

e-Journal Philosophie der Psychologie	PHILOSOPHIE DES GLÜCKS von Dieter Birnbacher (Düsseldorf)
--	--

1. Einleitung: Ist eine "Philosophie des Glücks" überhaupt möglich?

Die Frage nach dem Glück gehört zu den Fragen, die die Philosophie seit ihren Anfängen mit sich herumträgt, ja wie eine schwere Last mit sich herumschleppt. Das kann ein Indiz dafür sein, dass es sich bei dieser Frage um ein *echtes* Problem handelt, eines, das viele Jahrhunderte des Nachdenkens der besten Köpfe bedarf, um einer Klärung und möglicherweise Lösung zugeführt zu werden. Das kann aber auch ein Indiz dafür sein, dass es sich um eine Frage handelt, die von der Philosophie gar nicht ernsthaft geklärt, geschweige denn gelöst werden kann und an der sie sich vergeblich die Zähne ausbeißt, weil sie sich mit den Methoden der Philosophie gar nicht beantworten lässt. Sollte man die Tatsache, dass die Frage nach dem Glück eine *perennierende* Frage der Philosophie ist, etwa als Hinweis darauf deuten, dass es sich um gar keine *philosophische*, sondern um eine *psychologische* Frage handelt, die mit empirischen Instrumenten untersucht werden muss und bei der die Philosophie mit ihren Apriori-Methoden überhaupt nichts ausrichten kann?

Für diese – der Möglichkeit einer *Philosophie des Glücks* von vornherein skeptisch gegenüberstehende – Auffassung gibt es – überraschenderweise – einen prominenten philosophischen Zeugen, nämlich Immanuel Kant. Kant schrieb in seinem bekanntesten Werk, der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

Der Begriff der Glückseligkeit (ist) ein so unbestimmter Begriff, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden.¹

U. a. deshalb sollte das Glück Kant zufolge in der Ethik allenfalls eine marginale Rolle spielen dürfen. Da "Glück" ein rein empirischer Begriff ist und dafür, was Glück ist und was Glück ausmacht, die empirische Psychologie zuständig ist, soll dieser Begriff für die Ethik tabu sein – zumindest für eine Ethik, die es unternimmt, das, wozu wir moralisch verpflichtet sind, rein a priori und unabhängig von allen empirischen Elementen zu definieren. Aber auch für eine Ethik, die nicht so abstinent wie die kantische in Bezug auf empirische Tatsachen ist, sieht Kant nur geringe Aussichten, mit Erfolg auf den Glücksbegriff zurückgreifen zu können. Denn für ihn ist der Glücksbegriff nicht nur allzu empirisch, um in einer Gesetzgebung aus reiner Vernunft eine Rolle spielen zu können, er ist auch allzu relativ, um so etwas wie eine allgemeine Leitlinie für das Handeln abgeben zu können:

¹ Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Theorie-Werkausgabe Bd. VII, Ffm. 1964, S. 47.

Sowohl die Zeitumstände als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt, macht alle festen Grundsätze unmöglich und zum Prinzip der Gesetzgebung für sich allein untauglich.²

Da Glücksbegriffe zeit- und mentalitätsabhängig sind, soll sich nicht einmal eine psychologische Glückstheorie mit zeit-, kultur- und mentalitätübergreifendem Anspruch vorstellen lassen. Nicht nur die Chancen für eine philosophische, selbst die Chancen für eine psychologische Theorie des Glücks stünden denkbar schlecht. Selbst eine Ethik, die anders als die kantische bereit wäre, anthropologische Gegebenheiten in ihre Normen aufzunehmen, wäre schlecht beraten, dabei auf Glück zu sprechen zu kommen.

Die Konsequenzen eines solchen Glücks-Skeptizismus sind einigermaßen radikal: Nicht nur, dass Morallehren wie die des Utilitarismus, die den Glücksbegriff ausdrücklich in ihre oberste Norm aufnehmen, zum Scheitern verurteilt wären. Betroffen wären auch die in der Philosophie der Antike dominierenden Weisheitslehren. Diese wollen ja durchaus "Anweisungen" zum Glück sein und geben dazu – wie die Glückslehren der Stoa und der Epikureer – zum Teil detaillierte Empfehlungen. Wenn Glück seinem Inhalt nach stets hochgradig individuell bestimmt ist, kann es solche allgemeinen Anleitungen – außer der rein formalen und wenig hilfreichen, jeder solle nach seiner Façon selig werden – nicht geben. Wäre der Glücksbegriff tatsächlich so offen und relativ, wie Kant annahm, wäre ein großer Teil der herkömmlichen Lebens- und Weisheitslehren schlicht hinfällig. Glück wäre eine Geschmackssache, über die sich nicht streiten und nichts Verbindliches sagen lässt.

Aber ist Kants Glücks-Skeptizismus berechtigt? Mir scheint, dass Kant diesen Skeptizismus nur deshalb aufrechterhalten konnte, weil er die Frage nach dem Glück allzu undifferenziert behandelte und eine Unterscheidung übersah, von der die Möglichkeit einer "Philosophie des Glücks" abhängt: die Unterscheidung zwischen der Frage danach, was Glück im allgemeinen ist bzw. was der sprachliche Ausdruck "Glück" *bedeutet*, und die Frage danach, woraus Menschen ihr Glück schöpfen, d. h. was ihr Glück *in concreto* ausmacht. Die erste Frage betrifft das, was die Menschen *suchen*, wenn sie Glück suchen, die andere, worin sie das Glück finden, wenn sie es finden. Dass Menschen ihr Glück in sehr unterschiedlichen Dingen finden, ist empirisch überzeugend belegt. Das zeigt bereits ein Blick in die Geschichte oder in fremde Kulturen. So hat etwa im heutigen Europa die Dimension der Religion und der Religiosität für das persönliche Glück gegenüber den vorigen Jahrhunderten stark an Bedeutung verloren, während sie in den meisten anderen Regionen der Welt an Bedeutung zugenommen hat. Kennzeichnend für die gesamte westliche Welt ist die enge Verbindung, die zwischen Glück und *Leistung* gesehen wird. Der "Königsweg" zum Glück wird in produktiven und schöpferischen Tätigkeiten und im kraftvollen Annehmen und erfolgreichen Meistern von Herausforderungen gesehen. In Afrika ist die vorherrschende Glücksauffassung fast genau umgekehrt gepolt. Wichtiger ist hier das In-Ruhe-gelassen-Werden und die Abwesenheit von Konflikten. Entsprechend irritierend sind für uns die Ergebnisse der zahlreichen empirischen Untersuchungen zur Selbstattribution von Glück: Hohe Werte ergeben sich hier regelmäßig in aus unserer Sicht "rückständigen" Ländern, etwa in Bangla Desh oder in den Ländern Mittelamerikas. Aber dass die Menschen ihr Glück in sehr unterschiedlichen Dingen finden, zeigt nicht, dass sie bei der Suche nach Glück auch etwas Unterschiedliches suchen und mit dem Wort "Glück" etwas

² Kant, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: Theorie-Werkausgabe Bd. XI, Ffm. 1964, S154.

Unterschiedliches meinen. Auch wenn sich am Ende herausstellen sollte, dass es keine konkretere und hilfreichere "Anweisung zum seligen Leben" geben kann als die, nach seiner – zeit-, kultur- und persönlichkeitsbedingten – Façon selig zu werden, so schließt das keineswegs aus, dass sich über das, was wir mit "Glück" meinen und das, was wir suchen, wenn wir Glück suchen, doch eine Reihe von durchaus erhellenden und diskutierbaren Aussagen machen lassen, die den Grundstock zu einer "Philosophie des Glücks" liefern können, auch wenn diese notwendigerweise formaler und möglicherweise weniger hilfreich sind, als sich der Freund antiker Glückslehren erhoffen mag. Eine solche formale Aussage gehört jedenfalls seit langem zum Kernbestand der Theoreme einer Philosophie des Glücks, das sogenannte "Glücksparadox": die Unmöglichkeit, Glück direkt strebend zu erreichen. Man wird nur schwer dadurch glücklich, dass man Glück unmittelbar erstrebt. Glück entzieht sich einer direkten Intention. Um zu treffen, darf man nicht direkt aufs Ziel zielen, sondern muss darauf vertrauen, Glück über die Erreichung unabhängiger Ziele zu erlangen. Es gibt Glück gewissermaßen immer nur *ex post*, nicht *ex ante*, und niemals mit Liefergarantie. Hierin besteht die Wahrheit des Zusammenfallens von "Glück" im Sinne von *happiness* oder *beatitudo* und "Glück" im Sinne von *luck* oder *fortuna*.

2. Glück – episodisch versus periodisch

Das erste, was eine Philosophie des Glücks über das Glück zu sagen hat, ist, dass "Glück" alles andere als ein eindeutiger sprachlicher Ausdruck ist und auch dann, wenn "Glück" im Sinn von "happiness" und nicht von "good luck" verstanden wird, dieser Ausdruck verschiedene Rollen übernimmt und in verschiedenen Begriffsfeldern operiert. Versuchen wir uns also zuallererst in der von Aristoteles bis Wittgenstein für die Philosophie zentralen Kunst der *Unterscheidung* – in der Hoffnung, dass sich dadurch einige der den Glücksbegriff umgebenden Dunkel- und Rätselhaftigkeiten auflösen.

Die vielleicht wichtigste Unterscheidung ist die zwischen zwei unterschiedlichen Rollen, die der Glücksbegriff in unserem Sprechen und Denken übernimmt, und zwar als "episodisches" und "periodisches" Glück.

Was ist "episodisches" Glück? Episodisch bedeutet, dass ein innerer Zustand eine bestimmte Zeit andauert und sich während dieser Zeit mehr oder weniger konstant durchhält. Wir kennen ein solches episodisches Glück hauptsächlich in zwei Varianten; als akutes *Glücksgefühl*, das uns – erwartet oder unerwartet – befällt, und als das Glück der Hingabe, der *Versenkung* an und der Versunkenheit in einer Sache oder einer Tätigkeit. Das eine ist mit einer gesteigerten Bewusstheit, das andere mit einer gedämpften Bewusstheit verknüpft. Wer sich "himmelhoch jauchzend" fühlt, ist sich seiner selbst in höchstem Maße bewusst. Das Glücksgefühl drängt sich dem Bewusstsein auf, etwa in der Wiederbegegnungsszene mit Venedig, die Nietzsche in seinem Gedicht "Mein Glück" zur Sprache gebracht hat und dessen erste Zeilen lauten:

Die Tauben von San Marco seh' ich wieder:
Still ist der Platz, Vormittag ruht darauf.
In sanfter Kühle schick' ich müßig Lieder
Gleich Taubenschwärmen in das Blau hinauf ...

und das in jeder Strophe refrainartig den Ausruf "Mein Glück ! Mein Glück!" wiederholt. Oft ist ein solches Glücksgefühl unerklärlich oder sogar paradox, z. B. als plötzliche Euphorie, die wie ein

Blitzstrahl eine ansonsten ausgeprägt depressive Gestimmtheit durchzuckt. Ein Beispiel findet sich in Mörikes von Hugo Wolf vertontem Gedicht "Verborgenheit":

Oft bin ich mir kaum bewusst
und die helle Freude zücket
durch die Schwere,
so mich drückt,
wonniglich in meiner Brust.

Das "ich bin mir kaum bewusst" kann hier nicht in dem Sinne verstanden werden, dass dieser Blitz des Glücks meiner Aufmerksamkeit entgeht. Es muss verstanden werden als: Ich verstehe nicht, was hier eigentlich passiert. Ein solches akutes Glücksgefühl ist nicht nur gelegentlich ein seltsamer, sondern gelegentlich auch ein nicht nur gern gesehener Gast. Es kann in seiner Penetranz sogar ausgesprochen irritierend sein, etwa dann, wenn es als unpassend und normativ inadäquat empfunden wird, z. B. in Gestalt eines jäh aufflackernden Triumphgefühls bei der Nachricht vom Scheitern oder vom Tod eines aktuellen oder potenziellen Rivalen.

Anders beim akuten Glück der *Versenkung* und der Hingabe. Für dieses ist charakteristisch, dass wir seiner nur gelegentlich, in seltenen reflexiven Momenten bewusst werden. Bei diesem Glücksgefühl ist unsere Aufmerksamkeit durch das Objekt gebunden, wir schwingen mit im Rhythmus der Sache und der Tätigkeit, wir sind im positiven Sinn "gefesselt". Bertrand Russell hat dieses Glücksgefühl etwas pathetisch als "tiefgehendes, instinktives Einssein mit dem Strom des Lebens" beschrieben, Csikszentmihaly nennt es "flow". "Gefesselt" im Sinne von in seiner Bewegungsfreiheit eingeschränkt ist hierbei vor allem das Selbstbewusstsein, das Denken an das eigene Ich. Denn einen wesentlichen Teil dieser Art Glückserfahrung macht das Glück der Selbstvergessenheit aus. Wenn wir *wissen*, dass wir als Hingeebene glücklich sind, dann nur deswegen, weil wir uns Glück indirekt bzw. rückblickend zusprechen, gewissermaßen beim zeitweiligen Auftauchen aus dem Strom, in dem wir uns der Sache anheimgeben wie der Schwimmer dem Wasser. Dass es zu diesem Wissen überhaupt kommt, ist dabei keineswegs notwendig. Man kann dieses Glück *kennen*, ohne etwas darüber zu *wissen*. Dieses Glück ist begriffslos und nicht daran gebunden, dass man sich selbst als glücklich beurteilt. Für diese Gestalt der Glückserfahrung hält die deutsche Spruchweisheit ein treffendes Diktum bereit: "Glück und Regenbogen sieht man nicht über dem eigenen Haus, sondern nur über dem fremden."

Zwischen diesen beiden Formen eines *episodischen* Glücks, der akuten Euphorie und dem Glück der Versunkenheit, und dem *periodischen* Glück besteht ein tiefgreifender, kategorialer Unterschied. Beide Formen des episodischen Glücks gehören zur Kategorie der Empfindungen oder Stimmungen. Es sind beidemal innere Zustände, wenn auch Zustände komplexer Art. Auch wenn sie aus Aktivitäten fließen, haben sie etwas Passives und Rezeptives, das sie einer direkten willentlichen Steuerung entzieht. Ganz anders bei der anderen Variante, dem periodischen Glück. Bei diesem handelt es sich nicht um *Zustände*, sondern um *Urteile*, nämlich um Urteile über die Gesamtqualität unterschiedlich ausgedehnter Perioden des eigenen oder eines fremden Lebens. Auch hier geht es um *innere* und nicht um *äußere* Zustände. Es geht um das Leben nur insoweit, als sich dieses in einem inneren Erleben niederschlägt. Aber stärker als bei der zweiten Form des episodischen Glücks ist hier die Beurteilung eine Beurteilung *ex post*: Beim periodischen Glück wird eine bestimmte Periode eines Lebens oder ein ganzes Leben als insgesamt glücklich oder unglücklich beurteilt. Beidemal erfolgt die Beurteilung rückblickend, beim das ganze Leben

umfassenden, manchmal "übergreifend" genannten Glück erst in der Todesstunde bzw. beim Eintauchen in das Dunkel des Vergessens. Paradigmatisch für das periodische Glück sind die letzten Worte Wittgensteins: "Tell them, it was a very good life."

Dass das Zusprechen von Glück beim "periodischen" Glück auf einem zusammenfassenden Urteil und nicht auf einem aktuellen Bewusstmachen von Empfindungen oder Stimmungen beruht, hat gravierende Folgen für die Wahrheitschancen der entsprechenden Aussagen. Periodische und insbesondere "übergreifende" Selbst- und Fremdzuschreibungen von Glück oder Unglück sind in viel höherem Maße als Urteile über aktuelle Empfindungen und Stimmungen kognitiven und affektiven Verzerrungstendenzen ausgesetzt: der illusionären "Verklärung" der Vergangenheit, der Verdrängung unangenehmer oder peinlicher Vorkommnisse, der depressiven Verdüsterung der Erinnerungen oder schlicht der Überbewertung der jeweils letzten und deshalb am lebendigsten haften gebliebenen Phase.

Ein Jahr oder ein ganzes Leben sind aber noch nicht deshalb als ganze "glücklich" oder "unglücklich", weil sie – im Sinne von "Ende gut, alles gut" – ein glückliches oder unglückliches Ende nahmen. Die Schlusskadenz macht nicht die ganze Sinfonie. Adäquat ist ein Urteil über Glück und Unglück ganzer Perioden nur dann, wenn es aus der Gesamtheit der einzelnen Episoden eine Summe zieht, in der alle Episoden gleichberechtigt berücksichtigt sind.

Wann aber ist denn ein Urteil darüber, dass ein Jahr, eine Lebensphase oder ein ganzes Leben glücklich waren, berechtigt? Müssen dazu alle einzelnen Episoden von episodischem Glück in der einen oder anderen Form erfüllt gewesen sein? Ist es notwendig, dass ein glückliches Leben in jedem einzelnen Augenblick von Glücksgefühlen dominiert ist? Diese Auffassung begegnet uns, seltsam genug, wiederum bei Kant, wenn auch wohl nur deshalb, weil er auf diese Weise den Glücksbegriff ad absurdum zu führen versucht: In derselben bereits zitierten *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* behauptet er nämlich, "zur Idee der Glückseligkeit (sei) ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich." Die Vorstellung eines glücklichen Lebens sei also die eines Lebens, in dem insgesamt ein Maximum an Glücksmomenten realisiert ist, in dem jeder Augenblick so glücklich ist, wie er nur sein kann, ohne dadurch einen anderen Augenblick desselben Lebens weniger glücklich zu machen. Diese Auffassung ist allerdings extrem unplausibel. Sie läuft ja darauf hinaus, dass wir von einem glücklichen Leben, einem glücklichen Jahr oder einem glücklichen Tag nur in dem unrealistischen Fall sprechen könnten, dass das Integral über alle einzelnen Momente ein nicht zu überbietendes Maximum ergibt. Diese idealisierende Sichtweise entspricht aber in keiner Weise dem in der Alltagssprache beheimateten Glücksbegriff. Nach dem vorherrschenden Begriff von Glück und Unglück ist ein Leben oder eine Lebensphase nicht nur dann glücklich, wenn sie jeweils das Maximum an Glücksgefühlen verwirklichen. Man kann sich sogar fragen, ob episodische Glücksgefühle für einen glücklichen Lebensabschnitt überhaupt notwendig sind. In diesem Sinne hat u. a. Nietzsche geäußert: Dicht neben dem Wehe der Welt, und oft auf seinem vulkanischen Boden, habe der Mensch seine "kleinen Gärten des Glücks" angelegt. Und es gebe mehr Glück auf Erden "als trübe Augen sehen: wenn man nämlich ... nur alle jene Momente des Behagens, an welchen jeder Tag in jedem, auch dem bedrängtesten Menschenleben reich ist, nicht vergißt." Möglicherweise reicht es zum Glück ganzer Perioden aus, dass das subjektive Erleben über eine bestimmte Zeitspanne als *zufriedenstellend* bewertet wird. Jedenfalls wird eine Lebensperiode, anders als es Kants Maximalismus nahelegt, nicht dadurch unglücklich, dass sich die Freude über Erfolge, über Eroberungen, über Karrieresprünge, über Genesung und Rettung abnutzen und im Zuge des Gratifikationszerfalls einer unaufregenden Zufriedenheit Platz machen. Unstrittig ist auch,

dass das Glücksurteil über eine Periode nicht bereits dadurch falsifiziert wird, dass die fragliche Periode auch ausgesprochene Phasen des Unglücks enthält. Interessanterweise gehört es zu den übereinstimmenden Ergebnissen einer großen Zahl empirischer Untersuchungen, dass Menschen, die sich als besonders glücklich bezeichnen, von mehr ausgesprochen unglücklichen Phasen berichten, als diejenigen, die sich als weniger glücklich bezeichnen. Das bestätigt Nietzsches Vermutung, dass nicht Unglück oder Leiden das eigentliche Gegenteil von Glück ist, sondern Abstumpfung und Mangel an Vitalität.

Die relative Unabhängigkeit von episodischem Glück und periodischem Glück gilt aber auch andersherum: Eine einzelne Glückserfahrung wird nicht dadurch entwertet, dass weniger positive Erfahrungen ihr vorangehen oder auf sie folgen und dass durch sie die jeweiligen Lebensabschnitte oder ein gesamtes Leben zu einem unglücklichen wird. Sie wird auch nicht dadurch entwertet, dass sie mit der vorherrschenden Gestimmtheit eines Lebensabschnitts wenig kohärent ist. Auch ein beglückender Traum ist echtes Glück.

3. Der doppelte Subjektivismus des Glücks

In der Philosophie der letzten Jahre gibt es eine – von mir nicht geteilte – Tendenz, den Glücksbegriff dem im allgemeinen Sprachgebrauch problemlos zugrundegelegten Begriff zu entfremden, indem man ihn durch weitere Elemente anreichert. Im Unterschied zum Wohlbefinden enthalte Glück nicht nur subjektive, sondern auch objektive Momente. Der gemeinsame Bezugspunkt dieser im einzelnen durchaus unterschiedlichen Bemühungen ist Aristoteles' Begriff der *Eudämonie*. Nach dem Maßstab der Eudämonie bemisst sich Glück weder nach Glücksempfindungen noch nach rückblickenden Beurteilungen von Grundgestimmtheiten, sondern nach dem an sozialen Standards gemessenen Gelingen eines ganzen Lebens. Der seit Beginn der Neuzeit im allgemeinen Sprachgebrauch vorherrschende Begriff ist demgegenüber in doppelter Weise *subjektivistisch*. Zum einen ist Glück danach grundsätzlich ein *psychologisches* Phänomen, eine Qualität des Bewusstseins, nicht der objektiven Verhältnisse. Glück im Sinne von *happiness* ist ein subjektiver Zustand, prinzipiell unabhängig von äußeren Glücksfällen. Zweitens ist Glück abhängig von Beurteilungen nach einem durch und durch subjektiven Maßstab. Ob jemand glücklich ist und wie glücklich er ist, bemisst sich danach, wie sich ihm sein subjektiver Zustand aus seiner eigenen Sicht darstellt. Das Subjekt ist *bewertungssouverän*.

Beide Merkmale sind charakteristisch für den spezifisch modernen Glücksbegriff. Bereits in der Aufklärung hat man Glück ausschließlich mit dem subjektiven Erleben, der Befindlichkeit eines Menschen verknüpft. Das zeigt sich an einem bezeichnenden Detail: Im 18. Jahrhundert hat man das Adjektiv "glücklich" öfters mit einem doppelten e geschrieben. Man hat es mit "Seele" assoziiert, während es etymologisch im Grunde nichts damit zu tun hat: "-sal" ist ursprünglich eine allgemeine Nachsilbe für Zustände, so wie in "Schicksal", "Mühsal" usw. Der Zusammenhang zwischen Wohlsein und Wohl, innerem Wohlbefinden und äußerem Wohlstand hatte sich bereits gelöst. Gerade von dieser Unabhängigkeit zehrt das Märchen "Hans im Glück" bei den Gebrüdern Grimm: Hans im Glück ist Hans im Unglück und doch im Glück. Er erhält zu Anfang der Geschichte von seinem Meister einen großen Klumpen Gold als Lohn für mehrjährige Arbeit und hat damit nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv Glück. Die Pointe der Geschichte ist aber genau die, dass er, während sein objektives Glück sukzessiv dahinschwindet, subjektiv keinen Verlust an innerem Glück zu beklagen hat. Er tauscht immer wieder das, was er gerade hat, gemäß seinen momentanen Bedürfnissen in etwas anderes ein: das Gold gegen ein Pferd, auf dem er reiten kann, das Pferd gegen eine Kuh, die Milch gibt, ein Schwein, eine Gans, schließlich einen Wetzstein. Und

als der Wetzstein in einen Brunnen fällt, freut er sich, dass er ihn nicht weiter tragen muss, und marschiert leicht und ledig nach Hause. Was sein Glück ausmacht, ist seine Spontaneität und seine Unverdrossenheit: das *looking at the bright side*. Gottfried Benn hat dieselbe Pointe später zynisch so ausgedrückt: "Dumm sein und Arbeit haben, das ist das Glück."

Das zweite subjektivistische Merkmal des Glücks, die Bewertungssouveränität, hat ebenfalls einigermaßen verwirrende Konsequenzen, die aber andererseits erklären, warum Philosophen wie Kant gemeint haben, gar nichts Verallgemeinerbares über das Glück aussagen zu können: Da Glück und Unglück im Sinne des periodischen Glücks *Urteile* und keine *Empfindungen* sind, hängen sie in erheblichem Maße von individuellen Bewertungsmaßstäben und Ansprüchen ab. Glück ist, wie Schopenhauer im Anschluß an Epikur meinte, ein Bruch, bei dem die Güter im Zähler und die Ansprüche im Nenner stehen. Je größer der Nenner, desto kleiner das Ergebnis. Das gilt nicht nur für äußere, sondern auch für innere Güter. Nicht nur die Maßstäbe, nach denen jemand seine äußeren Verhältnisse beurteilt, hängen von Persönlichkeits- und Charaktermerkmalen ab – aber natürlich auch von dem Vergleich mit anderen und mit der Vergangenheit –, sondern auch die Maßstäbe, nach denen jemand seine inneren Befindlichkeiten beurteilt. Relativ geringfügige Verbesserungen der Gemütslage können von jemandem, der in dieser Hinsicht nicht verwöhnt ist, durchaus als Glück empfunden werden. Auch wer unter Depressionen leidet und sich über "objektiv" hocheifreuliche Ereignisse nicht freuen kann, braucht deshalb nicht unglücklich zu sein, vorausgesetzt, er hat gelernt, mit seiner Depression umzugehen und die Enttäuschung über das "Nicht-Freuen-Können" in Grenzen zu halten. Analoges gilt für den Umgang mit Minderwertigkeitsgefühlen und körperlichen Schmerzzuständen.

Dass der Vergleich mit den wirklichen oder vermeintlichen Befindlichkeiten anderer ebenfalls nicht unwichtig ist, hat insbesondere die Social-Indicator-Forschung der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts gezeigt: Die subjektiven Selbstzuschreibungen von Glück hängen zu einem wesentlichen Teil weniger vom Ausmaß des objektiven Besitzes von Glücksgütern ab als von der relativen Position in Bezug auf andere – wobei allerdings die Selbstzuschreibung von Glück von der Existenz real oder scheinbar Unglücklicherer in sehr viel geringerem Maße abzuhängen scheint als die Selbstzuschreibung von Unglück von der Existenz real oder scheinbar Glücklicherer. Insofern ist es nicht überraschend, dass die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema durchweg ergeben haben, dass sich die relativ Bessergestellten in allen Gesellschaften auch subjektiv besser fühlen, und zwar unabhängig vom absoluten Wohlstandsniveau. Der *relative* Armutsbegriff, der für sich genommen eigentlich paradox ist, da ihm zufolge ein Armer in einem reichen Land reicher sein kann als ein Reicher in einem armen Land, scheint also durchaus eine psychologische Realität zu haben.

Eine weitere Konsequenz aus der Bewertungsrelativität ist, dass es keine allgemeine und schlechthin verbindliche, inhaltlich gehaltvolle Glückstheorie geben kann. Welche äußeren und inneren Glücksgüter einen Menschen glücklich machen, hängt erstens davon ab, was für ein Mensch er ist und was ihm wichtig ist – das ist für den Hysterischen gewöhnlich etwas anderes als für den Zwanghaften, und für den Depressiven etwas anderes als für den Schizoiden –, und zweitens vom kulturellen Kontext und dem durch die jeweiligen sozioökonomischen Verhältnisse bestimmten Anspruchsniveau. Auch wenn man Czikszentmihaly darin folgt, dass die Selbstzuschreibung von Glück weitgehend von dem Ausmaß abhängt, in dem man sich Erfolge in der Bewältigung von Aufgaben und Herausforderungen zuschreibt, so können diese Herausforderungen je nach kulturellem Kontext doch sehr unterschiedlich aussehen. So spielten etwa im Mittelalter die moralischen und religiösen Herausforderungen eine bedeutend wichtigere

Rolle als heute. Entscheidend war die Einstimmigkeit der Seele mit einer Geborgenheit stiftenden göttlichen Ordnung. Heute ist an deren Stelle die Einstimmigkeit mit selbstgesetzten Normen und Idealen getreten. Diese erlauben erheblich mehr Freiheit in der Definition der Maßstäbe, sind dafür aber teilweise sehr viel anspruchsvoller und dadurch für das Glück sehr viel gefährlicher.

Dass allgemeine inhaltliche Aussagen über das Glück kaum möglich sind, schließt eine "Glückstheorie" nicht ein für alle Mal aus. Eine solche Theorie müsste nur sehr viel differenzierter und diversifizierter sein als die herkömmlichen philosophischen Glückslehren. Sie müsste vor allem den Grundfehler der meisten philosophischen Glückslehren vermeiden und das Philosophieren selbst nicht so einseitig in den Rang eines *Non plus ultra* des Glücks erheben, wie es von Platon bis Nietzsche die meisten Philosophen unseres Kulturkreises getan haben – in diesem Punkt übrigens nicht weniger voreingenommen als die Theologen in Bezug auf Frömmigkeit. Nicht nur gab es immer wieder dezidiert Unfromme wie La Mettrie oder den Marquis de Sade, denen skandalöserweise nichts von Unglück anzumerken war, es gab auch immer wieder Philosophen, die das Philosophieren viel zu anstrengend für ein gutes Leben fanden, etwa die pyrrhonischen Skeptiker, die statt gründlichen Nachdenkens die mehr oder weniger kritiklose Anpassung an die herrschenden Konventionen als Lebensregel empfahlen.

4. Glücksgüter, Lustgewinn und Wunscherfüllung – drei Glückstheorien und ihre Defizite

Die wichtigste Konsequenz, die sich aus dem doppelten Subjektivismus des Glücksbegriffs ergibt, ist bisher noch gar nicht genannt worden: die Unmöglichkeit, eine der drei in der Geschichte des westlichen Denkens favorisierten Glückstheorien aufrechtzuerhalten: die *Glücksgütertheorie*, den *Glücks-Hedonismus* und die *Wunscherfüllungstheorie*.

Glücksgütertheorien identifizieren Glück mit bestimmten äußeren und inneren Gütern wie Gesundheit, Sicherheit, soziale Integration, Selbstachtung oder Erlebnisintensität. Wer solche Güter erlangt, ist damit *eo ipso* glücklich, d. h. aus rein semantisch-begrifflichen Gründen. Glück ist keine Sache des Befindens oder der reflexiven Selbstbeurteilung, sondern eine Sache der bei einem Menschen objektiv realisierten Merkmale. Glück lässt sich deshalb dieser Konzeption nach aus der Außenperspektive adäquater beurteilen als aus der Innenperspektive. Die Glücksgütertheorie par excellence ist Aristoteles' Theorie der Eudämonie: Diese kann niemand besitzen, der nicht zum Beispiel lang lebt, Kinder hat und zur Schicht der Vollbürger gehört. Dass ein Sklave die Eudämonie erlangt, ist für Aristoteles schon begrifflich ein Ding der Unmöglichkeit.

Aus der Perspektive des in der Alltagssprache etablierten Begriffs von Glück unterläuft Glücksgütertheorien eine schlichte *Verwechslung*. Sie verwechseln die typischen Ursachen, Quellen und Gegenstände von Glücksgefühlen und Glücksbeurteilungen mit diesen selbst. Die Beziehung zwischen Glücksgütern und Glück ist keine begriffliche, sondern eine empirische. Zwar begründet der Besitz von Glücksgütern wie Gesundheit, Wohlstand, Anerkennung usw. eine – wie Juristen sagen würden – *Vermutung* dafür, dass ihr Besitzer glücklich ist. Dies lässt sich daraus jedoch weder im Sinne einer logischen noch im Sinne einer naturgesetzlichen Notwendigkeit folgern. Wer gesünder, wohlhabender und geachteter ist, mag mehr *Glück* im Sinne von *luck* haben, er braucht aber keineswegs glücklicher im Sinne von *happiness* zu sein. Dies schon deshalb nicht, weil Glücksgüter nur dann und nur insoweit glücklich machen, als dem Individuum an ihnen *gelegen* ist. Nicht jedem braucht jedoch an Gesundheit, Wohlstand und Anerkennung im gleichen Maße gelegen sein. Und oft hat man genau von dem übergenug, was man zu seinem Glück gerade *nicht* braucht. Dass Reichtum nicht *eo ipso* glücklich macht, gilt bereits sprichwörtlich. Dasselbe gilt aber auch für das von Schopenhauer für schlechthin maßgeblich gehaltene Glücksgut *Gesundheit*. Im Zuge eines

erfolgreichen *coping*-Prozesses können sich die Bedürfnisse und Erwartungen eines Kranken so "nahtlos" an seine objektiven Lebensbedingungen anpassen, dass es ihm subjektiv besser geht als im gesunden Zustand zuvor. Wenn es darauf ankommt, was das Individuum selbst für wichtig hält, ist das in der Medizin häufig beobachtete sogenannte "Zufriedenheitsparadox" im Grunde kein eigentliches Paradox und das sogenannte "Unzufriedenheitsdilemma" kein eigentliches Dilemma. "Zufriedenheitsparadox" heißt, dass Patienten sich viel besser, "Unzufriedenheitsdilemma", dass sie sich viel schlechter fühlen, als ihrem objektiven Gesundheitszustand entspricht. Paradox sind diese Phänomene aber nur auf dem Hintergrund einer Glücksgütertheorie der Gesundheit, nach der uns Gesundheit und Krankheit als solche wichtig sein müssen. Diese Annahme trifft aber empirisch nur begrenzt zu. Sehr vielen sind Gesundheit und Krankheit weniger wichtig als deren Sekundärfolgen, z. B. die Folgen für Partnerschaft, Betreuungslage, Wohnverhältnisse, für Handlungsfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Arbeitsfähigkeit. Erhebungen bei Transplantierten haben darüber hinaus ergeben, dass die subjektive Lebensqualität in erheblichem Maße mit Faktoren korreliert, die – trotz der "dramatischen" Qualität der Transplantation – mit gesundheitlichen Faktoren erstaunlich wenig zu tun haben. Jüngere und besser Gebildete fühlen sich danach präoperativ und postoperativ durchweg besser als Ältere und weniger Gebildete – möglicherweise, weil sie über das bessere Selbstkonzept verfügen und sich gesund wie krank mehr zutrauen. Ein gewisses Grundvertrauen in die Welt und in sich selbst, eine positive Grundeinstellung und *élan vital* (Bertrand Russell sprach von *zest*) scheinen wichtiger für die Zufriedenheit mit dem Leben als das äußere Schicksal.

Übrigens hat sich in der Medizin in den letzten Jahren eine konsequente Subjektivierung des Begriffs der Lebensqualität vollzogen, die diesen immer stärker dem subjektivistisch verstandenen Glücksbegriff annähert. Diese Annäherung hat freilich einen Preis, nämlich eine starke Individualisierung der Indikationsstellung. Diese verläuft in genauer Gegenrichtung gegen den gleichzeitigen Trend zur Standardisierung des therapeutischen Vorgehens. Während ältere Messinstrumente zur Erfassung der Lebensqualität in der Medizin wie etwa der *Karnofsky Performance Status* oder die *Rosser-Matrix* die Lebensqualität im Wesentlichen nach objektiven Größen bemessen oder von Fremdbeurteilungen abhängen lassen, haben sich mittlerweile Maße durchgesetzt, die wesentlich die Selbstbeurteilungen der Patienten und damit nicht nur primär deren subjektives Befinden, sondern auch deren subjektive Maßstäbe berücksichtigen. Die Werte der Rosser-Matrix wurden dadurch gewonnen, dass man 70 Patienten, Ärzte, Pflegende und Angehörige von Patienten nach ihrer Einschätzung bestimmter Kombinationen von Zuständen in den Dimensionen "Schmerz" und "Behinderung" befragte. Die aus dieser Stichprobe resultierenden Durchschnittswerte werden dann für die Beurteilung der Lebensqualität von Patienten übernommen, ohne eigens zu prüfen, ob deren Wertvorstellungen mit den durchschnittlichen Bewertungen der ursprünglichen Stichprobe übereinstimmen. Wie wir wissen, werden aber gerade Beeinträchtigungen in der Dimension "Behinderung" von verschiedenen Individuen sehr unterschiedlich beurteilt. Wer ohnehin einsam lebt, wird durch krankheitsbedingte Einsamkeit weniger beeinträchtigt als der Umtriebige und Kontaktbedürftige. Einschränkungen der Bewegungsfähigkeit werden von Handwerkern und Landwirten gewöhnlich stärker als Beeinträchtigung empfunden als von Intellektuellen, Beeinträchtigungen des äußeren Erscheinungsbilds von Frauen gewöhnlich stärker als von Männern.

Für die Praxis hat dieser Wandel von objektiven oder attributiven zu subjektiven und selbstattributiven Bemessungsgrundlagen eine nicht zu übersehende Bedeutung. Erstens legen empirische Befunde nahe, dass Selbst- und Fremdbeurteilungen der Lebensqualität gelegentlich weit auseinandergehen. Ärzte sehen die Lebensqualität ihre Patienten durch die Krankheit vielfach

massiver beeinträchtigt als die Patienten selbst, vor allem wenn sie mit einer zukünftigen Verschlimmerung der Symptomatik rechnen. Andererseits neigen sie dazu, die durch Behandlung erreichbaren Verbesserungen der Lebensqualität zu überschätzen. Das krassste Beispiel in dieser Hinsicht ist eine Untersuchung an 75 Patienten einer englischen Gruppenpraxis, bei der sich nur 48% der Patienten bei einer bestimmten Hypertonie-Behandlung besser und 9% sogar schlechter fühlten, während die Ärzte, gestützt auf die ihnen verfügbaren objektiven Indikatoren, bei 100% der Patienten eine Verbesserung annahmen. Zweitens zwingt eine Subjektivierung der Lebensqualität als Behandlungsziel zu einer stärkeren Einbeziehung des Patienten in medizinische Entscheidungsprozesse. Wenn die subjektive Lebensqualität das ausschlaggebende Behandlungsziel ist, muss sich die Entscheidung, welche von mehreren alternativen Therapieansätzen für einen bestimmten Patienten optimal ist, u. a. nach den individuellen Wertüberzeugungen richten, von denen seine Lebensqualität abhängt. Da vielfach nicht die aktuellen, sondern die prognostizierten zukünftigen Bewertungen des Patienten für die Wahl einer Therapie entscheidend sind, bedeutet das eine erhebliche Komplizierung. Der Arzt muss nicht nur abschätzen, wie sich die Therapie auf den körperlichen Zustand, sondern auch, wie sie sich auf das Wohlbefinden des Patienten auswirkt, genauer: auf dessen reflexive Bewertung seines Befindens – unter Berücksichtigung seiner Anpassungsfähigkeit und Toleranz gegen Nebenwirkungen und unter Bilanzierung der sich daraus ergebenden außermedizinischen Belastungs- und Entlastungsfaktoren. In der Regel wird der Arzt eine solche Entscheidung nur dann adäquat fällen können, wenn er den Patienten umfassend in die Entscheidung einbezieht. Insofern bedeutet Individualisierung nicht nur eine Komplizierung, sondern auch eine Chance für eine verbesserte Patientenbetreuung. Der Arzt und die Pflegenden müssen die subjektive Sicht des Patienten zur Kenntnis nehmen, sie müssen ihm *zuhören*.

Freilich kann die Entscheidungssouveränität des Patienten nicht uneingeschränkt gelten. Angesichts der abhängigen Position des Patienten ist nicht auszuschließen, daß Patientenbeurteilungen durch eine Tendenz zur sozialen Erwünschtheit verzerrt sind, d. h. dass Patienten, um das Wohlwollen des Arztes nicht zu verlieren, auf entsprechende Fragen nicht im Sinne ihrer eigenen Präferenzen, sondern im Sinne der vermuteten Präferenzen des Arztes antworten. Außerdem ist zu beachten, daß Interviewfragen bzw. Gespräche eine Form der Zuwendung darstellen, die dann, wenn ansonsten keiner intensiver nach dem Befinden des Patienten fragt, möglicherweise durch entgegenkommende Antworten honoriert wird.

Aus der Sicht des subjektivistischen Glücksbegriff (von dem ich behaupte, dass er dem seit der Aufklärung vorherrschenden Alltagsbegriff entspricht) ist eine Glücksgütertheorie klarerweise defizitär. Sie verfehlt das erste subjektivistische Moment, das die Selbst- und Fremdzuschreibung von Glück beinhaltet, die wesentlich *psychologische* Natur des Phänomens. Der *Glücks-Hedonismus* andererseits, der Glück mit Lustgewinn identifiziert, wird dem zweiten subjektivistischen Moment des Glücks nicht gerecht, der Bewertungssouveränität. Einer der bekanntesten Vertreter eines solchen Glücks-Hedonismus war Sigmund Freud. Er schrieb in "Unbehagen in der Kultur":

Wir wenden uns ... der ... Frage zu, was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern, in ihm erreichen wollen. Die Antwort darauf ist kaum zu verfehlen; sie streben nach dem Glück, sie wollen glücklich werden und so bleiben. Das Streben hat zwei Seiten, ein positives und ein negatives Ziel, es will

einerseits die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, andererseits das Erleben starker Lustgefühle. Im engeren Wortsinne wird Glück nur auf das letztere bezogen.³

Der Glücks-Hedonismus, den Freud in dieser Passage vertritt, ist zwei gravierenden Einwänden ausgesetzt: Auch dann, wenn es zutreffen sollte, dass alle Menschen glücklich werden und bleiben wollen, folgt daraus nicht, dass sie dieses Glück ausschließlich aus dem Erleben starker Lustgefühle beziehen wollen. Wissenschaftler zum Beispiel streben primär nach Wahrheit und Erkenntnis, andere primär nach Status, Wohlstand oder Macht. Auch wenn das Erreichen dieser Ziele in der Regel mit starken Lustgefühlen verbunden ist, sind doch diese nicht das, wonach sie streben – so als wäre es ihnen gleichgültig, *woraus* sie diese Lustgefühle beziehen. Zweitens wird eine Gleichsetzung von Glück und Lust der Eigentümlichkeit weder der episodischen noch der periodischen Varianten des Glücks gerecht. Episodische Glücksgefühle *können* rein empfindungshaft sein. Aber in der Regel sind sie komplexer als pure Lustgefühle und haben über den sensorischen hinaus einen kognitiven Aspekt. Wir sind nicht nur einfach glücklich oder unglücklich, sondern glücklich oder unglücklich *über* bestimmte äußere und innere Sachverhalte. Auch der periodische Glücksbegriff ist von Lustempfindungen weitgehend unabhängig. Ob wir glücklich sind, hängt nicht nur von unserem sensorischen Zustand ab, sondern auch davon, was wir denken und glauben, und deshalb auch davon, wie wir unsere sensorischen Zustände deuten. Unlustvolle Empfindungen können einen Menschen unterschiedlich stark unglücklich machen, je nachdem, wie er sie *versteht*: ob als sinnvoll oder sinnlos, als vorübergehend oder chronisch, als Anzeichen von Besserung oder von Verschlechterung. Auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass sich jemand als glücklich bezeichnen wird, der keine oder nur sehr wenige positive Gefühlszustände erlebt, kommt es doch nicht nur auf die Zahl und Intensität dieser positiven Gefühlszustände an, sondern darauf, ob er sein Gefühlsleben auf dem Hintergrund seiner höchstpersönlichen Wertmaßstäbe als *befriedigend* erlebt.

Die dritte mit dem doppelten Subjektivismus des Glücks unvereinbare Konzeption, die *Wunscherfüllungstheorie*, ist besonders in der Ökonomik verbreitet, da sie es – zumindest in einigen Varianten – erlaubt, das Ausmaß des subjektiven Nutzens unmittelbar an den im ökonomischen Verhalten beobachtbaren Präferenzen abzulesen. Aber die Erfüllung von Wünschen kann aus leicht einsehbaren Gründen weder als hinreichende noch als notwendige Bedingung von Glück angesehen werden. Wünschen kann man sich vieles – Mögliches und Unmögliches, Realisierbares und Unrealisierbares, Nahes und Fernes, Eigenes und Fremdes. Aber als Glück erfahren werden können nur diejenigen Wunscherfüllungen, die in den informationellen und zeitlichen Horizont des Wünschenden fallen. Nur diese können sich in irgendeiner Weise auf das Bewusstsein des Wünschenden auswirken. Kein Vermächtnisgeber kann dadurch glücklicher werden, dass seine Erben seine Vermächtnisse erfüllen. Glücklich kann er allenfalls durch den *Gedanken* werden, dass er auf die Erfüllung seiner Vermächtnisse vertrauen kann. Aber auch für Wünsche, die sich auf die eigene voraussichtliche Lebenszeit beziehen und von deren Erfüllung der Wünschende Kenntnis hat, gilt, dass ihre Erfüllung nicht notwendig glücklich macht. Wünsche können in vielfältiger Weise unvernünftig, irregeleitet oder unrealistisch sein: Wunschdenken verführt nicht nur zu falschen Gedanken, sondern auch zu falschen Wünschen. Jemand kann reich sein oder sich verlieben wollen und bei Erfüllung dieser Wünsche feststellen, dass er beides schwer erträglich findet. Darüber hinaus sind gegen die Wunscherfüllungstheorie psychologische Bedenken

³ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Studienausgabe Bd. IX, Ffm. 1974, S.208

anzumelden. Es ist zweifelhaft, ob wir jemandem, dem wir Glück wünschen, wünschen sollen, dass alle seine Wünsche in Erfüllung gehen. Eine wesentliche Bedingung des Glücks scheint gerade darin zu bestehen, dass zumindest *einige* Wünsche *unerfüllt* bleiben, zumindest *noch* nicht erfüllt sind – gewissermaßen als utopischer Horizont "seliger Sehnsucht". Ein wortwörtliches "wunschloses Glück" ist möglicherweise eine *contradictio in adjecto*.

Ebensowenig wie eine hinreichende ist Wunscherfüllung eine *notwendige* Bedingung von Glück. Glück ist nicht davon abhängig, dass sich ein zeitlich vorhergehender Wunsch darauf – bzw. auf die als beglückend erfahrenen oder beurteilten Zustände und Tätigkeiten richtet. Nietzsche sagt an einer Stelle des *Zarathustra* treffend, dass *wenig* die Art des besten Glücks macht – "das wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick". Ein solches Glück ist nicht vorbedacht und vor-gewünscht. Es kommt als *windfall*, es *überrascht* uns – als unerwartetes und unvorbedachtes Zufallsgeschenk.

5. Die subjektivistische Glückstheorie unter Ideologieverdacht

Sie erinnern sich, dass ich oben andeutete, dass die Tendenz in der gegenwärtigen Philosophie dahin geht, den Subjektivismus des Glücksbegriffs zurückzuweisen oder zumindest einzuschränken. In Anlehnung an Aristoteles' Eudämoniebegriff ist man vielfach bemüht, einen genuin philosophischen – vom allgemeinen Sprachgebrauch zwangsläufig abweichenden – Glücksbegriff zu konstruieren, nach dem nicht nur die subjektive, sondern auch die objektive Seite des Glücks bestimmten Qualitätsanforderungen genügt. Glück ist danach nicht schlicht das, was das jeweilige Individuum dafür hält, sondern Glück – bzw. *wahres/echtes/wirkliches* Glück – ist an zusätzliche, in der Regel lediglich aus der Außenperspektive zu beurteilende Bedingungen gebunden.

Warum sind so wenige Philosophen bereit, den subjektivistischen Glücksbegriff zu akzeptieren? Die Erklärung dafür läuft auf nichts weniger als ein Paradox hinaus: einerseits deshalb, weil für sie ein subjektivistischer Glücksbegriff unter einem gewissen "Ideologieverdacht" steht. Andererseits aber auch deswegen, weil sie den Glücksbegriff selbst in einer quasi-ideologischen Weise instrumentalisieren, indem sie ihn mit weiteren Wertgehalten "aufladen". Die Motive sind jedesmal ehrenwert, aber nicht immer die Argumentationsstrategien, mit denen sie verwirklicht werden.

Warum steht der subjektivistische Glücksbegriff unter Ideologieverdacht? Schlicht deshalb, weil ein solcher Begriff keine Handhabe bietet, eine Verbesserung der objektiven Lebensumstände zu fordern. Wenn Glück eine rein subjektive Größe ist, ist es vielfach bequemer und unaufwendiger, die Bedürfnisse umzuorientieren, als die objektiven Lebensumstände zu verbessern. Eine Strategie der Anpassung bietet unleugbare Vorteile – sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft. Die historische Erfahrung zeigt, dass Reformen und Revolutionen, aber auch Aufklärung und Emanzipation die Menschen in einem subjektivistischen Sinn von Glück keineswegs immer glücklicher, sondern vielfach nur anspruchsvoller und unzufriedener machen. Sind die Menschen in den neuen Bundesländern wirklich glücklicher in einem subjektivistischen Sinn als in DDR-Zeiten, auch wenn es ihnen objektiv sehr viel besser geht? Sind Agnostizisten und Atheisten dadurch, dass sie weniger oder gar nicht in einem religiösen Glauben verankert sind, glücklicher als religiöse Fundamentalisten? Wenn Religion das Opium des Volkes ist, steht es sich dann notwendig subjektiv besser, wenn ihm dieses Opium genommen und durch die Errungenschaften des Sozialstaats ersetzt wird?

In diesem Punkt tut sich ein schwer zu überwindender Dissens zwischen Glücks-Subjektivisten und Glücks-Objektivisten auf: Subjektivisten des Glücks setzen herkömmlich auf Anpassung,

Selbstbescheidung und Absenkung der Ansprüche, um das Glück gegen die Wechselfälle des Schicksals so weit wie möglich zu immunisieren. Sie sehen die massivste Bedrohung des Glücks in der Erhöhung des Anspruchsniveaus, oder, wie es – in der stoischen und epikureischen Tradition – Czikszentmihaly ausdrückt: der "frustrierenden Tretmühle steigender Erwartungen". In der Tat hängt für den Subjektivist die Glücksfähigkeit wesentlich von der Fähigkeit ab, die Erwartungen auf die Gegebenheiten abzustimmen – von einem Mechanismus der flexiblen Anpassung der Bedürfnisse an die Befriedigungschancen, den Schopenhauer in seinen "Aphorismen der Lebensweisheit" in Bezug auf den materiellen Wohlstand folgendermaßen beschrieben hat:

Daß nach verlorenem Reichtum oder Wohlstand sobald der erste Schmerz überstanden ist, unsere habituelle Stimmung nicht sehr verschieden von der früheren ausfällt, kommt daher, daß, nachdem das Schicksal den Faktor unseres Besitzes verkleinert hat, wir selbst nun den Faktor unserer Ansprüche gleich sehr vermindern. Diese Operation aber ist das eigentlich Schmerzhafte bei einem Unglücksfall. Nachdem sie vollzogen ist, wird der Schmerz immer weniger, zuletzt gar nicht mehr gefühlt: Die Wunde vernarbt. Umgekehrt wird bei einem Glücksfall der Kompressor unserer Ansprüche hinaufgeschoben, und sie dehnen sich aus: Hierin liegt die Freude. Aber auch sie dauert nicht länger, als bis diese Operation gänzlich vollzogen ist: Wir gewöhnen uns an das erweiterte Maß der Ansprüche und werden gegen den demselben entsprechenden Besitz gleichgültig.⁴

Für Objektivist steckt in diesem Appell an die Anpassungsfähigkeit etwas Ideologisches: Wie gut er auch immer gemeint sein mag – er zementiert die objektiven Verhältnisse und untergräbt die Triebkräfte zu deren Verbesserung. Deshalb – so die Folgerung, die diese Philosophen ziehen – sind nicht alle Glück gewährenden Bedürfnisbefriedigungen gleichwertig. Von Platon bis zu Marcuse sind sich die Philosophen vielmehr mehrheitlich einig darüber, dass es auch *falsche* Bedürfnisse und *falsches* subjektives Glück gibt, Glück, das in bestimmten werthaften Hinsichten defizitär ist, auch wenn es subjektiv als solches wahrgenommen wird. Falsches Glück ist z. B. eines, das Zufriedenheit mit verkehrten Verhältnissen anstatt dem zur Veränderung der Verhältnisse erforderlichen Leidensdruck erzeugt.

Damit sind wir bereits bei der zweiten – ihrerseits nicht ganz ideologiefreien – Strategie der Mehrzahl der Philosophen in puncto Glück: der Anreicherung des Glücksbegriffs durch bestimmte objektive, vom Bewusstsein des Subjekts unabhängige Momente. Stellt man sie zusammen, ergibt sich eine stattliche Liste:

1. Echtes oder wahres Glück darf nicht *illusionär* sein, es muss in der Realität verankert sein.

Das ist eine anspruchsvollere Forderung, als es auf den ersten Blick scheint. Denn beruht etwa das Glück der Verliebtheit auf einer realistischen statt einer bis zum Wahnhafte verzerrten Realitätswahrnehmung? Macht die Scheinwelt des Rausches notwendig unglücklich? Natürlich empfiehlt sich eine gewissere Absicherung des Realitätsgehalts der Glücksquellen schon aus Klugheitsgründen. Illusionen haben wie Lügen gewöhnlich kurze Beine. Aber das gilt nicht, wenn sich die Illusionen auf Transzendentes richten und nicht in Gefahr stehen, durch die Erfahrung falsifiziert zu werden, wie bei vielen religiösen Glaubensüberzeugungen und politischen Heilslehren.

⁴ Schopenhauer, A., *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in: Zürcher Ausgabe Bd. VIII, Zürich 1977, S.379

2. Echtes oder wahres Glück darf nicht *selbstinduziert* oder *manipuliert* sein, es muss sich ohne eigenes Zutun einstellen. "Künstliches" Glück ist kein echtes Glück, echtes Glück ist nicht "machbar".

Diese Kritik richtet sich nicht nur gegen das Glück der Drogen und der Stimmungsaufheller, sondern auch gegen das Glück durch Psychotechnik, der ohne weiteres auch viele der Glückslehren der Spätantike zugerechnet werden können. Ataraxie und Apathie waren für die Epikureer und Stoiker Formen der Immunisierung gegen äußere Wechselfälle, die durchaus autotherapeutisch, durch systematische Selbstbeobachtung und Übung erreicht werden sollten. Für den Objektivisten sind solche Glückstechniken wiederum nichts anderes als Strategien der Anpassung an eine falsche Realität, die keine hinreichende Sicherheit und Geborgenheit zu vermitteln vermögen und deshalb – ideologischerweise – Armut zu Askese, Abhängigkeit zu Frömmigkeit, Unfreiheit zu Selbstbescheidung verklären.

Auch diese Forderung ist extrem anspruchsvoll. Ist das Glück, das einem zu Depressionen Neigenden durch das Einnehmen von Antidepressiva gewährt wird, bereits dadurch unecht oder falsch, dass er seinen inneren Zustand "technisch" manipuliert?

3. Echtes oder wahres Glück darf nicht durch *Unmoral* erkaufte sein, sondern muss den in der betreffenden Gesellschaft geltenden Moralnormen entsprechen.

Auch in diesem Punkt erweist sich die Kluft zwischen Subjektivisten und Objektivisten als nicht leicht überbrückbar. Subjektivisten wie Jeremy Bentham, der Begründer des Utilitarismus, hatten keine Bedenken, das Glück vollständig zu entmoralisieren: Auch das Glück der Schadenfreude, der Rache, der Zerstörungslust, der Kriminalität ist echtes Glück. Schon in der Bibel findet sich der Ausspruch Salomos: "Wenn die Gottlosen umkommen, wird man froh". Kriminalität mag zwar in vielen oder sogar in den meisten Fällen kurzsichtig sein, auch angesichts des Risikos eines schlechten Gewissens. Aber dass sie vielen Spaß macht, belegt schon der auch unter Unauffälligen verbreitete Hang zu Steuerbetrug und Raserei im Straßenverkehr. Objektivisten sind in diesem Punkt strenger. Für sie ist Glück nicht nur eine Bedingung von Moralität, sondern darüber hinaus auch Moralität eine Bedingung von Glück. Dass Glück oder zumindest Zufriedenheit eine Bedingung von Moralität ist, darüber sind sich die Philosophen mehr oder weniger einig. Kant formulierte deshalb sogar eine indirekte *Pflicht*, dafür Sorge zu tragen, dass man glücklich ist. Viele Objektivisten gehen aber weiter und fordern, dass man des Glücks auch *würdig* sein muss, um wahrhaft glücklich zu sein. *Gut* zu leben bedeute auch, gut im moralischen Sinne zu leben.

Auch diese Forderung ist äußerst anspruchsvoll. Was würde der Glücks-Objektivist etwa zu Casanovas Selbstbeschreibung sagen, dass er vollkommene Gesundheit, keine Pflichten, keine Sorgen, keine Abhängigkeit, reichlich Geld, Glück im Spiel und Erfolg bei den Frauen habe – und daher im tiefsten Grunde glücklich sei. Unterliegt Casanova hier einer Selbsttäuschung? Oder hat er nicht verstanden, was "Glück" *eigentlich* bedeutet?

4. Echtes oder wahres Glück darf nicht auf *Unwissenheit* beruhen, sondern auf Wissen, Verständnis, Einsicht. Nicht die Entdifferenzierung des Rausches ist das Paradigma des Glücks, sondern die Differenziertheit des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens, des reifen Moralempfindens und des kultivierten ästhetischen Geschmacks.

John Stuart Mill hat diese sich durch die Jahrhunderte hindurchziehende Idee einer Überlegenheit des kultivierten gegenüber dem unkultivierten Glück so ausgedrückt, dass es beim Glück nicht nur auf die Quantität ankomme, sondern auch auf die Qualität. Zwar sei möglicherweise das Leben des Narren der *Quantität* nach glücklicher als das Leben des Sokrates, dafür sei dieses dem Leben des

Narren jedoch an *Qualität* weit überlegen. Über die Qualität könne jedoch der Narr gar nicht kompetent entscheiden, denn dafür – hier erweist sich Mill als getreuer Schüler Platons – bedürfe es der Vertrautheit mit beiden Arten von Glück, über die der Narr gar nicht verfüge.

Aber dieser verzweifelte Versuch Mills, den Subjektivismus mit dem Objektivismus zu verbinden, demonstriert vielleicht am deutlichsten das grundlegende Dilemma des Glücks-Objektivisten: Einerseits möchte er das subjektive Urteil, die Wertungssouveränität des Subjekts aufrechterhalten. Er möchte daran festhalten, dass Glück das ist, was alle meinen, wenn sie von sich sagen, dass sie nach Glück streben. Andererseits möchte er aber sicherstellen, dass die Quellen und Gegenstände des Glücks nicht ins Beliebige ausarten, sondern bestimmten Wertmaßstäben genügen. Statt diese Wertmaßstäbe nun aber klipp und klar zu benennen und Wahrheit, Erkenntnis, Realitätskontakt, Kultivierung und Moralität als unabhängige Werte zu postulieren, werden diese Werte dem Glücksbegriff einverleibt. Fraglich ist nur, ob der Glücksbegriff einen hinreichend großen Magen hat und diese schwere Kost verträgt.

Die Strategie des Objektivisten ist offenkundig: Er möchte, indem er eine Vielzahl unabhängiger Werte in den Glücksbegriff hineinprojiziert, den faktischen Pluralismus unserer Wertvorstellungen in einen einzigen allumfassenden Wert "Glück" integrieren. "Glück" besagt dann nicht mehr nur, dass jemand seiner inneren Befindlichkeit und seiner subjektiven Einschätzung nach glücklich ist, sondern sagt auch etwas darüber, dass er vermöge der *richtigen* Dinge und Aktivitäten glücklich ist, dass er sein Glück nicht etwa einer Pille oder einer Psychotechnik, sondern einem objektiv vielfältigen, reichhaltigen, produktiven Leben und Erleben verdankt. Der subjektivistische Glücksbegriff der Alltagssprache wird stillschweigend mit diesen objektiven Wertgehalten identifiziert. Das ist das Ideologische daran. Die objektivistische Glücksdefinition ist das, was seit Charles L. Stevenson eine *persuasive definition* genannt wird: Es wird der Anschein erweckt, das Glück, das sich nicht aus diesen in besonderer und unabhängiger Weise werthaftern Quellen speist, sei kein richtiges, kein eigentliches Glück. Der *Glücksbegriff* wird amalgamiert mit einem *Glücksideal*.

Wir alle haben *Glücksideale*. Wir haben in der Regel nicht nur den Wunsch, glücklich zu werden, sondern auch den Wunsch, durch *bestimmte* Dinge glücklich zu werden. Wir haben in der Regel nicht nur den Wunsch, dass unsere Kinder glücklich werden, sondern auch den Wunsch, dass sie durch bestimmte – durch die *richtigen* – Dinge glücklich werden. Ja, der Wunsch, dass wir durch die richtigen Dinge glücklich werden, kann sogar soweit überwiegen, dass der Wunsch nach Glück ganz in den Hintergrund tritt. In diesem Sinn wird man Nietzsches Übertreibung verstehen müssen: "Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer tut das". Warum werden diese Ideale von so vielen Philosophen mit dem Glück gleichgesetzt, so dass der Anschein entsteht, glücklich – oder besser: wahrhaft – glücklich werden zu wollen, bedeute gleichzeitig, autonom, moralisch, kultiviert, rational usw. werden zu wollen?

Eine mögliche Erklärung dafür liegt in einem spezifisch modernen Dilemma. Mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit bestimmter Glücksideale lädt sich der Glücksobjektivist eine gewaltige Beweislast auf. Es ist nicht leicht, in einem kulturell pluralistischen Kontext bestimmte Glücksideale allgemeinverbindlich zu machen: Appelle an gemeinsame Identitäten, Traditionen und Selbstbilder fruchten genau dann nichts mehr, wenn sie am ehesten für notwendig gehalten werden, nämlich in Zeiten ihrer Infragestellung. John Stuart Mills Strategie, dem Hedonismus des Utilitarismus unter dem Titel eines eigenständigen Qualitätsmaßstabs die typisch viktorianischen Werte zu unterlegen, konnte ihm nur deshalb chancenreich erscheinen, weil er sich auf ein gesellschaftliches Milieu mit einem relativ geschlossenen und stabilen Wertekanon bezog und er davon ausgehen konnte, dass

seine Leser nicht nur glücklich werden wollten, sondern dies auch durch ungefähr dieselben kultivierten Lebensformen. Diese Gewähr haben wir heute nicht mehr. Der Glücks-Objektivismus ist u. a. zu verstehen als ein Versuch, dieses Dilemma zu überwinden. Seine Erfolgsaussichten – das habe ich hoffentlich klargemacht – sind aus verschiedenen Gründen skeptisch zu beurteilen.