



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Eine Wissenschaft vom Glück

Erster Teil: Was ist Glück?

Kurt Bayertz



Preprints of the
Centre for Advanced
Study in Bioethics
Münster 2010/4



› Eine Wissenschaft vom Glück

Erster Teil: Was ist Glück?

Kurt Bayertz

August 2010

Lisa Bortolotti (Hrsg.): *Philosophy and Happiness*, Plagrave Macmillan, 258 S., Houndsmills 2009.
(= PaH)

Luigino Bruni & Pier Luigi Porta (Hrsg.): *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, 366 S., Oxford University Press, Oxford 2005. (=EaH)

Anton A. Bucher: *Psychologie des Glücks. Handbuch*, 268 S., Beltz, Weinheim, Basel 2009.

John Cottingham: *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, 230 S., Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Mihaly Csikszentmihalyi: *Flow: Das Geheimnis des Glücks*, 425 S., Klett-Cotta, Stuttgart 14. Auflage 2008.

Ed Diener (Hrsg.): *The Science of Well-Being*, The Collected Works of Ed Diener, 271 S., Springer, Dordrecht etc. 2009a. (=SWB)

Ed Diener (Hrsg.): *Culture and Well-Being*, The Collected Works of Ed Diener, 289 S., Springer, Dordrecht 2009b. (=CWB)

Ed Diener (Hrsg.): *Assessing Well-Being*, The Collected Works of Ed Diener, 274 S., Springer, Dordrecht 2009. (=AWB)

Ed Diener, Richard E. Lucas, Ulrich Schimmack & John F. Helliwell: *Well-Being for Public Policy*, 245 S., Oxford University Press, Oxford 2009.

Samuel S. Franklin: *The Psychology of Happiness. A Good Human Life*, 179 S., Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Jonathan Haidt: *Die Glückshypothese. Was uns wirklich glücklich macht. Die Quintessenz aus altem Wissen und moderner Glücksforschung*, 365 S., Vak-Verlag, Kirchzarten 2009.

Daniel M. Haybron: *The Pursuit of Unhappiness. The Elusive Psychology of Well-Being*, 357 S., Oxford University Press, Oxford 2008.

Felicia A. Huppert, Nick Baylis & Barry Keverne (Hrsg.): *The Science of Well-Being*, 546 S., Oxford University Press, Oxford 2007. (=HBK)

Richard Layard: *Die glückliche Gesellschaft. Was wir aus der Glücksforschung lernen können*, 2. Aufl., 324 S., Campus, Frankfurt/ New York 2009.

Sonya Lyubomirsky: *Glücklich sein. Warum Sie es in der Hand haben, zufrieden zu leben*, 355 S., Campus, Frankfurt/ New York 2008.

Serena Olsaretti (Hrsg.): *Preferences and Well-Being* (Royal Institute of Philosophy Supplement: 59), Cambridge University Press, Cambridge 2006. (=PaW)

I. Die doppelte Wiederkehr des Glücks

Nach einer langen Periode eher mäßigen Interesses hat das Thema ‚Glück‘ in der jüngeren Vergangenheit ein beachtliches Comeback in der internationalen philosophischen Diskussion erlebt. Die Ethik, so argumentieren die Betreiber dieser Wiederkehr, habe sich zu lange auf eine zu enge Auffassung ihres Gegenstandes festgelegt – auf Moralbegründung – und ein außerordentlich wichtiges Thema ignoriert: eben das menschliche Glück. Sie habe sich damit von gerade dem Anliegen abgewandt, unter dem sie bei Sokrates, Platon und Aristoteles angetreten sei und aus dem sie ihre Daseinsberechtigung geschöpft habe.

Auf die Ursachen und Gründe für das lange Desinteresse am Glück kann hier ebenso wenig eingegangen werden wie auf die Ursachen und Gründe für das Wiedererwachen des Interesses. Stattdessen ist darauf hinzuweisen, dass die philosophische Wiederkehr des Glücks mit einem großen Interesse an dieser Thematik auch in *anderen* gesellschaftlichen Bereichen zusammenfällt. Gemeint ist hier zum einen der Boom populärer Ratgeber und die sonstige ubiquitäre mediale Präsenz des Themas; zum anderen die intensive und extensive *fachwissenschaftliche* Beschäftigung mit ihm. Von Philosophen weitgehend unbemerkt, hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten ein breites Forschungsfeld etabliert, das unter dem Label ‚empirische Glücksforschung‘ zusammengefasst wird. Aus der Perspektive verschiedener Fachwissenschaften, aber auch in interdisziplinärer Kooperation wird das menschliche Glück in nahezu allen seinen Aspekten empirisch untersucht. Erwähnt seien hier nur die Hauptrichtungen dieser Forschung:

Zunächst ist hier die *Psychologie* zu nennen. Nachdem sie sich in den ersten hundert Jahren ihrer Existenz vornehmlich, wenn nicht ausschließlich mit krankhaften Störungen der menschlichen Psyche, mit Leiden wie Depression und mit negativen Gefühlen wie Angst befasst hatte, ist das Interesse an der gesunden Psyche und an positiven Gefühlen wie Freude inzwischen deutlich gestiegen. Auf der Basis dieser Verschiebung des Forschungsinteresses hat sich in den vergangenen beiden Jahrzehnten das Konzept der „Positiven Psychologie“ herausgebildet und

international etabliert, das sich auf die Untersuchung der Bedingungen und Faktoren menschlichen Glücks konzentriert (vgl. Csikszentmihaly; Lyubomirski; Franklin; Bucher).

Auch in den *Sozialwissenschaften* ist das Interesse am Glück deutlich gestiegen. Hier geht es weniger um die Untersuchung des Glücks von Individuen als um das Glück von Gruppen oder ganzen Nationen. Erst seit wenigen Jahrzehnten sind die dafür notwendigen Erhebungen finanziell, technisch und methodisch möglich. So gibt es inzwischen in verschiedenen Ländern groß angelegte Longitudinalstudien, in denen neben anderen Daten auch solche über die Lebenszufriedenheit und -qualität über Jahre hinweg erhoben und ausgewertet werden. Dazu gehört auch das in Deutschland seit 1984 regelmäßig durchgeführte „Sozio-ökonomische Panel“; die hier gesammelten Daten machen es möglich, die Entwicklung der kollektiven Lebensverhältnisse in Deutschland unter verschiedenen Gesichtspunkten einschließlich des Wohlergehens festzustellen; aber auch die biographische Entwicklung einzelner Personen nachzuverfolgen und auf diese Weise z. B. die Auswirkungen markanter Lebensereignisse wie Heirat oder Tod des Partners auf das Glück zu ermitteln. Auf der Basis solcher Daten ist es dann auch möglich, das Wohlergehen in verschiedenen Ländern miteinander zu vergleichen (vgl. die zahlreichen Arbeiten von Diener und seinen Mitarbeitern; Haidt).

Wenn man davon ausgeht, dass unser Glück auch von der Verfügbarkeit bestimmter Güter wie Lebensmittel oder Medikamente abhängt; und wenn man weiter in Rechnung stellt, dass die Versorgung mit solchen Gütern Gegenstand der Wirtschaftswissenschaften ist; so wird schnell klar, dass das Glück auch ein für die *Ökonomie* relevantes Thema ist. Im 18. Jahrhundert und teilweise auch später war dies eine Selbstverständlichkeit unter Ökonomen; später erschien der Glücksbegriff vielen als zu vage und zu subjektivistisch und verschwand aus der Theoriebildung. In den letzten Jahren hat sich dieser Trend aber wieder umgekehrt (vgl. Layard; Bruni & Porta).

Schließlich ist das Glück auch ein Thema verschiedener *Biowissenschaften* geworden, darunter der Evolutions- und Neurobiologie, der Genetik und der Medizin. Untersucht werden hier vor allem die verschiedenen Arten biologischer Faktoren, die mit Glückszuständen (kausal) verbunden sind. Dazu gehören etwa die individuellen genetischen Dispositionen für Glück oder, im Gegenteil, für Depression und andere psychische Störungen; sowie auch die epigenetischen oder sonstigen Faktoren, die Einfluss auf das Glück haben können, z. B. das Geburtsgewicht oder die Ernährung. Zunehmend erforscht werden auch die neuronalen Substrate verschiedener emotionaler Zustände und die Zusammenhänge zwischen Gehirnprozessen und dem „affektiven Stil“ eines Individuums (Davidson in HBK). Aus einer evolutionstheoretischen Perspektive stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten des menschlichen Glücks: Hat das Glück im Rahmen unseres ‚speciesdesigns‘ überhaupt adaptiven Wert oder ist es biologisch eher dysfunktional? (Nesse in HBK)

In dieser kaum noch überschaubaren Fülle von Literatur zeichnet sich nach der Auffassung einiger beteiligter Autoren die Herausbildung einer neuen „Wissenschaft vom Glück“ ab. So jedenfalls die programmatischen Titel zweier hier besprochener Bücher: *A Science of Well-Being* heißt es im einen Fall und (etwas anspruchsvoller) *The Science of Well-Being* im anderen. Damit stellt sich auch die Frage, ob mit dem Aufkommen einer solchen empirischen Wissenschaft für die Philosophie eine neue Situation entstanden ist. Oder bleibt die Problemlage philosophischer Reflexion von dem rasch wachsenden Korpus einschlägiger empirischer Befunde unberührt? Man kann der Auffassung sein, dass Tatsachen prinzipiell irrelevant für die Philosophie sind; und man kann davon ausgehen, dass sich das philosophische Denken *nicht* von vorn herein von jeglicher Empirie abkoppeln und auf rein metaphysische, begriffliche oder theoriegeschichtliche Fragen beschränken sollte. Für die Vertreter der zweiten Position stellt sich

sofort eine weitere Frage: Wenn die Befunde der empirischen Wissenschaften philosophisch relevant sind, wie ist diese Relevanz dann näher zu bestimmen? Offenbar gibt es hier verschiedene Möglichkeiten.

Erstens kann man von der empirischen Forschung eine Erweiterung der bei der philosophischen Theoriebildung zu berücksichtigenden Faktenbasis erwarten. So gehörte es etwa zu den methodischen Prinzipien, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (z. B. 1145b2ff) nicht nur postulierte, sondern auch praktizierte, dass philosophisches Nachdenken über das Glück nicht empirisch ‚freihändig‘ geschehen, sondern die „Phänomene“ beachten und theoretisch in Rechnung stellen sollte. Wenn man dies für zutreffend hält, wird man zumindest so viel sagen dürfen: Dass die empirische Glücksforschung grundsätzlich geeignet ist, den Horizont der „Phänomene“ zu erweitern und zu präzisieren, von dem die ethische Reflexion auszugehen und den sie in den Theorien, die sie konstruiert, einzufangen hat.

Zweitens kann man die Befunde der empirischen Glücksforschung als bestätigende oder widerlegende Instanzen für einzelne philosophische Aussagen über das Glück oder als Test für konkurrierende philosophische Ansätze auffassen. In der Geschichte des philosophischen Denkens sind ja viele konkurrierende Thesen und Theorien vorgeschlagen worden, ohne dass eine definitive Entscheidung zwischen ihnen getroffen werden konnte. Vielleicht – so kann man hoffen oder befürchten – bieten die Befunde der neueren empirischen Forschung zumindest im einen oder anderen Fall eine Möglichkeit dazu.

Man kann das durch die empirische Glücksforschung für die Philosophie aufgeworfene Problem *drittens* auch grundsätzlicher formulieren. Die Frage ist ja nicht nur, ob die Philosophie gut daran tut, Fakten zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch welche Aufgaben ihr mit den zu erwartenden empirischen und auch theoretischen Fortschritten der „science of happiness“ noch zufallen werden. Wird sie in Sachen des menschlichen Glücks – ähnlich wie in Sachen Struktur der Materie oder Entstehung des Kosmos – von der Wissenschaft abgelöst oder an den Rand gedrängt werden? Implizit aufgeworfen ist diese Frage bereits in dem programmatischen Titel eines Aufsatzes von Kesebir & Diener: „In Pursuit of Happiness: Empirical Answers to Philosophical Questions“ (in SWB, 59–74). Obwohl die Autoren *nicht* für eine Überwindung der Philosophie oder für ihre Ersetzung durch empirische Wissenschaft plädieren, werfen sie mit seinem Titel gleichwohl die Frage auf, worin das genuine Geschäft der Philosophie denn noch besteht, wenn die Wissenschaft die Fragen der Philosophie beantworten kann.

In dem hier vorliegenden Literaturbericht werde ich einen Einblick in einige der Probleme und Resultate (nicht nur aber vor allem) der empirischen Glücksforschung zu geben versuchen, ohne damit den Anspruch erheben zu wollen, die damit aufgeworfenen Fragen auch nur annähernd zu beantworten. Dabei wird sich der erste Teil dieses Literaturberichts mit der Frage befassen, was ‚Glück‘ ist und wie dieser Begriff im Rahmen dieser Forschung konzeptualisiert wird. Im zweiten Teil¹ wird es um die mit dem Glücksthema aufgeworfene praktische Frage gehen: um die Frage, wie das Glück vermehrt werden kann.

II. Drei Aspekte des Glücksbegriffs

Das Glück ist kein handgreifliches Objekt, sondern ein abstrakter Gegenstand. Das ist einer der Gründe für die vielen Unklarheiten, die mit dem entsprechenden Begriff verbunden sind, und für die vielen Kontroversen, die sich seit jeher um ihn ranken. Vor den damit verbundenen

1 Dieser zweite Teil erscheint als Nr. 5 der „Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics“.

Problemen steht nicht nur die Philosophie, sondern auch die empirische Wissenschaft. Auch sie hat keinen direkten Zugang zu ihrem Gegenstand, sondern muss sich indirekte Wege zu ihm bahnen. Aber wie soll man sich solche Wege bahnen, wenn man den Gegenstand gar nicht kennt oder zumindest nur sehr vage? Es liegt auf der Hand, dass sich vor allem dann eine Fülle methodischer und methodologischer Problem auftun, wenn man sich einem Gegenstand wie dem Glück nähert, um ihn quantitativ zu erfassen. Genau das ist das Ziel eines erheblichen Teils der einschlägigen empirischen Forschung: Das Glück soll messbar gemacht und gemessen werden. Nach Ansicht von Ed Diener² ist Messen „the most important activity in behavioral science“, werde aber oft unterschätzt. „Many people, even researchers themselves, think of measurement as a technical affair to be performed by the slower and less creative scientists, while the geniuses are busy formulating grand theories.“ Dies sei aber ein großer Irrtum und nicht umsonst werde die Mehrheit der Nobelpreise in den Naturwissenschaften nicht für Entwicklungen auf dem Gebiet der Theorie, sondern auf dem Gebiet der Messung vergeben. Und im Übrigen: „To be able to measure something well means that we must have a good theory about that phenomenon“ (in AWB, 1).

Zum Ende desselben Textes besinnt sich Diener aber eines anderen; von einer Priorität der Theorie ist jedenfalls nicht mehr die Rede: „For ages people have debated the true nature of happiness. Some maintain that it is virtue, others that it is meaning, and yet others that it is pleasure. However, these descriptions are philosophical and prescriptive whereas scientists focus on describing and understanding phenomena, not proclaiming which one is ‚truely‘ happiness. What scientists hope to do is determine how various forms of well-being relate to one another, and what their courses and consequences are. Although lay verbal definitions are often a starting point for exploration, measurement and other scientific explanations eventually help redefine phenomena and their interrelationships. In the realm of well-being, we are coming to that point where we no longer need to debate the nature of ‚true happiness‘, but instead can define types of well-being by their measurement, courses, and outcomes“ (4f.). Ein Vorverständnis des Gegenstandes brauchen wir demnach nur zu Beginn der Forschung, in ihrem weiteren Verlauf können dann alle Fragen durch Messung entschieden werden. Dass damit auch die philosophische Reflektion über das Glück überflüssig geworden ist, sagt Diener nicht ausdrücklich, wird aber durch seine Überlegungen nahegelegt.

Grundsätzlich spricht natürlich nichts gegen die Möglichkeit einer Transformation philosophischer (oder allgemeiner: theoretischer) in empirische Fragen; und wir sollten über jeden Fall erleichtert sein, in dem dies gelingt. Betrachten wir daher frohgemut, welche Errungenschaften die empirische Wissenschaft vom Glück im Hinblick auf die Definition des Glücksbegriffs gemacht hat. Ich konzentriere mich im Folgenden auf drei wichtige Aspekte.

(i) *Subjektiv vs. objektiv*

Seit der Antike können im Hinblick auf die Frage, was unter ‚Glück‘ zu verstehen ist, zwei verschiedene Positionen unterschieden werden. Nach der ersten (wir wollen sie ‚subjektivistisch‘ nennen) handelt es sich beim Glück um einen *psychischen* oder *emotionalen* Zustand des betreffenden Subjekts; nach der anderen Theorietradition (nennen wir sie ‚objektivistisch‘) haben wir es mit einem Zustand zu tun, der nicht auf seine psychische Dimension reduziert werden kann, sondern *objektive* Elemente einschließt. Meist eng verbunden mit dieser ‚onto-

2 Nach Haybron (283) gilt: „if anyone can lay claim to the title of ‚godfather‘ of the science of happiness it is Diener“.

logischen‘ Divergenz ist eine zweite, den epistemischen Zugang betreffende Differenz. Für den Subjektivismus liegt es nahe, einen privilegierten Zugang des betreffenden Subjekts zu seinem Glück anzunehmen und allen Glückseinschätzungen von außen reserviert gegenüberzustehen. Für Objektivisten besteht dazu kein Grund. Wenn das Glück kein ausschließlich subjektives Phänomen ist, kann nicht ausgeschlossen werden, (a) dass eine Person S sich über ihr eigenes Glück täuscht; und (b) dass das Glück von S auch von anderen Personen erkannt werden kann, vielleicht sogar besser als von S selbst.

Die klassischen Glückstheorien der Antike waren bekanntlich meist der zweiten Tradition zuzurechnen. Für sie bestand das Glück (die ‚eudaimonia‘) letzten Endes in der Übereinstimmung des Subjekts mit der Gattungsnatur des Menschen, die sich wiederum aus der kosmischen Ordnung insgesamt ergeben sollte. Diese Theorie wird heute nur noch selten vertreten. Cottingham (9ff.) weist in seinem Buch darauf hin, dass es nach der wissenschaftlichen Revolution des 17. und nach der Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts schwer geworden ist, an der Idee einer sinnhaft geordneten Welt festzuhalten, der objektive Maßgaben ethischer Orientierung entnommen werden können. Obwohl beispielsweise noch Descartes, dem das interessanteste Kapitel des Cottinghamschen Buches gewidmet ist, keinen Zweifel daran aufkommen lässt, dass seine Philosophie dem Ziel einer Anleitung zum richtigen und guten Leben verpflichtet bleibt, trägt er in seinen theoretischen Schriften massiv zur evaluativen Neutralisierung des Universums bei und damit zur Erosion der metaphysischen Grundlagen für ethische Orientierung im klassischen Verständnis. Heutige objektivistische Glückskonzeptionen, die es nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Psychologie gibt, verzichten auf jegliche kosmische Bezüge, einige sogar ausdrücklich (Csikszentmihalyi, 21, 22). Als objektive Komponenten des Glücksbegriffs werden andere bewusstseins- oder willensunabhängige Zustände oder Relationen des betreffenden Subjekts angeführt. Dazu können (a) biologische, physiologische oder medizinische Faktoren gehören; (b) die soziale Eingebundenheit und das angemessene Funktionieren des Subjekts in seiner sozialen Umwelt; oder (c) die Realisierung innerer Potentiale im Handeln des Individuums.

Ein einflussreiches Beispiel dafür ist das von Csikszentmihalyi in den 70er Jahren entwickelte und seitdem nach vielen Richtungen hin untersuchte Konzept des „flow“. Gemeint ist damit ein Zustand, in den eine Person gerät, wenn sie eine anspruchsvolle Tätigkeit ausübt und in ihr derart ‚aufgeht‘, dass sie eine psychische Ordnung und Harmonie erreicht (Csikszentmihalyi, 74–96). Wie einige andere aktuelle Theorien weist auch diese einige Affinitäten zur aristotelischen Lehre auf: (a) beide betonen die Bedeutung menschlicher Tätigkeit und beide heben dabei hervor, dass es sich um nicht-instrumentelle Tätigkeiten handeln muss; (b) beiden Konzepten ist eine mehr oder weniger deutlich ausgeprägte perfektionistische Dimension zueigen, insofern auch Csikszentmihalyi die Bedeutung des psychischen Wachstums betont; gemeinsam ist beiden (c) auch eine gewisse ‚Lustfreundlichkeit‘ bei gleichzeitiger Ablehnung des Hedonismus; obwohl es als positiv erfahren wird, ist das flow-Erlebnis nicht angenehm im hedonistischen Sinn: Ein Sportler kann in einem Wettkampf physisch und psychisch bis zur Grenze des Erträglichen beansprucht sein und doch „flow“ erleben (ibid., 16). Auch Martin E. P. Seligman, ein weiterer Begründer der ‚positiven Psychologie‘, favorisiert einen komplexen Glücksbegriff, der zwar eine hedonistische Komponente enthält, aber darüber hinaus zwei weitere objektive Komponenten enthält: (a) Engagement in einer Tätigkeit und (b) die Einbettung der eigenen Person und der eigenen Tätigkeit in einen größeren Zusammenhang, die als „Sinn“ charakterisiert wird. Erst zusammengenommen ergeben diese Komponenten ein „full life“ (Seligman/Parks/Steen in HBK, 275–83).

Es kann nicht überraschen, dass objektivistische Konzepte dem klassischen Begriff der Tu-

gend große Bedeutung beimessen und eine enge Verbindung zwischen Tugend und Glück herstellen. Nach Franklin (113), der zentrale Elemente der aristotelischen Ethik in Termini der von Autoren wie A. Maslow und C. Rogers entwickelten „humanistischen Psychologie“ zu reformulieren versucht, kann die von S. Epstein entwickelte Theorie des „constructive thinking“ als Ansatzpunkt für eine moderne Rekonstruktion des antiken Tugendbegriffs genutzt werden. Demnach besitzen Menschen neben ihrem rationalen und bewussten Geist einen zweiten, nur teilweise rationalen und bewussten Geist, mit dessen Hilfe sie *direkt* aus der Erfahrung lernen. Dieser „experiential mind“ versetzt uns in die Lage, unsere Emotionen und Handlungen und letztlich unser Leben insgesamt zu steuern; er ist die Basis für ein „constructive thinking“, das nach entsprechenden Untersuchungen in einem engen Zusammenhang mit einer glücklichen und erfolgreichen Lebensführung steht. In diesem Zusammenhang kommen auch Tugenden zu neuen Ehren, die in der modernen Literatur ansonsten wenig Beachtung gefunden haben oder sogar als altbacken aussortiert wurden. Tiberius (in PaH) etwa versucht, der Tugend der Weisheit eine mit neueren empirischen Studien verträgliche Deutung zu geben. Beachtung finden aber nicht nur prudentielle Tugenden, deren Ausübung vornehmlich das jeweils eigene Glück des tugendhaften Subjekts fördert, sondern auch moralische Tugenden, die mit altruistischem Handeln verbunden sind (Haidt, 235f.). Dabei gibt es allerdings sowohl Hinweise darauf, dass altruistisches Handeln glücksförderlich ist, als auch Indizien für eine gegenläufige Kausalität: Glückliche Menschen handeln altruistischer (Bucher, 151ff.).

Obwohl der Objektivismus eine Reihe einflussreicher Protagonisten hat, kann er nicht als die dominierende Position angesprochen werden. Es gibt eine Reihe von Einwänden gegen ihn, von denen ich zwei erwähnen möchte, ohne hier näher auf sie einzugehen. Erstens wird gegen den von Objektivisten meist vertretenen Glücksuniversalismus, der (insgeheim oder offen) auf der Idee einer allen Menschen gemeinsamen Natur beruht, die interindividuelle und interkulturelle Verschiedenheit der Glücksvorstellungen hervorgehoben. Der zweite Einwand ist moralisch-politisch motiviert: Wenn das Glück als etwas Objektives aufgefasst wird, dann sei dies eine Einladung an irgendwelche ‚Experten‘, den Individuen vorzuschreiben, wie und womit sie glücklich zu sein haben. Der Objektivismus öffne dem Paternalismus Tür und Tor, wie er von autoritären Regimen seit jeher praktiziert werde. – Wenn Glück aber als ein subjektiver Zustand aufgefasst werden soll: wie ist dieser Zustand dann genauer zu bestimmen? An der Beantwortung dieser Frage scheiden sich die subjektivistischen Geister. Ich erwähne zwei Positionen nur kurz, um dann auf zwei weitere etwas ausführlicher eingehen zu können.

Haybron definiert ‚Glück‘ als die aus den aggregierten Stimmungen und Gefühlen bestehende emotionale Gesamtsituation einer Person. Diese Position ist nahe an der wohl wirkungsmächtigsten Variante des Subjektivismus, dem Hedonismus. Sie unterscheidet sich von ihm aber dadurch, dass sie einerseits enger ist, da sie bestimmte oberflächliche Lustgefühle für irrelevant erklärt; andererseits aber umfassender, insofern sie auch unbewusste und dispositionale Komponenten mit einschließt. Das akute und bewusste Glücksempfinden ist nur *eine* Variante von Glück; jemand kann auch glücklich sein, ohne es zu wissen oder auch nur bewusst zu empfinden (Haybron, 110). – Eine andere Theorie bestimmt ‚Glück‘ als die Erfüllung von Wünschen oder Präferenzen. Diese schon von Kant vertretene Theorie hat nicht nur unter Philosophen Einfluss, sondern auch unter Ökonomen. Sie wird in verschiedenen Beiträgen des von Serena Olsaretti herausgegebenen Bandes diskutiert (außerdem von Law in PaH). Eine ihrer grundlegenden Schwächen besteht darin, dass sie die Wünsche oder Präferenzen einer Person gern als naturwüchsige und stabile Gegebenheiten unterstellt und dabei ignoriert, dass sie durchaus ‚verzerrt‘ oder ‚falsch‘ sein können. In *genetischer* Betrachtung ist das dann der Fall, wenn sie unter ungünstigen Bedingungen zustande kommen und eher diese

Bedingungen zum Ausdruck bringen als die objektiven Interessen der jeweiligen Person (vgl. Qizlibash in PaW, 83–109). Im Hinblick auf ihre *Konsequenzen* können Präferenzen insofern falsch sein, als ihre Befriedigung nicht notwendigerweise zum Glück der Person beiträgt oder es sogar beeinträchtigt. Die Beiträge dieses Bandes gehen nicht auf das dazu inzwischen vorliegende empirische Material ein.³ Wenn Menschen aber nicht nur unter ungünstigen, sondern auch unter günstigen Umständen geneigt sind, Präferenzen auszubilden, deren Befriedigung sie *nicht* glücklich macht, dann wäre dies ein (empirischer) Grund, die Wunscherfüllungstheorie als gescheitert anzusehen.

Wenden wir uns nun den in der empirischen Forschung dominierenden Glücksverständnissen zu. Sie sind subjektivistisch und haben meist eine starke hedonistische Komponente. So lesen wir beispielsweise: „Glück ist, wenn wir uns gut fühlen [...]. Der einfachste Weg, herauszufinden, wie ein Mensch sich fühlt, ist, ihn zu fragen. In Umfragen wird eine repräsentative Gruppe von Menschen ausgewählt. Eine typische Frage lautet etwa: ‚Alles in allem genommen, würden Sie sich als sehr glücklich, ziemlich glücklich oder nicht sehr glücklich bezeichnen?‘.“ Nicht alle Autoren argumentieren so schlicht wie Layard (17, 25f.) in diesen Äußerungen; aber grundsätzliche Unterschiede zu dem von Diener entwickelten, überaus einflussreichen Konzept des „subjective well-being“ (SWB) sind nicht erkennbar. Dieses Konzept ist (a) explizit und programmatisch subjektivistisch, insofern es die Selbsteinschätzung und Selbstbewertung der jeweiligen Individuen als das einzige Kriterium für die Zuschreibung von Glück akzeptiert. Darin ist einerseits ein Niederschlag des oben bereits erwähnten ‚politischen‘ Misstrauens gegen Fremdzuschreibungen zu sehen: es soll nicht von Experten abhängen, ob jemand als glücklich charakterisiert wird, sondern allein von der betreffenden Person selbst. Andererseits liegen dieser Bestimmung forschungsstrategische Interessen zugrunde: Die Selbsteinschätzung von Individuen kann in Umfragen relativ leicht ermittelt und gemessen werden. (b) Zugleich ist Dieners SWB-Konzept insofern komplexer, als in ihm neben der affektiven Selbstbewertung auch kognitive Zufriedenheitsurteile berücksichtigt werden. „These components include life satisfaction (global judgments of one’s life), satisfaction with important life domains (satisfaction with one’s work, health, marriage etc.), positive affect (prevalence of positive emotions and moods), and low levels of negative affect (prevalence of unpleasant emotions and moods). A careful examination reveals that these components have often been part of the philosophical discourse on happiness at one point or another in the last two and a half millennia. For instance, the enunciation of frequent positive affect and rare negative affect as being conducive to happiness is directly traceable to the hedonic tradition in philosophy“ (Kesebir/Diener in SWB, 62).

Wir wollen darüber hinwegsehen, dass es einen Unterschied macht, ob das Glück durch emotionale Zustände *definiert* ist, oder ob diese Zustände *glücksförderlich* („conductive“) sind; für Zwecke der empirischen Forschung – und genau darum geht es Diener – ist dieser Unterschied möglicherweise weniger relevant. Entscheidend ist etwas anderes. Man wird nicht davon ausgehen können, dass Diener (oder Layard) sich auf der Basis philosophischer Überlegungen für einen subjektivistischen Glücksbegriff entschieden und anschließend auf seiner Basis empirisch zu forschen begonnen hat. Eher dürfte es umgekehrt gewesen sein: Da der einfachste Weg der Datenerhebung darin besteht, die Leute zu fragen, hat sich Diener für einen entsprechenden Glücksbegriff entschieden. Dass dieser Begriff in der hedonistischen Tradition steht, wurde vermutlich erst im Nachhinein deutlich. Demnach wären also methodologische und

3 Dazu wird im zweiten Teil dieses Literaturberichts noch näheres zu sagen sein.

forschungsstrategische Überlegungen für die Wahl eines substantiellen Glücksverständnisses maßgeblich gewesen: Nicht der Gegenstand bestimmt die Methode, sondern die Methode den Gegenstand. Dass dies ein Problem sein könnte, räumen Kesebir/Diener etwas halbherzig ein (ibid.). Das in ihren Erhebungen gemessene „subjective well-being“ sei nicht notwendigerweise identisch mit dem eudämonischen Glück. Sie *glauben* aber, „that subjective well-being and eudaimonic well-being are sufficiently close. It is reasonable to use subjective well-being as a proxy for well-being, even if it is not a perfect match“.

(ii) *Episodisch vs. nachhaltig*

Wenn Menschen über ihr Glück befragt werden, dann beruhen ihre Antworten weitgehend auf *Erinnerungen*: seien es Erinnerungen an kürzere Zeiträume oder seien es Erinnerungen an das ganze bisherige Leben. Vorausgesetzt wird dabei, dass diese Erinnerungen zuverlässig sind. Es gibt nun eine Reihe von Untersuchungen, die zeigen, dass diese Voraussetzung falsch ist. Schon bei nur kurze Zeit zurückliegenden und überschaubaren Ereignissen unterlaufen den Individuen gravierende Erinnerungsfehler, wenn sie ihre eigenen Empfindungen wiedergeben sollen: Wir sind kaum imstande, uns an unsere Gefühle während der letzten Ferien korrekt zu erinnern. Kahneman/Riis (in HBK) plädieren daher dafür, die empirische Erforschung des Glücks nicht allein auf solche erinnerungsbasierten Daten zu stützen, sondern die tatsächlichen Empfindungen des jeweiligen Moments stärker zu berücksichtigen. Anknüpfend an frühere Arbeiten von Kahneman schlagen sie eine Methode vor, wie diese Empfindungen gemessen werden können: Die Teilnehmer der entsprechenden Studien bekommen einen kleinen Computer, der in unregelmäßigen Abständen mehrmals täglich ein Signal gibt; die Teilnehmer halten dann sofort fest, was sie gerade tun und wie sie sich fühlen. Die kumulative Verteilung der so gemessenen Werte kann Hinweise auf das Wohlergehen von Gruppen geben, die sich in unterschiedlichen Lebensumständen befinden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass auf diese Weise aufschlussreiche Befunde generiert werden können; der Aufsatz gibt eine Reihe von Beispielen dafür an. „This concept of well-being has been called *objective happiness* [...], because the global evaluation of happiness is constructed according to an objective rule, although it is ultimately based on subjective reports of the experience of moments. In terms of the distinction that was drawn earlier, objective happiness is moment-based, and draws only on immediate introspection; unlike other measures of well-being, it does not involve retrospection at all“ (Kahneman/Riis in HBK, 291).

Dieser Ansatz berührt eine Reihe von Problemen, von denen ich hier nur eines aufgreifen möchte: die zeitliche Spanne, auf die der Glücksbegriff bezogen ist. Im Alltag wenden wir den Glücksbegriff manchmal auf kurze Zeiträume an („Lothar macht in den letzten Tagen einen unglücklichen Eindruck“), manchmal aber auch auf längere Zeiträume oder auf ein ganzes Leben („Tante Mathilde hat ein glückliches Leben gehabt“). Auch in der philosophischen Literatur spielt diese Differenz eine Rolle; sie verbindet sich hier gern mit der Differenz von subjektivistischen bzw. objektivistischen Glücksverständnissen. Wenn das Glück ein emotionaler Zustand ist, wird man eher an kurze Zeitspannen denken, denn Emotionen können rasch wechseln; geht man hingegen von einem objektivistischen Glücksverständnis aus, so wird man längere Zeiträume im Auge haben, denn objektive Zustände sind (vergleiche- aber nicht notwendigerweise) länger. Wir können also ein einfaches Schema aufstellen, das die genannten Deutungsmöglichkeiten in Beziehung setzt:

4 Kahneman war 2002 Träger des Nobelpreises für Wirtschaftswissenschaften.

	<i>Episodisches Glück</i>	<i>Nachhaltiges Glück</i>
<i>Subjektives Glück</i>	[1] Emotionaler Zustand einer Person während einer (kurzen) Zeitspanne	[2] Summe aller emotionalen Zustände einer Person während ihres ganzen Lebens
<i>Objektives Glück</i>	[3] Objektive Lebensqualität während einer (kurzen) Zeitspanne	[4] Objektive Lebensqualität während des ganzen Lebens

Das Programm von Kahneman/Riis kann als eine methodologische Radikalisierung von [2] aufgefasst werden: „An individual’s life could be described – at impractical length – as a string of moments. A common estimate is that each of these moments of psychological present may last up to 3 seconds, suggesting that people experience some 20 000 moments in a waking day, and upwards 500 million moments in a 70-year life” (285). Zu fragen ist nun, wie sich die einzeln erfassten Momente zu einer Einschätzung des *gesamten* Lebens verhalten. Diese Frage kann natürlich sowohl im Hinblick auf [2] als auch im Hinblick auf [4] gestellt werden. Da Kahnemann/Riis sich ausdrücklich zu einem subjektivistischen Glücksverständnis bekennen und da ihr Ansatz eindeutig hedonistisch ist, betrachte ich zunächst das Verhältnis von [1] zu [2]. Die naheliegende Antwort lautet natürlich: Das menschliche Leben ist als die Summe seiner Momente aufzufassen und es ist daher insgesamt gut, wenn die Summe der positiven Emotionen die der negativen Emotionen übersteigt.

Diese Deutung stößt auf verschiedene Schwierigkeiten. Man stelle sich zunächst zwei verschiedene Lebensläufe vor, die exakt dieselbe Summe episodischen Wohlbefindens enthalten. Im einen Fall konzentrieren sich diese Episoden allerdings auf die ersten Lebensjahre und nehmen dann ab, so dass am Ende nur noch negative Erlebnisse vorkommen. Im zweiten Fall verhält es sich umgekehrt: Dieses Leben beginnt freudlos, dann aber nehmen die angenehmen Erlebnisse mehr und mehr zu. Es dürfte unstrittig sein, dass das zweite Leben das bessere und folglich dem ersten vorzuziehen ist. Dieses Urteil kann sich aber voraussetzungsgemäß nicht auf das erlebte Quantum episodischen Wohlfühlens stützen. Die Differenz liegt nicht auf der quantitativen, sondern auf einer qualitativen Ebene: in der unterschiedlichen Struktur oder ‚Gestalt‘ beider Lebensverläufe. Ich werde auf diesen Punkt im folgenden Abschnitt zurückkommen.

Unterstellen wir nun, dass im Leben einer bestimmten Person die positiven Empfindungen überwiegen und in der ‚richtigen‘ Reihenfolge auftreten; diese Person wäre demnach als glücklich einzustufen. Um welche Art von Feststellung handelte es sich dabei? Zum einen ist eine solche Feststellung nur post festum möglich; die verschiedenen Empfindungen müssen (trivialerweise) bereits aufgetreten sein, damit sie wissenschaftlich festgestellt werden können. Zum anderen wird die Gesamtsumme der Empfindungen von außen festgestellt: Es ist der Wissenschaftler, der die einzelnen positiven und negativen Empfindungen registriert und summiert. Der betreffenden Person ist diese Gesamtsumme nicht direkt zugänglich, denn dazu müsste sie alle einzelnen Momente ihres Lebens erinnern. Es wäre durchaus möglich, dass die Gesamtsumme positiv ist, während die Person sich vornehmlich an ihre negativen Erlebnisse erinnert und daher unglücklich ist. Es wäre in einem gewissen Sinne nicht *ihr* Glück, das hier festgestellt wird, denn sie hat keinen Zugang zu diesem Glück. Zwar kann sie den wissenschaftlichen Befund über ihre Erlebnisse zur Kenntnis nehmen und auf diese Weise von ‚ihrem‘ Glück erfahren. Doch dieser indirekte Zugang wäre derselbe, den die betreffende Person zu dem Glück

oder Unglück jeder beliebigen anderen Person haben könnte. Natürlich wäre die Feststellung eines solchen Auseinanderklaffens zwischen dem wissenschaftlich ermittelten („objektiven“ in Kahnemans Terminologie) und dem erinnerten Glück ein hochinteressantes Forschungsergebnis; zugleich wäre sie aber eine deutliche Bestätigung dafür, dass das wissenschaftlich ermittelte Glück eine Konstruktion allein *aus der Außenperspektive* ist.

Aus der Innenperspektive der betreffenden Person stellt sich die Frage nach dem Glück demgegenüber völlig anders dar. Die zentrale Differenz besteht darin, dass es in dieser Perspektive nicht um das Glück ‚irgendeiner‘ Person, sondern immer um das *eigene* Glück geht. Daraus ergeben sich mehrere Konsequenzen. (a) Wo es um das eigene Glück geht, kann von der Erinnerung nicht abstrahiert werden. Denn das bewusste Leben einer Person besteht zu einem nicht eben geringen Teil aus genau dieser Erinnerung. (b) Die Frage nach dem eigenen Glück wird nicht allein oder auch nur vornehmlich in einer theoretischen Einstellung aufgeworfen, sondern in einer praktischen Einstellung. Es geht nicht primär darum festzustellen, ob ich glücklich bin, sondern um die Frage, was ich tun muss, damit ich glücklich bleibe oder werde. (c) Deshalb geht es auch nicht um eine bloße post-festum-Feststellung, das Interesse richtet sich vielmehr vornehmlich auf die Zukunft.

Diese Überlegungen führen auf ein drittes Problem. Wenn ein Leben als eine „string of moments“ aufgefasst werden kann, so wird man davon ausgehen müssen, dass wir es dabei nicht nur mit vielen, sondern auch mit verschiedenen Episoden zu tun haben. Einige von ihnen werden positiv sein, andere neutral und wieder andere negativ. Um aus ihnen das Bild und den Begriff *eines* Lebens konstruieren zu können, ist nicht nur eine Pluralität, sondern auch eine Heterogenität zu integrieren. Es ist oft angenommen worden, dass diese Integration auf einer Rechenoperation beruht, in die die positiven Episoden als Werte im Plusbereich eingehen, die negativen als Werte im Minusbereich. Dieser Annahme einer Verrechenbarkeit stehen allerdings die Ergebnisse der Studien von N. Bradburn aus den 60er Jahren entgegen, nach denen sich positive und negative Gefühle eben *nicht* als Werte auf ein- und derselben Skala darstellen lassen (vgl. Diener in SWB, 17–21). Beide Arten von Gefühlen sind vielmehr relativ unabhängig voneinander. Die Aussage, das Leben von S sei ‚gut‘ oder ‚glücklich‘ (gewesen), kann also nicht das Produkt einer Summierung sein, sondern muss als Resultat einer deutlich komplexeren mentalen Operation begriffen werden. Dies gilt sowohl für die Außen- wie für die Innenperspektive. Wir haben es mit einem *Werturteil* zu tun, in das mindestens zwei Elemente eingehen. Zum einen eine rationale Komponente, denn es handelt sich um ein Urteil. Menschen durchleben nicht nur eine Reihe von emotionalen Zuständen, sondern können zugleich auch einen mehr oder weniger distanzierten Standpunkt zu diesen Erlebnissen, sowie zu ihrem Leben überhaupt, einnehmen. Zum anderen fließen in Werturteile natürlich normative Standards ein, die oft mit allgemeinen Überzeugungen und Weltbildern verbunden sind.

Die Integration einzelner hedoner Erlebnisse in eine situationsübergreifende Bewertung des Lebens geht weit über eine (quantitative) Rechenoperation hinaus und muss eher als eine (qualitative) Gestaltbildung aufgefasst werden, die den einzelnen Episoden einen Platz in einer kohärenten Struktur zuweist. Dies ist wohl der entscheidende Grund für die enge Verknüpfung von Lebensglück und *Lebenssinn*. Glück und Sinn unterscheiden sich zwar in verschiedener Hinsicht deutlich voneinander (Metz in PaH), sind aber gleichzeitig eng miteinander verbunden. Sinn ist eine Quelle von Ordnung im Leben und im Bewusstsein des sein Leben führenden Subjekt (Csikszentmihalyi, 281ff.). Dies ist zumindest eine Teilerklärung dafür, dass religiöse Menschen glücklicher sind als andere (Bucher, 120ff.; Kesebir/Diener in SWB, 69). Auf der Basis von Sinn ist es leichter möglich, (a) das Leben nicht nur als eine Sequenz einzelner Momente, sondern als eine übergreifende Einheit zu begreifen und (b) auch negative Episoden

als integrale Teile dieser Einheit anzusehen.

In dieses Bild fügen sich auch jene Untersuchungen ein, in denen gezeigt werden konnte, dass positive Emotionen nicht nur einen ‚punktuellen‘ Wert, sondern eine über den Moment ihrer Präsenz hinausreichende Wirkung haben. Barbara I. Fredrickson hat darauf aufbauend eine „broaden-and-builds theory“ bezüglich der Wirkungen positiver Emotionen entwickelt. Diese Theorie „suggests that positive emotions (1) broaden people’s attention and thinking; (2) undo lingering negative emotional arousal; (3) fuel psychological resilience; (4) build consequential personal resources; (5) trigger upward spirals towards greater well-being in the future; and (6) seed human flourishing“ (Fredrickson in HBK, 233). Wenn diese Theorie zutreffend ist, setzt sich ein ‚gutes Leben‘ nicht einfach aus einzelnen Episoden des Wohlbefindens zusammen; eher sind diese Episoden als Ressourcen aufzufassen, die bessere Optionen zum Führen eines guten Lebens eröffnen. Dabei reduziert sich ‚gutes Leben‘ nach dieser Theorie nicht auf eine Abfolge positiver emotionaler Zustände, sondern schließt objektive Faktoren ein, die mit dem Begriff „flourishing“ umschrieben werden. So werden gesundheitliche Aspekte, Langlebigkeit und beruflicher Erfolg als Momente des „flourishing“ identifiziert. Ausdrücklich leitet die Autorin daraus auch eine präskriptive Botschaft ab: „people should cultivate positive emotions in their own lives and in the lives of those around them, not just because doing so makes them feel good in the moment, but also because doing so transforms people for the better and sets them on paths toward flourishing and healthy longevity“ (ibid., 233f.).

(iii) *Summum bonum*

In der antiken Ethik ist das Glück meist als das *summum bonum* aufgefasst worden, als das Ziel, (a) auf das alle Entscheidungen und Handlungen einer ihr Leben rational führenden Person ausgerichtet sind; und das (b) nicht wiederum auf andere oder höhere Zielen bezogen ist. Auf diese Weise erhält das ‚gute Leben‘ eine durchgängige teleologische Ausrichtung auf *ein* Ziel. Genau dieser Gedanke wird zu Beginn des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* entwickelt. Obwohl, wie wir bereits gesehen haben, Teile der neueren Glücksforschung an die Tradition der antiken eudaimonistischen Glücksauffassung, insbesondere an die Aristotelische, anknüpfen, haben sich einige Autoren von der Idee eines *summum bonum* distanziert. So beispielsweise Keesbir/Diener in ihrem schon mehrfach zitierten Aufsatz: „Whether or not happiness embodies the *summum bonum* – the highest good – is not a question that can be answered by the methods available to science. What psychologists can and did do, however, is ask people how much they desire happiness“ (in SWB, 65). Die Abwendung vom *summum bonum* erscheint hier als Entscheidung zugunsten der Empirie: Die Wissenschaft konzentriert sich auf einen empirischen Zugang zum Phänomen ‚Glück‘ und abstrahiert daher von allen metaphysikverdächtigen ‚letzten Dingen‘. So auch an anderer Stelle in demselben Buch (1), wo es heißt: „Thus, the question was no longer whether happiness is the *summum bonum*, the highest good, but what causes this state and whether it produces outcomes that are seen as desirable.“ Auffällig an dieser letzten Formulierung ist, dass sie wie selbstverständlich davon ausgeht, dass die Frage nach dem *summum bonum* sich auf denselben Gegenstand richtet, dem auch die empirische Glücksforschung gewidmet ist. An diesem Punkt sind aber Zweifel am Platz.

Vom Standpunkt der empirischen Forschung aus erscheint das ‚Glück‘ als ein Zustand, in dem sich die betreffenden Individuen faktisch (mehr oder weniger) befinden und den sie faktisch (mehr oder weniger) wünschen. Unabhängig davon, dass Diener einen subjektivistischen Glücksbegriff vertritt und verteidigt, ist die Feststellung, dass sich Individuum S in diesem (subjektiv definierten) Zustand befindet oder nicht, die Feststellung einer objektiven Tatsache. Darin unterscheidet sich das Glück nicht von beliebigen anderen Zuständen, in denen sich S

befinden kann: beispielsweise im Zustand des Verheiratetseins, der Arbeitslosigkeit oder der Zahnschmerzen. Alle diese Zustände können nach verschiedenen Richtungen hin untersucht werden: Man kann etwa fragen, unter welchen Bedingungen der Zustand ‚Verheiratetsein‘ besonders häufig auftritt und wie lange er anhält; und dieselbe Frage kann man auch im Hinblick auf den Zustand der Arbeitslosigkeit oder der Zahnschmerzen stellen. Auf diese Weise können interessante Befunde generiert werden: Wer hätte schon gedacht, dass die Eintrittswahrscheinlichkeit des Zustandes ‚Verheiratetsein‘ zumindest bei Männern von ihrem Geburtsgewicht abhängt (Barker in HBK, 69). Für den mit ‚Glück‘ bezeichneten Zustand gilt prinzipiell dasselbe: Wie wir die Menschen fragen können, ob sie Zahnschmerzen haben und nach den Ursachen dafür forschen, so können wir sie auch fragen, ob sie glücklich sind und die Ursachen dafür herauszufinden versuchen. Genau darum geht es der empirischen Glücksforschung: Das Glück als eine spezifische Art von Tatsache erforschbar – das heißt vor allem: messbar – zu machen. Anders gesagt: Der Glücksforscher nimmt die oben kurz angesprochene theoretische Einstellung zu seinem Gegenstand ein und fasst das Glück als eine Tatsache auf, die es – wie andere Tatsachen auch – wissenschaftlich zu erfassen gilt.

Wir können aber auch einen *praktischen* Standpunkt zu den genannten Zuständen einnehmen. Jeder von ihnen ist ja durch das Handeln der betreffenden Individuen mehr oder weniger beeinflussbar; und damit stellt sich für ein sein Leben *führendes* Individuum die Frage: Soll ich diese Zustände anstreben oder vermeiden. Für den Zustand des Verheiratetseins ist dies unmittelbar einsichtig: Man sollte sich überlegen, ob man ihn anstrebt (und natürlich auch: mit wem). Für Zahnschmerzen und Arbeitslosigkeit gilt dasselbe, auch wenn die Entscheidungsspielräume hier meist enger sind. Wenn wir nun, um bei diesem Beispiel zu bleiben, darüber nachdenken, ob wir heiraten sollen, dann fragen wir nicht nur nach dem ‚Ob‘, sondern natürlich immer auch nach dem ‚Warum‘. Unter den vielen Gründen, die man für eine Verheiratung haben kann, sticht nun einer besonders hervor: die Vermutung, dass wir durch diesen Schritt glücklicher werden. Ein sein Leben vernünftig führender Mensch wird diesen einen Grund als eine Art Trumpf auffassen, der alle (oder doch fast alle) anderen Gegenstände aussticht. Welche weiteren Gründe es auch immer für oder gegen eine Verheiratung geben mag: Man sollte diesen Schritt tun, wenn man durch ihn glücklicher wird, und man sollte ihn nicht tun, wenn man durch ihn unglücklicher wird. Diese Überlegung lässt erkennen, worin der Witz der Idee eines *summum bonum* besteht. Auch wenn das Glück in *theoretischer* Perspektive nur ein Zustand unter vielen anderen ist, in dem sich Menschen befinden können, ist er in *praktischer* Perspektive etwas ganz anderes: Er ist das letzte und oberste Kriterium für die (prudentielle) Richtigkeit unserer Entscheidungen und Handlungen. Es geht also nicht um irgendeine metaphysische Dignität des Glücksbegriffs, sondern um das letzte Kriterium für die Entscheidung zwischen alternativen Handlungsoptionen.

Wir können uns die Differenz zwischen der theoretischen und der praktischen Einstellung auch vergegenwärtigen, indem wir zwei Fragen miteinander vergleichen: Die eine lautet ‚Soll ich glücklich zu werden versuchen oder besser nicht?‘, die andere ‚Soll ich heiraten oder nicht?‘. Irgendwie hört sich die erste Frage verkorkst an; und wenn nicht ohne weiteres ersichtlich sein sollte, warum das so ist, dann wird dies rasch klar, wenn wir die praktische Perspektive eines sein Leben bewusst *führenden* Individuums einnehmen. Es ist einfach nicht ersichtlich, auf welcher Basis eine Antwort auf diese Frage gegeben werden könnte. Das Glück ist etwas, das *alle* Menschen anstreben;⁵ und wenn es als *summum bonum* *definiert* ist, dann gibt es per defi-

5 „In a recent large international survey led by Ed Diener and with over 10,000 respondents from 48 nations...,

nitionem keinen ‚höheren‘ Grund, aus dem eine Antwort hergeleitet werden könnte. – Anders hingegen, wenn ‚Glück‘ in einer theoretischen Perspektive als ein faktischer Zustand bestimmt wird. Unter dieser Voraussetzung macht die Frage ‚Warum soll ich glücklich sein (wollen)?‘ ebenso Sinn wie die Frage ‚Warum soll ich heiraten?‘. Und *dann* kann man auch nach Antworten auf sie suchen. Man kann etwa die positiven Folgen ermitteln, die das Glück für die Glücklichen hat. Tatsächlich gibt es hier eine Fülle beeindruckender Befunde: Glückliche Menschen sind gesünder und leben länger; sie sind lernfähiger und kreativer; sie sind erfolgreicher im Beruf und haben bessere soziale Beziehungen (Lyubomirski, 35f.; Bucher, 136ff.). Aber Vorsicht: Es gibt auch Befunde, nach denen das Glück zu schlechteren kognitiven Leistungen führen und mit einem erhöhten Mortalitätsrisiko verbunden sein kann. Oishi/Diener/Lucas haben in einer großen Studie, die Daten aus verschiedenen Ländern berücksichtigt, festgestellt, dass vor allem sehr hohe Grade an Glück als problematisch angesehen werden müssen: „our findings suggest that extremely high levels of happiness might not be a desirable goal“ (in SWB, 196). Es kann also auch *zu viel* Glück geben.

Bevor ich auf dieses aufschlussreiche Resultat zurückkomme, sei darauf hingewiesen, dass alle auf der Basis einer theoretischen Einstellung gewonnenen Befunde natürlich auch praktisch genutzt werden können. Aus ihnen lassen sich ja zwanglos „Ratschläge der Klugheit“ ableiten: Wer gesund und erfolgreich und kreativ sein möchte, tut gut daran, glücklich zu sein. Man kann also den (kausalen?⁶) Zusammenhang zwischen Glück und Gesundheit nutzen, um seine Gesundheit zu fördern. Doch die Möglichkeit einer solchen ‚technischen‘ Nutzung löst das *praktische* Problem nicht, sondern verschiebt es nur. Denn wer gesagt bekommt, er solle glücklich zu sein versuchen, weil er damit eine Gesundheit oder seinen beruflichen Erfolg fördert, wird zurückfragen: ‚Und warum soll ich gesund und erfolgreich sein?‘ Ohne ein *summum bonum* kann es nur ‚horizontale‘ Beziehungen zwischen verschiedenen subjektiven Zuständen geben und das Glück ist *einer* dieser Zustände. Es lassen sich dann zwar relevante und interessante Aussagen über die Beziehungen zwischen den verschiedenen dieser Zustände machen, es lässt sich aber keine Entscheidungs- und Handlungshierarchie identifizieren, die das Leben zu einer *praktischen Einheit* macht. Dass es sich dabei nicht um eine von aller Empirie entfremdete philosophische Idee handelt, zeigt sich an jenen Befunden der psychologischen Forschung, aus denen hervorgeht, „dass geistig gesunde und glückliche Menschen in ihren Zielen ‚vertikal kohärenter‘ sind – das heißt, dass die Ziele der höheren Ebene (die langfristigen) und die Ziele der niedrigeren Ebene (die kurzfristigen) gut zusammenpassen, sodass man bei den kurzfristigen auch gleichzeitig auf die langfristigen hinarbeitet“ (Haidt, 198). Die Idee einer praktischen Einheit des menschlichen Lebens kann im Übrigen auch als eine Explikation dessen angesehen werden, was oben als die „Gestalt“ des menschlichen Lebens angesprochen wurde.

In der Perspektive einer ihr Leben führenden Person wird der Hinweis auf die positiven Folgen des Glücks ebenso seltsam erscheinen wie die Warnung vor seinen negativen Folgen. Denn das, was unter dem Gesichtspunkt seiner Folgen betrachtet wird, ist eben nicht das

the average importance rating of happiness was the highest of the 12 possible attributes, with a mean of 8.03 on a 1–9 scale (compared with 7.54 for ‚success‘, 7.39 for ‚intelligence/knowledge‘, and 6.84 for ‚material wealth‘)“ vgl. Oishi/Diener/Lucas in SWB, 177f.

- 6 Hier liegt ein Problem, das eingehendere Beachtung erfordert als hier möglich ist. In vielen der einschlägigen empirischen Studien werden Korrelationen festgestellt, bei denen die Richtung der Kausalität nicht ohne weiteres ersichtlich ist: Es ist nicht von vorn herein klar, ob gesunde Menschen glücklicher sind oder glückliche Menschen gesünder; ob verheiratete Menschen glücklicher sind, oder ob glücklichere Menschen mehr heiraten etc. Dass die kausale Sprache oft voreilig ist, betonen Helliwell/Putnam in HBK, 439f. und 455.

summum bonum, das ihrem Leben eine „Gestalt“ gibt. Damit bestätigt sich der Verdacht, dass diejenigen, die einen faktischen Zustand von Menschen (den sie ‚Glück‘ nennen) erforschen, nicht auf dasselbe aus sind wie diejenigen, die ihrem Leben durch Ausrichtung auf ein höchstes Ziel (das sie ebenfalls ‚Glück‘ nennen) eine kohärente Struktur zu geben versuchen. Auch wenn der Name gleich ist, ist der Gegenstand doch ein anderer. Zumindest eine Ahnung davon hat Diener und seine Mitautoren befliegen, wenn sie den oben bereits zitierten Satz fortsetzen und ihm damit eine bedeutsame Wendung geben: „our findings suggest that extremely high levels of happiness might not be a desirable goal and that there is more to psychological well-being than high levels of happiness.“

III. Zwei Schlussbemerkungen

1. Aus philosophischer Sicht stellt sich die empirische Glücksforschung zunächst als ein eher irritierendes Phänomen dar. Dies liegt weniger an ihren substantiellen Befunden (auf die ich in diesem Literaturbericht nicht näher eingehen konnte), als an manchen methodischen Positionen, die in ihrem Rahmen formuliert und praktiziert werden. Anders als der Philosoph scheint der empirische Wissenschaftler bereit zu sein, sich im Interesse der Machbarkeit seiner Forschung über essentielle begriffliche Probleme hinwegzusetzen. Dass aber mit der Wahl des methodischen Zugangs ein bestimmter *inhaltlicher* Standpunkt eingenommen wird, dass Methodenfragen also nicht gegenstandsneutral sind, wird nicht (immer) mit der wünschenswerten Klarheit registriert. Natürlich wird man einräumen müssen, dass die Wissenschaft gut daran tut, mit ihrer Forschung nicht darauf zu warten, dass alle begrifflichen Probleme (von den Philosophen?) gelöst sind. Es ist daher weder unanständig, noch sonst wie kritikwürdig, methodische Vorentscheidungen zu treffen, bevor begriffliche Klarheit gegeben ist. Allerdings sollten die inhaltlichen Implikationen solcher Vorentscheidungen reflektiert und explizit gemacht werden. Gemeint ist hier natürlich in erster Linie die Entscheidung für einen subjektivistischen Glücksbegriff (SWB), die sich vornehmlich der vergleichsweise leichten empirischen Konstatierbarkeit dieses Konstrukts verdankt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings auch, dass die auf diesem Konstrukt basierende empirische Forschung selbst zu Befunden führen kann, die dieses Konstrukt relativieren und tendenziell über es hinausführen. Das kann und sollte als ein starkes Argument *zugunsten* dieses Typs von Forschung und zugunsten seiner Fruchtbarkeit gewertet werden.

2. Das Aufkommen eines breiten empirischen Forschungsfeldes zum Thema ‚Glück‘ zwingt die Philosophie, sich auf ihren spezifischen Zugang zu diesem Phänomen zu besinnen und diejenigen seiner Aspekte zu definieren, für die sie ‚Zuständigkeit‘ reklamieren kann. Ein unerlässlicher Schritt dazu scheint mir die Unterscheidung verschiedener *Erkenntnisziele* zu sein, die man im Hinblick auf das Glück verfolgen kann. Ich möchte hier drei solcher Erkenntnisziele unterscheiden:

- (a) *Explikation*. Die Vieldeutigkeit des Glücksbegriffs ist oft und seit Langem hervorgehoben worden; und in den unmittelbar anschließenden Sätzen dann natürlich die Notwendigkeit einer begrifflichen Klärung. Das Ziel des Fragens und Forschens lautet hier also: „Was meinen wir eigentlich, wenn wir von ‚Glück‘ sprechen.“
- (b) *Beschreibung und Erklärung*. Wir können uns weiter dafür interessieren, ob jemand glücklich ist und warum. Solche Überlegungen stellen wir bereits im Alltag an, wenn wir etwa beobachten, dass Herr X sich in den letzten Tagen positiv verändert hat und uns fragen, ob dies daran liegen könnte, dass er kürzlich geheiratet hat oder eher daran, dass sein Fußball-

verein gerade die Meisterschaft gewonnen hat. Das Ziel der Erforschung des Glücks kann also auch deskriptiver und explanativer Natur sein.

- (c) *Orientierung*. Als menschliche Wesen leben wir nicht einfach (wie es Tiere tun), sondern *führen* unser Leben. Das heißt: wir treffen mehr oder weniger bewusste, mehr oder weniger reflektierte Entscheidungen über unser Leben. Solche Entscheidungen können richtig oder falsch, zumindest besser oder schlechter sein. Eine Theorie des Glücks kann somit auch nach den Lebenszielen fragen, aus denen sich dann Kriterien für die Richtigkeit oder Falschheit unserer Entscheidungen ergeben.

Betrachten wir diese drei Arten von Zielen, so fallen gravierende Unterschiede ins Auge, aus denen sich auch Gesichtspunkte für eine sinnvolle Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Wissenschaft ergeben. Das erste Vorhaben verfolgt semantische Ziele, die allerdings auf zwei unterschiedliche Arten aufgefasst werden können. Zum einen kann es sich um eine Feststellung des *tatsächlichen* Verständnisses dieses Begriffs (genauer: seiner verschiedenen Verständnisse) handeln; und zum anderen um das Verständnis, das man von diesem Begriff haben *sollte*. Beides ist zwar nicht vollkommen unabhängig voneinander, aber es dürfte klar sein, dass für den ersten Aspekt die empirische Forschung besser ausgerüstet ist als die Philosophie; und dass es beim zweiten Aspekt umgekehrt ist. – Das zweite Vorhaben beruht auf einer objektivierenden Beobachterperspektive und zielt auf die Feststellung von Sachverhalten und ihre angemessene Erklärung. Hier kann die Philosophie keine besondere Autorität beanspruchen: Philosophen wissen nicht besser als andere Leute, wer wodurch glücklich ist oder wird. Dieses Vorhaben ‚gehört‘ der empirischen Wissenschaft. – Das dritte Vorhaben beruht auf der Teilnehmerperspektive; es geht von der sokratischen Frage aus „wie man leben soll“. Es zielt daher auf präskriptive Fragen, für die wiederum die empirischen Wissenschaften keine Zuständigkeit beanspruchen können.