³⁴

Psychologismus im obigen Sinne fängt nun, so will ich vorschlagen, dann an, wenn wir dieses Desideratum zum Anlass nehmen, zwei weitere Schritte zu unternehmen: Der erste Schritt besteht darin, die Frage „Was soll ich tun?“ für ersetzbar durch eine andere Frage zu halten, nämlich die Frage nach der Prognose „Was werde ich tun?“. Dies liegt nahe, weil wir ja wollten, dass unser tatsächliches Handeln von der Antwort auf die praktische Frage abhängt. Der zweite Schritt besteht darin, darauf zu bestehen, dass die zweite dieser Fragen, die Frage, was wir tun werden, irgendwie unter Rückgriff auf unser psychisches Mobiliar beantwortet werden muss. Dafür, was genau die Einstellungen sind, die für die Beantwortung beider Fragen taugen, sind äußerst technische Begrifflichkeiten erfunden worden: Davidson selbst spricht von Proeinstellungen (*pro attitude*), die einfach so definiert sind, dass sie alles um-

einer Handlung taugen muss – ist sicher nicht gänzlich zu bestreiten. Dies aber als Anlass zu nehmen, Gründe in eine innere Welt zu verlagern, ist die Vorstellung, die zurückgewiesen werden muss. Hinter diesem Bild steckt vielleicht die Unterstellung, dass die Kraft der Gründe gerade noch ausreiche, um so etwas Flüchtliges wie unsere psychischen Zustände zu verändern – oder umgekehrt, dass unsere Neurophysiologie, auf der unsere psychischen Zustände supervenieren würden, so komplex und feinkörnig sei, dass sie so etwas Flüchtliges wie Gründe registrieren und zu Körperbewegungen verstärken könne –, dass aber Veränderungen unserer Körper der Vermittlung unserer Psyche bedürften, um durch Gründe in Bewegung versetzt zu werden. Dieses Bild ist natürlich albern. Wenn wir daran festhalten wollen, dass Gründe Handlungen erklären können – und ich denke, das sollten wir –, dann müssen wir auch daran festhalten, dass sie das, was sie begründen, unsere Handlung, auch *unvermittelt* erklären können. Für eine genauere Ausführung eines entsprechenden Argumentes siehe Thompson, *Life and Action*, S. 117f.

134 Siehe Donald Davidson. „Actions, Reasons, and Causes“. In: *The Journal of Philosophy* 60.23 (1963), S. 685–700, 685f.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

fassen, was potentiell diese Doppelrolle erfüllen kann;¹³⁵ Bernard Williams spricht in seiner Kritik externer Gründe von Elementen des *subjective motivational set*, die noch offensichtlicher das und nur das enthalten, was als Antwort auf die prognostische Frage in Frage kommt, und nutzt dies um abzugrenzen, was als Antwort auf die praktische Frage in Frage kommt;¹³⁶ und Michael Smith definiert Wünsche einfach als Klasse psychischer Zustände mit der passenden Passrichtung und verschreibt sich dem, wie er es nennt, Hume'schen Standardbild menschlicher Psychologie, dass es diese und nur diese sind, die Handlungen verursachen können.¹³⁷

Auch wenn die Klasse der Zustände bei Mill andere sind, ist der Gedanke der gleiche. Von Bentham übernimmt er, dass die Erwartung von Schmerz und Lust motivational wirksam sind; er erweitert Bentham aber dahingehend, dass auch unsere Dispositionen, die wir, je nach dem, ob sie mit dem Utilitarismus übereinstimmen oder nicht, als „Tugenden“ oder „Laster“ bezeichnen können, motivational wirksam sind.¹³⁸

Das Dilemma, das entsteht, ist auch das gleiche wie im theoretischen Falle. Entweder sagen wir, die praktische Frage und die prognostische Frage hätten nichts miteinander zu tun. Dann geben wir aber das Desideratum auf, dass die praktische Frage Konsequenzen für unser Handeln hat, und stellen sie als irrelevant dar. Oder wir benutzen die prognostische Frage, um einzugrenzen, was als Antwort auf die praktische Frage in Frage kommt. Dann laufen wir aber Gefahr, begrifflich nicht mehr fassen zu können, wie es sein kann, dass wir faktisch nicht tun, was wir tun sollen. Wie auch im logischen Falle wäre die Möglichkeit, einen Fehler zu machen oder etwas falsch zu machen, nicht mehr gegeben. In dieser Hinsicht sind der Psychologismus in Bezug auf die Logik und der Psychologismus in Bezug auf die Handlungstheorie strukturanalog.¹³⁹

135 Davidson, „Actions, Reasons, and Causes“, S. 685.

136 Bernard Williams. „Internal and external reasons“. In: *Moral Luck*. Cambridge und andere: Cambridge University Press, 1982, S. 101–113, S. 102.

137 Siehe Michael Smith. *The Moral Problem*. Oxford und andere: Blackwell, 1994, S. 7.

138 Vgl. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, S. 842.

139 Selbst wenn wir den Psychologismus zurückweisen, heißt das natürlich nicht, dass damit alle Rollen, die psychische Zustände in der Erklärung und Konstitution von Handlungen haben, aufgehoben wären. Wünsche und Überzeugun-

Auch diese Frage führt bei Mill übrigens zu einer Lebenskrise, die er in der *Autobiography* als Problem von Freiheit und Determinismus verarbeitet und die, wie dort zu lesen ist,¹⁴⁰ zu den Überlegungen im zweiten Kapitel des letzten Buches von *A System of Logic*¹⁴¹ geführt hat. Wenn die und nur die Zustände, die für die prognostische Frage zu berücksichtigen sind, auch für die praktische Frage von Bedeutung sind, welche Rolle spielt dann überhaupt praktische Überlegung? Warum die Mühe? Entsprechend dieser Formulierung des Problems ist für Mill „Fatalismus“ die Gefahr, die er mit seinem kompatibilistischen Versuch dort zu bannen versucht. Darunter versteht er die Position, dass es nichts bringt, sich um irgendetwas zu bemühen.¹⁴² Auch wenn Mill das Folgende hauptsächlich auf die soziale Nützlichkeit bezieht, könnte sogar gesagt werden, Mill sei sich bewusst, dass es sich hier, wie oben angedeutet, hauptsächlich um ein Problem der Inkompatibilität zweier Perspektiven, der erst-personalen und der dritt-personalen, geht: „I said that it would be a blessing if the doctrine of necessity could be believed by all *quoad* the characters of others, and disbelieved in regard to their own.“¹⁴³

Mill selbst löst die persönliche Krise, die Gedanken wie diese bei ihm auslösen, indem er eine kompatibilistische Position formuliert.¹⁴⁴ Ob diese tatsächlich zeigt, dass das Gefühl von Fatalismus angesichts des Determinismus nicht angemessen ist, was Mills eigentliches Ziel in dem entsprechenden Abschnitt des *System of Logic* ist, will ich hier nicht beurteilen. Wichtiger ist, dass *diese* Antwort den Zusammenhang zwischen der praktischen Frage und der prognostischen Frage – „Was soll ich tun?“ und „Was werde ich

gen gehören – wenn sie nicht einfach im Sinne Thompsons Wörter sind, mit denen wir unsere Position innerhalb des Ablaufes einer Handlung markieren – häufig beispielsweise zu einer entsprechenden Praxis oder Handlungsform dazu: In Abschnitt 2.2 hatte ich unter Verweis auf Luhmanns Begriff der generalisierten Annahmehbereitschaft zwecks eines Beispiels angedeutet, dass argumentiert werden könne, sich Geld zu *wünschen*, gehöre zur Praxis der Geldverwendung dazu. In diesem Falle aber, haben Wünsche natürlich keine exklusive handlungstheoretische Rolle.

140 Siehe Mill, *Autobiography*, S. 175ff.

141 Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive (Books IV-VI and Appendices)*, Buch VI, Kapitel 2.

142 Ebd., Buch VI, S. 839–842.

143 Mill, *Autobiography*, S. 177.

144 Ebd., Buch VI, S. 175ff.

tun?“ – letztlich auf reine Konditionierungsprozesse abwälzt und Mill dies an anderer Stelle nicht genug war, um seine Krise zu bewältigen.¹⁴⁵

6.2.3. „The Utility of Religion“

Mill beginnt den Aufsatz *The Utility of Religion* mit der Überlegung, dass über das Thema bisher nur wenig geschrieben wurde, weil bisher die Frage der Wahrheit der Religion im Vordergrund gestanden habe und mit der Frage der Wahrheit, zumindest im Falle einer positiven Antwort, die Frage der Nützlichkeit implizit mitbeantwortet sei.¹⁴⁶ Er weist dann im ersten Teil des Aufsatzes¹⁴⁷ Argumente zurück, die die soziale Nützlichkeit der Religion etablieren sollen: Er weist zum Beispiel darauf hin, dass zwar die irdischen Sanktionen einer religiösen Gesellschaft – wie alle Sanktionen der öffentlichen Meinung – sehr effektiv seien, dass aber die spezifisch religiösen Sanktionen, zum Beispiel die Furcht vor der Hölle, nicht nur für die Kultivierung altruistischer Gefühle schädlich seien, weil sie Moral auf egoistischen Gehorsam zurückführten, sondern auch faktisch ineffektive Sanktionen seien. Übernatürliches oder spezifisch Religiöses braucht es für diese Form der Nützlichkeit also nicht.¹⁴⁸ Auch als Quelle der Moral (in den Fällen, in denen die religiöse Moral akzeptabel ist) sei die Religion unnötig.¹⁴⁹

Wohlvollender blickt Mill auf den Nutzen der Religion für die individuelle Kultivierung. Diesen vergleicht er von Anfang der Diskussion dieses Gedankens im zweiten Teil an mit der Poesie:

Religion and poetry address themselves, at least in one of their aspects, to the same part of the human constitution: they both supply the same want, that of ideal conceptions grander and more beautiful than we see realized in the prose of human life. Religion, as distinguished from poetry, is the product of the craving to know whether these imaginative conceptions have realities answering to them in some other world than ours. [...] The value, therefore, of religion to

145 Siehe Mill, *Autobiography*, S. 141f.

146 Siehe Mill, „Three Essays on Religion“, S. 403f.

147 Bis S. 417; die Einteilung in zwei Teile stammt von Mill selbst, siehe ebd., S. 406.

148 Siehe ebd., S. 407–415.

149 Siehe ebd., S. 415–417.

the individual, both in the past and present, as a source of personal satisfaction and of elevated feelings, is not to be disputed.¹⁵⁰

Mill weist direkt im Anschluss an diese Textstelle darauf hin, dass der Glaube an Übernatürliches nicht dazu notwendig sei, „höheren und schöneren“ Idealen Ausdruck zu verleihen. Insofern könnte gesagt werden, dass es auch, was den zur Diskussion stehenden Nutzen der Religion für die Kultivierung des Individuums angeht, eigentlich nichts Religiöses ist, was diesen Nutzen ermöglicht. Mill entscheidet sich aber für eine andere Rhetorik und verwendet den Begriff „Religion“ stattdessen auch für die ihm vorschwebende Form der Poesie, die ohne Übernatürliches auskommt:

To call these sentiments by the name morality, exclusively of any other title, is claiming too little for them. They are a real religion; of which, as of other religions, outward good works (the utmost meaning usually suggested by the word morality) are only a part, and are indeed rather the fruits of the religion than the religion itself. 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 [...].¹⁵¹

Bevor ich Mills Gedanken diskutiere, möchte ich Mills Charakterisierung der religiösen Gefühle kurz beschreiben, die durch die auf säkularer Poesie beruhenden Religion der Menschheit gefördert werden sollen. Er stellt sich (unter anderem) eine Art universalisierten Patriotismus vor: Die Vorstellung ist, dass, da sich die Liebe für das eigene Land durch Erziehung und Poesie herstellen lasse, es auch möglich sein müsse, die Liebe zur Menschheit insgesamt auf diese Weise herzustellen.¹⁵² (In diesem Sinne ist die Verwendung des Wortes „Religion“ für Mills säkulare Poesie vielleicht darin begründet, dass sie im wahrsten Sinne des Wortes *katholikós*, das Ganze betreffend, sein soll.) Dies führte zu einer „morality grounded on

¹⁵⁰ Siehe ebd., S. 419f.

¹⁵¹ Ebd., S. 422. Das Wort „Religion of Humanity“ übernimmt er von Auguste Comte. Vgl. Michel Bourdeau. „Auguste Comte“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hrsg. von Edward N. Zalta. Winter 2015. 2015.

¹⁵² Mill, „Three Essays on Religion“, S. 421.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

large and wise views of the good of the whole, neither sacrificing the individual to the aggregate nor the aggregate to the individual, but giving to duty on the one hand and to freedom and spontaneity on the other their proper province“¹⁵³.

Der Nutzen der religiösen Praxis oder, genauer gesagt, der Nutzen einer bestimmten Form von poetischer Praxis, die von Mill durch die Benennung „*Religion of Humanity*“ rhetorisch hervorgehoben wird, besteht in der moralischen Verbesserung der Individuen. Damit, dass diese Verbesserung sich, wie im Zitat beschrieben, nicht auf die äußeren Werke beschränke, ist ganz im Sinne des oben angesprochenen universalisierten Patriotismus hier nur gemeint, dass das utilitaristische Gut um seiner selbst willen angestrebt wird und nicht zum Beispiel aufgrund von Sanktionen. Wenn wir Mill in Bezug auf die Wirkungen dieser hypothetischen Form von Poesie einmal glauben, und die Frage nach dem Maßstab hier ignorieren (siehe Abschnitt 4.3.2) können wir ihm vielleicht zustimmen: Eine von übernatürlichen Elementen befreite religiöse Praxis in diesem Sinne ist eine gute Sache.

Unter diesen Voraussetzungen könnte gesagt werden, Mill sei Benthams Tugend gerecht geworden. Die Strategie folgt dem oben in Bezug auf Überzeugungen nahegelegten Sinne: Bestimmte Einstellungen, „*sentiments*“, oder „*feelings*“ sind nützlich; diese werden durch eine Form von Poesie gefördert, die Teil der religiösen Praxis ist, die aber auch ohne die damit sonst verbundenen übernatürlichen Elemente denkbar ist. Wir sollten uns um eine religiöse Praxis ohne übernatürliche Elemente bemühen – die *Religion of Humanity*. Auf das, was oben (Kapitel 4) „Benthams Herausforderung“ genannt wurde, wurde eingegangen: es ist besser, dass wir eine solche Praxis haben als eine Praxis, die diese Einstellungen nicht in uns hervorruft; und es ist besser, dass wir eine solche Praxis haben als eine Praxis, die zusätzlich problematische Überzeugungen über das Übernatürliche in uns hervorruft.

Das größere Problem damit, die religiöse oder poetische Praxis auf die so erzeugten Einstellungen (oder die so befriedigten Bedürfnisse) zu reduzieren, liegt nicht in Benthams, sondern in Coleridges Tugend. Ich vermute, dass weder die meisten religiösen Menschen den Witz der religiösen Praxis darin sehen, dass damit ihre Wün-

153 Mill, „Three Essays on Religion“, S. 421.

sche und Emotionen auf ein höheres Ideal, das Wohl der Menschheit insgesamt etwa, gerichtet werden, noch, dass Menschen, die die Poesie, die Mill vorschwebt, schätzen, dies tun, *damit* dies der Fall ist. Dies ist nicht, worum es in den entsprechenden Praktiken geht – und es wäre auch eine eigenartig egozentrische Art der Religionsausübung beziehungsweise Gedichtrezeption: Statt des Gedichtes oder seines Gegenstandes wären die eigenen Wünsche und Emotionen Zentrum der Aufmerksamkeit und analog wäre es bei der Religion.

Nun sagt Mill zugegebenermaßen auch nicht, dass er, indem er die Nützlichkeit der Religion für die Kultivierung des Individuums erarbeitet, einen sprachlichen Ausdruck erarbeitet, den eine kompetente Teilnehmer*in an der Praxis der Religion der Menschheit (oder einer anderen Religion) für einen adäquaten Ausdruck dessen halten könnte, worum es in dieser Praxis geht. Es geht Mill hier, so könnte argumentiert werden, eben nur um Benthams Tugend, nicht um Coleridges Tugend: Eine Praxis, die in manchen Hinsichten so ähnlich ist wie die religiöse Praxis, ist eine in bestimmter Hinsicht gute Sache. Er will aber nicht sagen, so könnte weiter argumentiert werden, dass Menschen, die sich an Poesie erfreuen, dies tun, *damit* ihre Emotionen und Wünsche auf die Menschheit als Ganzes gerichtet werden, oder dass religiöse Menschen religiös sind, *damit* ihre Einstellungen dadurch kultiviert werden.

Mill wäre dann dem ihm von mir zugeschriebenen Ideal von Philosophie in *The Utility of Religion* nicht gerecht geworden; der Aufsatz wäre nach diesem Ideal unvollständige Philosophie, aber sein Anspruch wäre eben auch nicht höher.¹⁵⁴ Es mag sein, dass dies tatsächlich Mills einziges Ziel in dem Aufsatz ist. Unabhängig davon

154 Es könnte auch argumentiert werden, dass Mill zum Zeitpunkt des Aufsatzes – es handelt sich um einen sehr späten Aufsatz Mills, der posthum von Helen Taylor (siehe ihr Vorwort in Helen Taylor. „Introductory Notice on ‚Three Essays on Religion‘“. In: *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X – Essays on Ethics, Religion, and Society*. Hrsg. von J. M. Robson. Toronto und andere: University of Toronto Press und Routledge & Kegan Paul, 1969, S. 371–372) veröffentlicht wurde – meint, dass das Ideal, das in „Coleridge“ und „Bentham“ als das Ideal einer Disziplin, nämlich der Philosophie, dargestellt wurde, nun auf zwei Disziplinen aufgeteilt wird: Die Philosophie und die Poesie. Dazu würde passen, dass Coleridge in der Autobiographie nur noch für seine Gedichte, nicht mehr so sehr aber für seine Philosophie gelobt wird. So schreibt Mill über Frederic Maurice: „The nearest parallel to him, in a moral point of view, is Coleridge, to whom, in merely intellectual power, apart from poetical genius, I think him decidedly superior.“ Mill, *Autobiography*, S. 161.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

aber, ob Mill hier absichtlich nur einer der beiden philosophischen Tugenden gerecht wird, ermöglicht mir dies aber systematisch zu zeigen, was daran unvollständig ist.

Die Unvollständigkeit besteht, so will ich behaupten, natürlich wie im theoretischen Psychologismus darin, dass Mill die entscheidende normative Frage nicht berücksichtigt: Es gibt keine Möglichkeit mehr, zwischen besseren und schlechteren Arten und Weisen, auf die Welt Bezug zu nehmen, zu unterscheiden. (Genauer gesagt: der externe Maßstab der Nützlichkeit bestimmt, welche Zustände besser und welche schlechter sind – und dies ist zunächst unabhängig davon, welche wahr, angemessen, richtig u.s.w. sind.) Wir unterhalten psychische Zustände nicht, weil sie nützlich für unsere eigene Kultivierung oder gar sozial nützlich sind.¹⁵⁵

Natürlich ist dies in gewisser Hinsicht Absicht: Mill sagt explizit, dass sich die Frage der Wahrheit der Religion nicht mehr in der gleichen Weise stellt, und wahrscheinlich stimmt es, dass „Wahrheit“, je nach dem, was wir darunter verstehen, nicht das Wort ist, mit dem wir das, was wir an Gedichten gut finden, beschreiben würden.¹⁵⁶ Vor diesem Hintergrund könnte Mills impliziter Ablehnung zugestimmt werden, die er dem im obigen Zitat¹⁵⁷ angedeuteten Streben entgegenbringt, dass die poetischen Ideale einer höheren Realität entsprechen mögen, dem die Religion seiner Meinung nach nachgebe.

Selbst aber, wenn „Übereinstimmung mit den Tatsachen“ nicht der Maßstab ist, mit dem wir Gedichte und das, was sie uns bedeuten, bewerten wollen, bedeutet das nicht, dass wir stattdessen ausschließlich ihre psychischen Wirkungen bewerten können: Nicht nur könnten wir dann nicht zwischen Propaganda und Poesie un-

Das, was ich als philosophische Tugenden Mills präsentiert habe, wären in Wirklichkeit nur philosophische Tugenden des frühen Mill. Es passt aber, wie ich in Kapitel 5 argumentiert habe, nicht zum Witz der *Autobiography* als ganzer.

155 Soziale Erwünschtheit mag natürlich die Ursache sein; sie ist aber in der Regel nicht der Grund.

156 Natürlich könnten andere Begriffe von Wahrheit gefunden werden, die zum Beispiel nicht „[d]as Wesen der Wahrheit [...] in der ‚Übereinstimmung‘ des Urteils mit seinem Gegenstand“ sehen, (z. B. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 2001, § 43 und § 44) nach denen wir durchaus sagen könnten, ein Gedicht enthülle eine Wahrheit.

157 Es geht um das Zitat, zu dem Fußnote 150 gehört.

terscheiden¹⁵⁸; alle Gedichte mit den erwünschten psychischen Wirkungen wären gleichwertig. Es wäre außerdem so, dass das, was ein Gedicht oder ein Teil einer religiösen Praxis einer Person bedeutet, zu einem reinen Epiphänomen wird: Es gibt kein gut und schlecht bei Gedichten, lediglich gute und schlechte Wirkungen. In dieser Hinsicht hat der Psychologismus in praktischer Hinsicht das gleiche Problem wie der Psychologismus in theoretischer Hinsicht.

Um zu zeigen, was die Poesie der *Religion of Humanity* einer daran Teilhabenden bedeutet, müsste Mill sich mit entsprechenden poetischen Werken natürlich beschäftigen, so wie er es in der Autobiographie zumindest in Ansätzen unternimmt, (vgl. Kapitel 5) oder wie es Cora Diamond in dem bereits zitierten Aufsatz zur Tierethik tut. So aber bleibt die *Religion of Humanity* ein leerer sozialer Mechanismus, von dem wir uns vielleicht wünschen würden, dass andere in ihn involviert wären, in den uns selbst zu involvieren uns aber eigentlich jeder Grund fehlt, wenn wir die Einstellungen, die so hervorgebracht werden sollen, nicht ohnehin schon teilen.

Zusammenfassung. Nachdem ich in Kapitel 5 gezeigt habe, inwiefern Mills Vorstellung vom Guten sich als Verwirklichung der beiden sozialphilosophischen Tugenden verstehen lässt, ging es mir in diesem Kapitel darum, zwei Schwächen von Mill bezüglich der beiden sozialphilosophischen Tugenden aufzuzeigen: Die erste dieser Schwächen ist die Rolle und das Verständnis von Unparteilichkeit in seinem Utilitarismus und die zweite Schwäche ist seine Tendenz zum Psychologismus in manchen (wenn auch ausdrücklich nicht in allen) normativen Fragen. Dabei ging es mir in beiden Fällen darum, zu zeigen, dass Mill eine Tätigkeit, die durch die philosophischen Tugenden angeleitet wird, das Philosophieren nämlich, letztlich gemessen an diesen unzureichend ausführt. Dafür musste natürlich einerseits gezeigt werden, dass seine Tätigkeit in diesen Aspekten wirklich unter den Tugenden steht, und andererseits, dass sie ihnen nicht gerecht wird. Die Strategie dieses Kapitels war in beiden Fällen die gleiche: Ich habe mich bemüht einerseits zu zeigen,

¹⁵⁸ Cora Diamond scheint auf eine Unterscheidung dieser Art hinauszuwollen, indem sie das Gedicht „Titmouse“ von Walter de la Mare mit „Learning to be a Dutiful Carnivore“ von Jane Legge, das sie als „piece of vegetarian propaganda“ bezeichnet, kontrastiert. Siehe Cora Diamond. „Eating Meat and Eating People“. In: *Philosophy* 53.206 (1978), S. 465–479, S. 472f.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

warum es auf den ersten Blick naheliegend erscheint, den Tugenden auf die Weise gerecht zu werden, wie Mill das tut, und warum sein Anliegen diesbezüglich wichtig ist; und andererseits, warum jeweils eine der Tugenden so dennoch nicht berücksichtigt wird.

Im Falle des Unparteilichkeitsprinzips habe ich mich auf Bentham's Tugend konzentriert und in Frage gestellt, dass Mill wirklich zeigen kann, dass es besser ist, der utilitaristischen Praxis als der intuitionistischen moralischen Praxis anzugehören. Gleichzeitig habe ich versucht zu zeigen, dass Mills Ziel, Kritik an unserer moralischen Praxis (auch) an externen Maßstäben zu orientieren, ein philosophisch wichtiges Ziel ist. (Ein großer Teil des Abschnittes war dem Versuch gewidmet, zu klären, was „extern“ hier bedeuten kann.)

Im Falle von Mills psychologischer Tendenz wurde die Strategie etwas direkter verfolgt: Erstens habe ich versucht zu argumentieren, warum die Deutung normativer Begriffe als psychische Phänomene beiden sozialphilosophischen Tugenden gerecht zu werden *scheint*. Zweitens habe ich versucht, die Grenze dieser Strategie allgemein und beispielhaft aufzuzeigen.

Zusammenfassung von Teil 2

In Teil I wurde eine Sicht auf Philosophie als zwei sozialphilosophische Tugenden formuliert, die Mill zumindest während er die beiden Aufsätze „Bentham“ und „Coleridge“ verfasst hat, geteilt haben muss. In Teil II ging es dann darum, zu zeigen, dass die Tugenden auch später noch konstitutive Ideale, so wie ich diesen Begriff in Kapitel 2 verwende, für Mill sind: Sie sind Ideale für die Art von Philosoph, die Mill ist, auch, wenn er diesen nicht in jedem Aspekt gerecht wird. Dies ist leichter zu zeigen an den Stellen, an denen Mill den Idealen gerecht wird. Dies habe ich in Kapitel 5 für Mills Theorie des guten Lebens versucht zu tun. An den Stellen, an denen Mill den Idealen nicht gerecht wird, ist es schwerer zu zeigen, dass es sich dennoch um konstitutive Ideale im Sinne von Kapitel 2 handelt: Ich habe mich in Kapitel 6 bemüht zu zeigen, dass die Rolle, die das Unparteilichkeitsprinzip für ihn spielt, und die Funktion, die die Reduktion bestimmter normativer Fragestellungen auf psychische Phänomene bei ihm hat, jeweils auf wichtige philosophische Desiderata abzielt, die durch die Tugenden ausgedrückt werden, ohne dass die Tugenden jedoch vollständig verwirklicht würden. Damit bin ich der ersten und zweiten Aufgabe aus der Einleitung zum zweiten Teil nachgekommen.

Dass die philosophischen Ideale, um die es geht, Personideale, das, was ich Tugenden nenne, sind, ist ebenfalls deutlich geworden: Durch die Rolle, die *experiments in living* für Mills Art und Weise, mit den Tugenden umzugehen, haben, wird dies einerseits klar; andererseits hoffe ich, dass in Kapitel 6 deutlich geworden ist, dass wir zum Beispiel Mills scheiternden „Beweis“ für den Utilitarismus nicht einfach als das Übersehen des intuitionistischen Status einer seiner Annahmen sehen sollten, wie Crisp es meint, sondern als Versuch eines beinahe lebenslangen philosophischen Strebens danach, Philosophie nicht in „interminable discussion, leading to no result“¹⁵⁹ enden zu lassen. Dies ist die dritte Aufgabe aus der Einleitung zu diesem Teil gewesen.

Was die vierte Aufgabe betrifft, kann ich gemäß der methodischen Überlegungen aus Kapitel 2 lediglich hoffen, dass ich der philosophierenden Leser*in deutlich machen konnte, dass das mit den

159 Mill, „Bentham“, S. 83.

6. Zwei Grenzen von Mills Philosophie

Tugenden verbundene Streben Mills tatsächlich ein wichtiges *philosophisches* Streben ist und nicht bloß eine eigenartige Disposition seines spezifischen Charakters.

Ich habe noch keinen Versuch unternommen, zu zeigen, dass Lebensexperimente die einzige oder die beste Art und Weise sind den beiden Tugenden gerecht zu werden, auch wenn ich glaube, dass der relative Erfolg den ich Mill in Kapitel 5 bescheinige und der Misserfolg, den ich ihm in Kapitel 6 bescheinige auf die Stärke von Lebensexperimente auf die Lösung des Problems, wie sich die Tugenden vereinigen lassen, hindeutet. Einige der Gedanken im nächsten Kapitel werden das weiter untermauern, auch wenn ich auch im nächsten Kapitel kein formales Argument diesbezüglich versuche. In Kapitel 8 werde ich die Frage aufgreifen, aber auch dort letztlich offen lassen.