

WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Authentisches Glück?

Ein schillernder Begriff in Theorien des guten Lebens

Birgit Beck



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2013/53

› Authentisches Glück? Ein schillernder Begriff in Theorien des guten Lebens

Birgit Beck

Only when being authentic, one is supposed to live a good life

(Nagel 2010: 298).

It might seem self-evident to us in our current world that authenticity [...] is the ultimate task of life

(Guignon 2004: 3).

Spätestens seit Paul Watzlawicks eingängiger „Anleitung zum Unglücklichsein“ (Watzlawick 2005) sollten wir eigentlich wissen, wie es *nicht* geht, das Glücklichsein. Damit scheinen wir gewöhnlich auch keine größeren Probleme zu haben. Was wir aber immer noch nicht wissen ist, wie denn nun das Glücklichsein funktioniert bzw. welche Bedingungen ein »gutes Leben« voraussetzt. Über eine diesbezügliche Kondition herrscht jedoch anscheinend weitgehende Einigkeit: »Authentizität« jedenfalls gilt bei allen theoretischen Differenzen vielen Autoren – ob Philosophen oder empirischen Glücksforschern – als ein wichtiges Kriterium für menschliches Glück oder Wohlergehen (Taylor 1991; Sumner 1996; Seligman 2002; Guignon 2004; Haidt 2006; Tiberius 2008; Steinfath 2013¹). Intuitiv leuchtet diese Bedingung sofort ein, allerdings stellt sich bei näherer Betrachtung heraus, dass offenbar kein einheitlicher Begriff von Authentizität vorliegt; vielmehr werden, so der Ausdruck nicht einfach als selbstevident vorausgesetzt wird, verschiedene Interpretationen vorgeschlagen. Ebenso ist unklar, ob Authentizität als notwendiges oder hinreichendes Kriterium für »Glück« oder ein »gutes Leben« gelten soll.

1 „Glücklich ist man, wenn man sich so fühlt und man sein Leben aus ganzem Herzen bejaht“ (Steinfath 2013: 30).

Gerade in aktuellen bioethischen Debatten hat die Berufung auf eine etwaige Gefährdung »authentischen« Lebens Konjunktur. Eine solche wird vor allem im Zusammenhang mit neurotechnologischem (kognitivem und/oder emotionalem) Enhancement (PCB 2003; Elliott 2003; Parens 2005; Bublitz/Merkel 2009; Galert 2009; Krämer 2009; Levy 2011) verhandelt. Nathalie Janßen zählt mindestens fünf verschiedene Verwendungsweisen des Authentizitätsbegriffs in der Enhancement-Debatte (Janßen 2010). Auch im Zusammenhang mit therapeutischen Eingriffen wie der Tiefenhirnstimulation (Schechtman 2010; Witt et al. 2011) gewinnt der Begriff an Relevanz. Dabei scheinen häufig zwei unterschiedliche Probleme berührt zu werden: ein praktisches und ein theoretisches. Das *praktische Problem* besteht in der Frage, ob eine bestimmte Handlung oder Intervention dem authentischen Glück bzw. guten Leben einer Person zu- oder abträglich ist. Kann man beispielsweise davon ausgehen, dass eine Person mittels der Einnahme einer »Glückspille« (oder der Anwendung anderer pharmazeutischer bzw. neurotechnischer Enhancement-Mittel) tatsächlich ihr Glück steigern bzw. für ein gutes Leben relevante Eigenschaften ihre Persönlichkeit in authentischer Weise verbessern kann? Oder liegt es näher zu vermuten, dass die Person diesbezüglich einer Illusion unterliegt und ihr authentisches Glück durch die Anwendung entsprechender Maßnahmen im Gegenteil untergräbt? Das Problem an sich ist dabei nicht neu – es stellt sich in der Form auch bezüglich aller möglichen Arten von „old-style enhancement“ (Nagel 2010: 183 ff.) –, erfährt jedoch durch den rasanten technischen Fortschritt zunehmende Beachtung. Der Versuch der Beantwortung dieser praktischen Frage stellt uns jedoch vor das *theoretische Problem*, zunächst einmal zu klären, welche Begriffe von Authentizität und Glück in die vielfältigen und gegensätzlichen Antworten auf die praktische Frage jeweils investiert werden. Die beiden Probleme gehen Hand in Hand, daher bleibt es in der Debatte häufig unklar, auf welcher Ebene sich die aktuelle Fragestellung bewegt, bzw. welches Problem – das theoretische oder das praktische – im Vordergrund steht. Die uneinheitliche Verwendung des Authentizitätsbegriffs in praktischen Kontexten spiegelt dabei diejenige in den – zumal häufig nur implizit – zugrundeliegenden theoretischen Annahmen über ein gutes Leben wider.

Die folgende Auseinandersetzung ist durch die Diagnose einer mehrdeutigen Fragestellung und Begriffsverwendung in praktischen Kontexten motiviert. Im Fokus steht jedoch die theoretische Frage nach der Bedeutung »authentischen Glücks«. Dementsprechend soll es in der vorliegenden Untersuchung darum gehen, unabhängig von speziellen Anwendungskontexten verschiedene prinzipiell denkbare Möglichkeiten des Zusammenhangs von Authentizität und Glück zu analysieren. Dabei drängen sich folgende Fragen auf: Was ist Authentizität? Was ist Glück? Wie hängen diese beiden zusammen? Beginnen wir zunächst mit der letzten Frage:

Mögliche Kombinationen von Authentizität und Glück

- 1) Authentizität als *notwendiges* Kriterium für Glück: Nur wer authentisch lebt, kann glücklich sein bzw. werden. [Umgekehrt: Authentizität ist *kein notwendiges* Kriterium für Glück: Wer nicht authentisch lebt, kann dennoch glücklich sein bzw. werden.]
- 2) Authentizität als *hinreichendes* Kriterium für Glück: Wer authentisch lebt, ist bzw. wird in jedem Fall glücklich, dies kann aber auch auf anderem Wege erreicht werden. [Umgekehrt: Authentizität ist *kein hinreichendes* Kriterium für Glück: Wer auch authentisch lebt, kann dennoch unglücklich sein bzw. werden.]

- 3) Authentizität als *notwendiges und hinreichendes* Kriterium für Glück: Nur wer authentisch lebt, ist bzw. wird in jedem Fall glücklich. [Umgekehrt: Authentizität ist *weder notwendiges noch hinreichendes* Kriterium für Glück: Authentizität kann höchstens als glücksförderlich angesehen werden oder hat mit Glück sogar überhaupt nichts zu tun.]

Welche dieser Optionen zutrifft, hängt offensichtlich davon ab, wie »Authentizität« und »Glück« zu verstehen sind. Wiederum gibt es dafür mehrere Möglichkeiten.

Mögliche Interpretationen von Authentizität

Betrachten wir zunächst verschiedene Interpretationen von Authentizität²:

- a) *präreflexive Authentizität*: Eine Person verhält sich ganz »intuitiv«, »natürlich« und »spontan«. Ihre Handlungen und Äußerungen spiegeln ihr »wahres« oder »tiefstes Inneres«. Sie verstellt sich nicht und macht weder sich noch anderen etwas vor. Die Person ist auf einer affektiven bzw. emotionalen Ebene ganz »im Einklang mit sich und der Welt«. Diese Art von Authentizität wird häufig mit dem Verhalten von Kindern assoziiert (Guignon 2004: 83), mit Attributen wie Ehrlichkeit und Redlichkeit (ggf. auch mit einer gewissen Einfach³), jedoch beispielsweise auch mit dem Handeln hochmotivierter Personen, die ganz in ihrer Tätigkeit aufgehen (»Flow«-Erlebnisse; Csikszentmihalyi 1990, 2010). Solche Assoziationen scheinen im alltäglichen Gebrauch des Authentizitätsbegriffs zu überwiegen.
- b) *reflexive Authentizität*: Eine Person identifiziert sich (positiv)⁴ mit ihren Persönlichkeitsmerkmalen, Überzeugungen, Präferenzen etc. Sie bildet »Haltungen zweiter (bzw. höherer) Stufe« aus, die es ihr erlauben, zu ihren persönlichen Eigenschaften eine reflexive Distanz einzunehmen. Durch die Reflexion auf ihre Eigenschaften erster Stufe stellt sie sicher, nur solche Persönlichkeitsmerkmale, Überzeugungen, Präferenzen etc. auszuprägen, die in einem emphatischen Sinne als »ihre eigenen« gelten können (Frankfurt 1998). Darüber hinaus darf sich die Genese der entsprechenden Eigenschaften sowie der Kriterien ihrer subjektiven Evaluation keiner manipulativen Indoktrination durch Dritte (beliebte Beispiele sind etwa Hypnose oder »Gehirnwäsche«, aber auch schädliche soziale Rollenmuster) oder anderweitigen kognitiven Defiziten verdanken (Christman 2009). Dieser Begriff von Authentizität ist eng verbunden mit dem der Autonomie und herrscht in der philosophischen Diskussion vor (Sumner 1996: 167–171; Noggle 2005: 89–95).

2 Die Unterscheidung von reflexiver und vorreflexiver Authentizität ist übernommen aus Quante (2008: 46); vgl. dazu ausführlicher Quante (2002: 192–195); Taylor (1991: 25–29).

3 „Ein solches Individuum ist dann z. B. in einer traditionellen Lebensform fest und ungebrochen verankert und richtet seine Handlungen, Wünsche und Überzeugungen nach diesem evaluativen Selbstbild aus, ohne Letzteres in Frage zu stellen“ (Quante 2002: 194).

4 Eine negative Identifikation mit einer Überzeugung, einem Wunsch, einem Persönlichkeitsmerkmal etc. würde dazu führen, dass eine Person zwar eine Überzeugung, einen Wunsch, ein Persönlichkeitsmerkmal etc. als ihre Überzeugung etc. anerkennt, sich jedoch davon distanzieren möchte bzw. sich dafür schämt, darüber traurig ist o. ä. Sie fühlt sich also diesem speziellen Merkmal »entfremdet« und betrachtet dieses gerade nicht als authentisch; eine neutrale Identifikation wiederum bedeutete, dass die Person die Evaluation abbricht oder für den Moment zurückstellt, dass sie also diesbezüglich zu keiner positiven oder negativen Festlegung kommt; vgl. dazu Quante (2002: 171 ff.); ders. (2012: bes. 10 f.).

Diese Differenzierung zwischen präreflexiver und reflexiver Authentizität wird in der Literatur in den meisten Fällen nicht explizit angeführt, jedoch scheinen verschiedene Intuitionen über Authentizität, die in diversen Kontexten zum Tragen kommen, implizit auf diese Lesarten zurückzugreifen. Quer dazu liegt eine weitere Distinktion, die mit der Konzeption einer authentischen Persönlichkeit zusammenhängt. Häufig wird als hervorstechendes Merkmal von Authentizität die Anforderung genannt, »sich selbst treu zu sein« (Taylor 1991: 29) und in Übereinstimmung mit dem eigenen »wahren Selbst« zu entscheiden und zu handeln.⁵ Diese Voraussetzung impliziert wiederum eine bestimmte Auffassung des »(wahren) Selbst«, dem es treu zu sein gilt. Dieses wird entweder *essentialistisch* aufgefasst, als natur- oder gottgegebener »Wesenskern«, der durch Introspektion entdeckt werden kann, und den es zu erhalten und zu kultivieren gilt. Oder die Vorstellung eines vorgängigen essentiellen Selbst wird abgelehnt und durch die eher *existentialistische* Vorstellung einer kreativen »Selbsterschaffung« ersetzt. Eric Parens (2005: 36 f.) erklärt diese Dichotomie zwischen „self-discovery and self-creation“ durch den Bezug auf unterschiedliche „ethical frameworks“ – auf der einen Seite das „gratitude framework“, auf der anderen das „creativity framework“. Die Zielsetzung des Letzteren bezeichnet Charles Taylor als „self-realization“ (Taylor 1991: 29). Diese kann konzeptuell mehr oder weniger radikal ausfallen: entweder durch eine bedingungslos freie, spontane Wahl im Sinne einer paradoxen *creatio ex nihilo* (Noggle 2005: 96; Schramme 2011: 883)⁶ oder durch einen andauernden Prozess des Lernens und der Arbeit an sich selbst. Dieser wiederum kann als *individualistisch* oder *relational* angesehen werden. Das heißt, die Genese und Konstitution unserer Persönlichkeit kann als »Privatsache« (Taylor 1991: 34 spricht von einem „monological ideal“)⁷ oder als sozial vermittelt betrachtet werden: „[T]he making and sustaining of our identity, in the absence of a heroic effort to break out of ordinary existence, remains dialogical throughout our lives“ (Taylor 1991: 35).⁸ Parens (2005) stellt mit Bezug auf Taylor fest, dass wir gemeinhin intuitiv zwischen beiden Lesarten (Selbst als vorgängiges Gegebenes bzw. als individuell zu Erschaffendes) changieren und beiden etwas abgewinnen können. Thomas

5 In diesem Sinne z. B. auch Frey (2008: 18): „According to the eudaimonic view of happiness, people should live according to their true self (daimon). They then act according to their deeply held values.“

6 Eine derartige Theorie existentialistischer Selbsterschaffung wird üblicherweise Sartre zugeschrieben (vgl. z. B. Schramme 2011: 886; Quante 2002: 194, Anm. 50), jedoch soweit ersichtlich von keinem Autor ernsthaft vertreten; Kühler/Jelinek (2013: xi) verteidigen jedoch Sartres Idee einer »radikalen Wahl«: „However, it would be a misunderstanding to assume that existential freedom with regard to the constitution of one’s self amounts to the idea of ‘anything goes’ or that there are no boundaries at all in willfully defining one’s self.“

7 In der Tat ist dieses von Taylor (1991) wie Guignon (2004) als unhaltbar herausgestellte Ideal im Alltag (in der Werbung, bei der Berufswahl, in der Ratgeberliteratur, in den neuerdings so beliebten diversen Casting-Shows etc.) häufig anzutreffen; jeder soll »sein Ding durchziehen« und »seinen Weg gehen«. Praktisch scheitert das Ideal daran, dass wir soziale Wesen sind, und unsere individuellen Wertvorstellungen etc. nun einmal irgendwo her kommen müssen (Taylor spricht hier von »horizons of significance«; eine weitere naheliegende Assoziation ist Wittgensteins »Weltbild«); theoretisch ist das Ideal mindestens dialektisch: Wenn alle Individualisten sind, haben sie zumindest diese Eigenschaft gemeinsam.

8 Taylor (1991: 49) spricht von „significant others“, im Austausch mit denen wir unsere Persönlichkeit entwickeln. In erster Linie sind dies wohl nahestehende Personen. Es ist jedoch durchaus vorstellbar, dass auch Personen, die nicht zu unserem sozialen Nahbereich zählen (z. B. Vorbilder), signifikanten Einfluss auf unser Leben nehmen können. Guignon (2004: Kap. 8) fasst Authentizität als »soziale Tugend«; zur Gegenüberstellung einer „independent“ und „dependent self-representation“ vgl. Schlicht et al. (2009: bes. 690 ff.).

Schramme (2011) betont ebenfalls eine Interdependenz zwischen beiden Konzepten⁹: „Wir identifizieren uns mit unseren Entscheidungen und Handlungen nicht nur auf Grund von einer vorgefundenen Vorstellung, wer wir sind, sondern bewerten diese auf Grund von gleichzeitig verfügbaren alternativen Vorstellungen, wer wir sein könnten“ (Schramme 2011: 895). Nachdem offenbar diese beiden Interpretationen als sinnvolle (und darüber hinaus dialektisch verbundene) Komponenten eines »wahren Selbst« betrachtet werden können, und deren jeweiliger Kern einen wichtigen Punkt in unseren Intuitionen trifft, liegt es nahe, nach einer vermittelnden Position zwischen den beiden Extremen einer essentialistisch oder existentialistisch verstandenen Persönlichkeit Ausschau zu halten.

Eine Erklärung für die gleichzeitige Plausibilität der Selbstentdeckungs- und Selbsterschaffungsintuition und somit Lösung dieser Irritation bietet eventuell ein Vorschlag von Schlicht et al. (2009: 698–701), die eine Stufentheorie des sozialen Selbst anbieten. Demnach lassen sich Selbstrepräsentationen auf drei Ebenen differenzieren: Deren erste stellt eine *non-konzeptuelle* Ebene dar, die ein biologisch vorgegebenes basales »Kernselbst« (Damasio 1999) umfasst, welches als Grundlage für alle höherstufigen, konzeptuellen Formen des Selbstbewusstseins dient und als kulturell invariant angesehen werden kann. Epistemisch zugänglich ist diese Ebene nur aus der Erste-Person-Perspektive, das »Selbst« bleibt jedoch implizit. Als zweite stipulieren die Autoren eine *konzeptuelle Ebene*, die auf Perzeption sowie der Verarbeitung einfacher sprachlicher Konzepte basiert und für die Selbstzuschreibung perzipierter Eigenschaften zuständig ist (z. B. dies ist mein Nasenflügel; ich habe blondes Haar; ich trage ein blaues Hemd). Diese Ebene ist intersubjektiv zugänglich; Fehlzuschreibungen können aus der Teilnehmerperspektive¹⁰ korrigiert werden. Hier kommen bereits externalistische Kriterien der Selbstwahrnehmung ins Spiel: „At the level of conceptual self-representations, cultural influences might enter the story for the first time, since here the (still perception-based) concepts might already be shaped by linguistic communities“ (Schlicht et al. 2009: 700). Als dritte schlagen sie eine *propositionale Ebene* vor, welche mittels der Verarbeitung komplexer theoretischer Konzepte diachrone, sozial konstituierte Aspekte des Selbstverständnisses umfasst, und auf der somit die höchste Stufe eines »narrativen Selbst« (DeGrazia 2005; Henning 2009) angesiedelt werden kann. Eine solche Stufenkonzeption bietet die Möglichkeit einer Integration unserer widerstreitenden Intuitionen bezüglich *self discovery* und *self creation*. Die Vorstellung eines vorgängigen Selbst wäre somit der non-konzeptuellen sowie konzeptuellen Ebene zuzuordnen. Letztere wird bereits durch soziale Vorgaben („horizons of significance“; Taylor 1991: 39) beeinflusst. Der Eindruck einer kontinuierlichen Selbsterschaffung wird dagegen ausschließlich der propositionalen Ebene zugeordnet. Das »wahre Selbst« einer jeden Person enthält somit *sowohl* weitgehend invariable (Haidt 2006; Roth 2007) *als auch* reflexiv zugängliche und bewusst beeinflussbare Komponenten, die im Zuge der lebenslangen Persönlichkeitsentwicklung die einzigartige Individualität im Zusammenspiel mit der sozialen Umwelt konstituieren.

9 Schramme bedient sich einer etwas anderen Terminologie: Bezüglich der »discovery«-Vorstellung verwendet er den Ausdruck „Selbstverwirklichung“, was weniger den Aspekt der Introspektion betont, als vielmehr die Umsetzung eines vorgegebenen Selbst in der Welt; die »creation«-Vorstellung bezeichnet er mit dem Begriff der „Selbstformung“, was die Prozesshaftigkeit der Selbsterschaffung hervorhebt (Schramme 2011: 883).

10 Die Teilnehmerperspektive entspricht der intersubjektiven epistemischen und evaluativen Perspektive, die wir üblicherweise einnehmen, und ist zwischen der subjektiven Erste-Person-Perspektive und einer objektiven, distanzierten Beobachterperspektive angesiedelt; vgl. dazu Quante (2002: 24 f.).

Mögliche Interpretationen von Glück

Auch zum Verständnis des Glücksbegriffs lassen sich mehrere Annahmen treffen¹¹:

- i. *subjektives Glück*: Glück besteht entweder in positiven, hedonischen mentalen Zuständen (Lust, *pleasure*) und der Abwesenheit negativer Gefühle (Unlust, *pain*), oder (zusätzlich) in affektiver Zugewandtheit bzw. positiver Evaluation (*enjoyment, pro attitude*) eines mentalen Zustandes¹² bzw. eines intentionalen Objekts oder einer Proposition.¹³ Glück kann zudem in der Erfüllung subjektiver Wünsche bestehen (Wessels 2011) oder in deren Befriedigung, bzw. darin, dass die Person überzeugt ist, ihre Wünsche seien (oder würden in Zukunft) erfüllt bzw. befriedigt. Dabei macht es einen Unterschied, ob die glücksrelevanten Wünsche¹⁴ aktual und spontan sein sollen, aufgeklärt und informiert und/oder kontrafaktisch-ideal.
- ii. *objektives Glück*: Glück ist entweder unabhängig von subjektiven emotionalen Zuständen bzw. evaluativen Einstellungen einer Person. Es ist dann lediglich vom Vorliegen objektiver Voraussetzungen (z. B. dem Besitz objektiver Güter bzw. der Realisierung objektiver Werte wie etwa Lebensstandard, Gesundheit, Autonomie) abhängig. Eine Person kann in diesem Fall tatsächlich objektiv glücklich *sein*, ohne selbst diesen Eindruck zu haben (z. B. aufgrund einer Depression). Oder Glück ist tatsächlich partiell von der subjektiven Evaluation der Person abhängig, jedoch gibt es dafür, *was* die Person wertschätzen soll, um glücklich zu sein, objektive materiale (den Inhalt) oder formale Bedingungen (z. B. die Aufgeklärtheit und/oder die Authentizität des Wunsches bzw. der Wertschätzung).

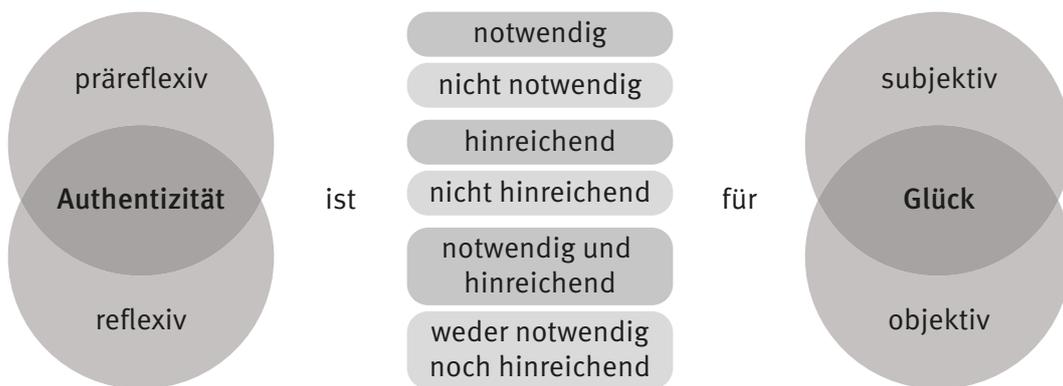
Es besteht nun die Möglichkeit, dass subjektives Glück (*happiness, well-being, life satisfaction*) und objektives Glück bzw. ein »gutes Leben« (*welfare, quality of life*)¹⁵ auseinanderfallen: Es mag sein, dass eine Person subjektiv glücklich *ist*, dennoch aber kein gutes Leben führt, da ihr objektive Glücksgüter fehlen oder die Genese ihrer Wünsche als defizitär gilt – z. B. in Fällen »adaptiver«, uninformativer oder heteronomer Präferenzen. Die Person ist dann überzeugt, sie sei glücklich, unterliegt aber diesbezüglich einer Illusion, weil ihre tatsächliche Situation von ihrer Überzeugung abweicht – z. B. bei falscher Einschätzung des Gewünschten, der eigenen Persönlichkeit oder sozialer Beziehungen. Subjektives Glück und ein (objektiv) gutes Leben können jedoch auch Hand in Hand gehen, wenn objektive Voraussetzungen vorliegen, die zudem von der Person in der richtigen Weise wertgeschätzt werden, und die Person sich im Idealfall auch noch glücklich fühlt.

- 11 Die Distinktion zwischen subjektiven und objektiven Glückstheorien folgt Sumner (1996). Diese Differenzierung dient jedoch zunächst methodischen Belangen und lässt durchaus Überschneidungen und Mischformen zu.
- 12 Vgl. Sumner (1996: 141): „[I]t is not the phenomenal properties of the sensation itself which determine just how much a particular pleasure will contribute to our happiness, but rather the meaning or significance which we attach to it.“
- 13 Bezüglich dieser Evaluation führt Sumner eine Authentizitätsbedingung ein: „[I]t requires that a subject’s endorsement of the conditions of her life, or her experience of them as satisfying or fulfilling, be authentic. The conditions for authenticity, in turn, are twofold: information and autonomy“ (ebd.: 139).
- 14 Eine Auflistung verschiedener möglicher Typen solcher Wünsche bietet Wessels (2011: 101 ff.).
- 15 Die Klassifikation dieser Begriffe wird in der Literatur alles andere als einheitlich gehandhabt. Insofern ist auch die im Text genannte Einteilung nur als (weiterer) Vorschlag anzusehen.

Die Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Glück kann zudem auf mehreren Ebenen vorgenommen werden (Schramme 2008)¹⁶, die folgende Kriterien betreffen: *Deskriptive Angemessenheit*: Welche Glückstheorie beschreibt am besten die Bedingungen für Glück und gutes Leben? *Epistemische Angemessenheit*: Wer kann am besten (bzw. überhaupt) erkennen, ob das Leben einer Person ein gutes resp. glückliches ist? Die betreffende Person selbst oder andere (nahestehende) Personen? *Evaluative bzw. normative Angemessenheit*: Wem kommt die Deutungshoheit darüber zu, ob eine Person glücklich ist bzw. ein gutes Leben führt? Der betreffenden Person selbst? Anderen (nahestehenden) Personen? Experten? Was (wenn überhaupt) können Dritte einer Person bezüglich ihres Glücks bzw. guten Lebens raten? Welchen Grad an (weichem oder hartem bzw. schwachem oder starkem) Paternalismus (Kühler 2013) möchten wir diesbezüglich ggf. zulassen?

Noch einmal: Mögliche Kombinationen von Authentizität und Glück

Glück – und authentisches Glück obendrein – scheint also eine ziemlich komplizierte Angelegenheit zu sein. Auf jeden Fall ist keineswegs von vornherein ausgemacht, dass (irgend eine Art von) Authentizität automatisch zu einem glücklichen oder guten Leben führen müsste: „[A]uthentic people are not necessarily the happiest people“ (Guignon 2004: 148). Zur Veranschaulichung der Komplexität der Thematik lässt sich eine grafische Übersicht heranziehen. Es ergeben sich zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten:



Diskussion der möglichen Kombinationen:

Um die Plausibilität der möglichen Kombinationen von Authentizität und Glück einschätzen zu können, sehen wir uns die einzelnen Möglichkeiten näher an. Beginnen wir mit der Verbindung von präreflexiver Authentizität und subjektivem bzw. objektivem Glück:

16 Die Einteilung im Text weicht leicht von Schrammes Vorschlag ab: Er unterscheidet eine ontologische, eine evaluative und eine epistemische Ebene. Abweichend von der Parfit'schen Klassifikation eines Dreierschemas von Glückstheorien teilt er solche außerdem in Erlebnistheorien, Daseinstheorien, Wunschtheorien und Gattungs- oder Wesenstheorien ein (Schramme 2008: 1501).

Präreflexive Authentizität: Sei Du selbst!

Präreflexive Authentizität zeichnet sich dadurch aus, dass die betreffende Person sich der Authentizität ihrer Persönlichkeitsmerkmale bzw. ihrer für dritte Personen in der Teilnehmerperspektive zugänglichen diesbezüglichen Verhaltensweisen nicht bewusst ist. Gerade diese »Spontaneität« gilt ja als Kennzeichen vorreflexiver Authentizität. Dementsprechend kann Letztere wohl als deskriptives oder auch epistemisches Kriterium für Glück oder Wohlergehen bzw. ein gutes Leben behandelt werden, allerdings führt zumindest eine *präskriptive* Verwendung desselben auf der evaluativ/normativen Ebene zu merkwürdigen Konsequenzen, ähnlich dem von Watzlawick herausgestellten »Sei spontan!-Paradox«:

Auf Befehl etwas spontan zu tun ist ebenso unmöglich, wie etwas vorsätzlich zu vergessen oder absichtlich tiefer zu schlafen. Entweder man handelt spontan, also aus freiem Ermessen; oder man befolgt eine Anweisung und handelt daher nicht spontan. Vom rein logischen Standpunkt kann man nicht das eine wie das andere gleichzeitig tun (Watzlawick 2005: 91 f.).

Analog dazu kann die bewusste Intention, möglichst »authentisch« im präreflexiven Sinne zu wirken, durchaus kontraproduktive Ergebnisse zeitigen – wie jeder nachvollziehen kann, der schon einmal krampfhaft versucht hat, besonders »natürlich« auf einer gestellten Porträt-Aufnahme zu wirken. Man kann also einer Person schlecht raten, zu ihrem eigenen Wohl in diesem Sinne authentisch zu sein, wiewohl wir mit derartigen Aufforderungen in verschiedenen Kontexten durchaus vertraut sind (»Sei einfach Du selbst!«).¹⁷ Dessen ungeachtet könnte präreflexive Authentizität als notwendiges oder hinreichendes deskriptives oder auch epistemisches Kriterium für subjektives oder objektives Glück gelten. Betrachten wir diesbezüglich einige – mehr oder weniger erfolgsversprechende – Fallbeispiele:

Herr Lohse, die Hauptfigur in LORIOTS Film *Pappa ante portas*, ist überaus authentisch in der uns momentan vorliegenden Lesart. Er ist in jedem Moment ganz »er selbst«, pflegt ein wenig verschrobene (in seinen Worten) »liebenswerte Besonderheiten«, neigt zu spontanen Aktionen, die aus seiner Perspektive und gemessen an seiner Persönlichkeitsstruktur durchaus sinnvoll und kohärent erscheinen, alle anderen jedoch in den Wahnsinn treiben. Mit diesem Wesen eckt er, zunächst ohne den Grund dafür zu verstehen, in seinem beruflichen und privaten Umfeld zunehmend an. Seine unbestreitbare Authentizität gereicht meist weder ihm selbst noch seiner Familie zu sonderlichem Wohlergehen (trotz der glücklichen Wendung zum Schluss!) und kann somit in diesem Fall weder als notwendiges noch hinreichendes Kriterium für (s)ein gutes Leben angesehen werden. Das Ideal der präreflexiven Authentizität wird durch diese Überzeichnung eher *ad absurdum* geführt.

Ein besonders gutes Beispiel (man könnte gar vermuten, ein »Stresstest«) für präreflexive Authentizität ist dagegen „the purest form of intrinsic motivation: flow“ (Ceja/Navarro 2009: 667). Flow entspricht

17 Möglicherweise gilt dies nur für konkrete, situativ bezogene Handlungsanweisungen (»Denken Sie nicht an einen rosa Elefanten!«). Eine Person jedoch darauf hinzuweisen, dass präreflexive Authentizität im Allgemeinen dem Glück bzw. einem guten Leben zuträglich ist, und es daher für sie prudenziell sinnvoll ist, sich eine derartige Haltung anzueignen (sich z. B. von den Strukturen im Arbeitsumfeld »nicht verbiegen zu lassen«), scheint nicht unter das Paradox zu fallen.

a state of concentration, low self-awareness and enjoyment that typically occurs during activities that are challenging but matched in difficulty to the person's skill level. [...] Actions feel effortless and automatic although there is a subjective sense of high control and concentration, or even absorption in the task. Goals are clear and there is unambiguous feedback on performance. Self-reflective thoughts and fear of evaluation by others are low. Time perception may be altered. Finally, flow is highly enjoyable, i. e. performance is accompanied by positive affect (Ullén et al. 2012: 167).

Der Flow-Zustand kann deshalb als besonders authentisch angesehen werden, da die Tätigkeit, in deren Ausübung die Flow-Erfahrung stattfindet, derart sein muss, dass die persönlichen Stärken und Fähigkeiten der betreffenden Person im richtigen Maß herausgefordert und ihre Präferenzen angesprochen werden. Die betreffende Tätigkeit wird von der Person als intrinsisch wertvoll angesehen. Als präreflexiv (vielleicht besser: areflexiv) authentisch kann Flow deshalb gelten, weil die Person in der entsprechenden Handlung vollkommen »aufgehen« kann, also gerade keine bewusste (höherstufige) Evaluation ihres gegenwärtigen Zustandes vornimmt: „The evidence indicates that the ideal experience is one in which the person is engaged in an activity voluntarily and is not focusing attention on the self“ (Csikszentmihalyi/Figurski 1982: 25). Diese Voraussetzungen werden am besten durch solche Tätigkeiten erfüllt, die effektives implizites Können, also durch häufige Übung internalisierte und weitgehend automatisierte Fähigkeiten der Person erfordern (Dietrich 2004).¹⁸ „[E]xpertise is likely to facilitate sustained attention, reduce distractibility, and promote many, if not all elements of flow“ (de Manzano et al. 2010: 302). Sobald diese »Versunkenheit« durch störende äußere Einflüsse oder das Bewusstwerden von Gedanken – etwa über die Güte der eigenen Performance – aufgehoben wird, geht auch das begleitende Flow-Gefühl verloren: „[A]ny amount of transfer of the skill from implicit to explicit control gravely affects its quality“ (Dietrich 2004: 757).

Eigentlich ist Flow also ein paradoxer Zustand: Gerade durch die vollkommene, anstrengungslose Konzentration auf eine Tätigkeit und die daraus resultierende Selbstvergessenheit fühlt man *sich* bestens im Einklang mit seinem Leben. Dies könnte eventuell durch eine generellere Korrelation von Selbstbewusstsein und negativer Erfahrung erklärt werden, die sich daraus ergibt, dass Nachdenken über sich selbst (unweigerlich?) zu Selbstevaluation führt, und im Normalfall – zumindest im Fall der Evaluation unserer Eigenschaften, die uns *wirklich wichtig* sind – der Vergleich unseres aktuellen Zustandes mit unserem idealen Selbstbild keine perfekte Übereinstimmung aufweist (Csikszentmihalyi/Figurski 1982; vgl. dagegen allerdings Schlegel et al. 2011, die davon ausgehen, dass die Beschäftigung mit dem eigenen »wahren

18 Christof Koch (2005) erklärt sehr anschaulich, welch hoher Prozentsatz unserer alltäglichen Aktivitäten ohne Erfordernis von bewusster Aufmerksamkeit vonstattengeht, und warum Übung den sprichwörtlichen Meister macht: Alles, was wir sozusagen »im Schlaf« beherrschen, wird vom – von Koch in Anlehnung an die Gedankenexperimente in der Philosophie des Geistes so bezeichneten – »Zombie-System« gesteuert. Der Zombie in uns ist unser Autopilot und übernimmt als solcher sämtliche Aufgaben, die wir hinreichend internalisiert haben; er putzt die Zähne, bindet die Schnürsenkel, fährt Auto oder Fahrrad, weicht entgegenkommenden Passanten aus, liest, musiziert, tanzt, retourniert den Aufschlag des gegnerischen Tennisspielers, kocht Pasta, diskutiert leidenschaftlich über philosophische Probleme etc. Er ist in diesem Sinne tatsächlich ein *eu-daimon* (dummerweise funktioniert das Prinzip allerdings genauso konstant mit unseren schlechten Gewohnheiten, Süchten etc.). Bewusstsein dagegen ist laut Koch lediglich für neue, unbekannte Herausforderungen vonnöten, die einer kritischen Abwägung bedürfen. Entsprechend langsam und mühselig kommen wir zunächst mit solchen zurecht. Der Zombie dagegen reagiert äußerst stabil, verlässlich und in Sekundenbruchteilen.

Selbst« zur Wahrnehmung von Sinn im Leben führt). Eine hohe Flow-Frequenz wird dagegen als unbedingt glücksförderlich angesehen: „The more flow we experience in daily life, the more likely we are to feel happy overall“ (Csikszentmihalyi 1997: 11). Dazu ein Beispiel:

Stellen wir uns einen begeisterten Musiker (Quante 2002: 192) vor, der in seiner Tätigkeit voll und ganz aufgehen kann. Er vergisst alles um sich herum, sobald er musiziert – wir können sogar davon sprechen, dass er absolut selbstvergessen ist. Er wird vollständig vom Flow des Musizierens (de Manzano et al. 2010) absorbiert. Diese Fähigkeit trägt notwendig zu seinem subjektiven Glück bei. Hätte er sie nicht, würden ihm positive Gefühle sowie ein großer Teil seiner Persönlichkeit fehlen, und er könnte sich nicht wirklich glücklich schätzen. Nicht nur sein subjektives Glück hängt notwendig von seiner Hingabe an die Musik ab. Geht man davon aus, dass es eine (formal) objektive Bedingung menschlichen Glücks ist, sich in manchen Situationen einfach rundherum wohlfühlen und »loslassen« zu können, das »Glück des Augenblicks« nicht durch Grübeleien und ständiges Hinterfragen zu stören, mit sich »im Reinen« und intuitiv gewiss zu sein, dass man das Richtige tut, so ist davon auszugehen, dass diese Fähigkeit ebenso notwendig zur Realisierung seines objektiven Glücks im Sinne eines guten Lebens beiträgt: „[A]ppropriate reflection does not mean reflecting all the time; the wise person has a reflective conception of a good life for her, but she also knows when it is best to experience life without reflecting“ (Tiberius 2008: 8)¹⁹.

Als hinreichend für Glück bzw. ein gutes Leben kann das Kriterium der präreflexiven Authentizität allerdings nicht gelten, da dem Glück oder der Realisierung eines guten Lebens externe Umstände im Weg stehen können, die sich besser (oder auch ausschließlich) durch bewusste Auseinandersetzung und Reflexion bewältigen lassen. Somit sind wir bereits beim Kriterium der reflexiven Authentizität angekommen.

Reflexive Authentizität: Bedenke, wer Du sein willst!

Philosophische Konzepte von Authentizität sind üblicherweise mit der Bedingung der Fähigkeit zur rationalen Reflexion verbunden (Quante 2002: 192 f.). „[W]hatever else the self must have, if it is to ground assertions of authenticity, it must have a stable, orderly, belief system and preference structure, and it must have the psychological mechanisms necessary to allow it to reflect upon and revise those beliefs and desires“ (Noggle 2005: 99). Warum wird dieser Bedingung so großes Gewicht beigelegt? Offenbar soll durch den – mindestens *prinzipiell* möglichen (Quante 2002: 195) – Einsatz der Fähigkeit zur rationalen Reflexion vermieden werden, dass eine Person sich über ihre tatsächlichen Überzeugungen, Wünsche, Präferenzen, Persönlichkeitsmerkmale, Lebensumstände etc. *täuscht*. Echtes (subjektives und/oder objektives) Glück kann einer verbreiteten Ansicht nach nicht auf – aktuellen oder sich mangels reflexiver Verge-
wisserung auch erst im Nachhinein als solche herausstellenden – illusorischen Vorstellungen

19 Valerie Tiberius vertritt explizit eine subjektive Glückstheorie auf der Grundlage authentischer Werte und möchte objektive Bedingungen vollständig ausklammern. Daher ist es wahrscheinlich nicht in ihrem Sinne, die von ihr hervorgehobene Fähigkeit zur nicht weiter hinterfragten Eingebundenheit in ein tätiges Leben als formal objektive Bedingung menschlichen Wohlergehens zu klassifizieren. Allerdings scheint ihr Ansatz den gleichen Schwierigkeiten zu begegnen wie die »Authentic Happiness«-Theorie Wayne Sumners, der sich ebenfalls entweder formal objektive Annahmen unterstellen lassen oder in den sauren Apfel beißen und den Vorwurf des »extremen Subjektivismus« auf seine Theorie nehmen muss; zur Kritik an Sumners Theorie vgl. Bognar 2010 und den folgenden Abschnitt.

beruhen.²⁰ Rationale Reflexion dient also instrumentell der Vermeidung von (Ent-)Täuschung. Durch den Reflexionsprozess soll gewährleistet werden, dass eine Person sich (synchron) positiv mit solchen Eigenschaften etc. identifiziert, die ihr »wahres Selbst« ausmachen, bzw. dass sie (diachron) die Umstände, Einflüsse und den Prozess ihrer Persönlichkeitsentwicklung auf der Grundlage ihrer eigenen Werte billigt. Welche subjektiven bzw. objektiven Voraussetzungen darüber hinaus erforderlich sind, um einen adäquaten Reflexionsprozess mit angemessenem Ergebnis zu gewährleisten, und welcher epistemischen und evaluativen Perspektive diesbezüglich Vorrang zukommen soll, ist umstritten.

Wayne Sumner (1996: 139) als Vertreter einer subjektiven Glückstheorie nennt als Bedingungen für (reflexive) Authentizität *Informiertheit* und *Autonomie*.²¹ „Authenticity, on the one hand, requires that a person’s happiness is based on informed evaluation – informed by the person’s own standards. In addition, authenticity requires that the evaluation is *autonomous*“ (Bognar 2010: 275). Das Informiertheitskriterium ist dabei folgendermaßen zu verstehen: *Welche* und *wie viel* Information für die Evaluation ihres guten Lebens relevant ist, liegt allein im Ermessen der Person. Keinesfalls möchte Sumner eine ideale Aufgeklärtheit voraussetzen (Sumner 1996: 160). Als Beispiel führt er den Fall einer von ihrem Partner betrogenen Frau an. Kann man davon ausgehen, dass sie, sofern sie von dem Betrug nichts weiß und von der Treue ihres Partners ausgeht, glücklich ist? Sumner meint, ja. Kann man davon ausgehen, dass ihr Leben gut verläuft? Dies hängt nach Sumners Ansicht davon ab, welchen Stellenwert die Frau der zusätzlichen Information verleiht. Erfährt sie von dem Betrug und ist am Boden zerstört, wird sie wohl die Einschätzung ausbilden, dass sie zwar während der Zeit ihrer Unwissenheit glücklich war, ihr Leben aber nicht gut verlief. Empfindet sie jedoch kein allzu großes Bedauern, sobald sie der tatsächlichen Umstände gewahr wird, so hat die Information nur geringen Einfluss auf ihr Wohlergehen. „The relevance of information of a person’s well-being is a personal matter to be decided by personal priorities; there is no authoritative public standard“ (ebd.: 161).

Gleiches gilt für das Kriterium der Autonomie: Darüber, welcher Grad an Selbstbestimmung für eine authentische Evaluation erforderlich ist, entscheidet die betreffende Person selbst (ebd.: 171). „The role and importance of information and autonomy for a person’s well-being, however, are left to that person’s jurisprudence“ (Bognar 2010: 277).

Damit hat die epistemische sowie evaluative Perspektive des Subjekts in Sumners Theorie absoluten Vorrang: Er spricht diesbezüglich von „individual sovereignty“ (Sumner 1996: 160) und stellt fest, individuelle Personen seien „the ultimate authorities concerning their own welfare“ (ebd.: 171). Die Einschätzung des eigenen Glücks kann nur dann von Dritten angezweifelt werden, wenn die Evaluation entweder auf faktisch falschen Informationen beruht oder nicht autonom erfolgt *und diese Umstände zusätzlich von der betreffenden Person eingesehen*

20 Sumner (1996: 157) referiert diese Ansicht, lehnt sie jedoch ab: „[A] person’s positive evaluation of her life will count as (real or true) happiness only if it is based on beliefs about the world which are true (or at least justified). Given the implausibility of any such condition [...], the number of philosophers who have defended it is rather surprising“; vgl. dazu auch Steinfath (2013: 30).

21 Üblicherweise scheint es sich umgekehrt so zu verhalten, dass Informiertheit und Authentizität als Bedingungen für Autonomie gelten; vgl. z. B. Betzler (2009: 51): „Authenticity is [...] thought to be a necessary condition of self-governance or autonomy.“ Dieser Umstand belegt, wie eng (zumindest in »unserem Kulturkreis«) Vorstellungen von Authentizität, Autonomie und einem guten Leben verbunden sind; vgl. Schramme (2011).

und als schädlich für ihr Glück beurteilt werden: „The best way to capture the condition they [subjective self-assessments; B. B.] must satisfy is to say that they are *defeasible*—that is, they are authoritative unless we have some reason to think that they do not reflect the individual’s own deepest priorities“ (Sumner 1996: 161). Diese »Anfechtbarkeit« gilt jedoch wiederum nur in Relation zu den *eigenen Standards* der Person. Darüber hinaus lehnt Sumner im Rahmen seiner Theorie jegliche objektiven, externalistischen Kriterien für die Beurteilung der subjektiven Evaluation des eigenen Lebensglücks ab (Bognar 2010: 278).

Daher distanziert er sich explizit von einer Wahrheits- bzw. Realitätsbedingung wie sie – häufig mit Verweis auf das Gedankenexperiment der Erlebnismaschine von Robert Nozick (1974: 42–45) – hauptsächlich von Vertretern objektiver Glückstheorien gefordert wird. Eine solche objektive Wahrheitsbedingung sieht er als anmaßend und dogmatisch an (Sumner 1996: 158 f.). Ebenso lehnt er eine Rechtfertigungsbedingung („reasonable belief given the information available“; ebd.: 160) ab, die er für „nicht viel weniger arrogant als die stärkere Wahrheitsanforderung“ hält (ebd.: 159; eigene Übersetzung). Selbiges gilt für die Annahme objektiver Werte (ebd.: 163 ff.).

Greg Bognar (2010: 280) geht in seiner Kritik an Sumners Ansatz davon aus, dass die Ablehnung dieser Bedingungen nicht als deskriptives Adäquatheitskriterium, sondern vielmehr als *normativer Anspruch* anzusehen ist, mit dem der Gefahr eines unangemessenen Paternalismus vorgebeugt werden soll. Diese Diagnose belegt er anhand Sumners folgender Einschätzung: „[R]eality/value and justification requirements are unacceptably patronizing and puritanical in their implications concerning the quality of people’s lives“ (Sumner 1996: 166). Diese Interpretation ist nachvollziehbar. Durch die Auszeichnung der subjektiven Perspektive gewährleistet Sumner, dass die Kriterien für Glück und ein gutes Leben nicht von der Person unabhängig bzw. in keinerlei Relation zu ihr bestehen können, wie es in manchen Ausprägungen objektiver Theorien der Fall ist. „If something promotes the well-being of a person, then that thing must be good *for* that person; [...] No theory of welfare is acceptable unless it is compatible with this feature of well-being, since what distinguishes welfare from other values is its *subject-relativity*“ (Bognar 2010: 281). Außerdem besteht, da die *aktuelle* Perspektive der Person in Sumners Ansatz als autoritativ gilt (Bognar 2010: 282), kein Problem hinsichtlich ideal-kontrafaktischer Anforderungen an Informiertheit und/oder Autonomie bzw. Rationalität:

For many objectivists, the relevant perspective is associated with the point of view the person *would* have if she truly appreciated the properties of valuable goods and ideals. For those who accept an informed desire theory, the relevant perspective is constituted not by the concerns and attitudes the person has, but by the concerns and attitudes she *would* have were she adequately informed and reasoned appropriately (Bognar 2010: 282).

Ideal-kontrafaktische Anforderungen sind aber allein deshalb nicht sehr hilfreich, weil sie als solche *realiter* niemals eingeholt werden können (Quante 2002: 194). Außerdem werfen sie epistemische Probleme auf: Woher soll eine Person, die sich unweigerlich immer in einer aktuellen, konkreten und kontextrelativen Situation befindet, wissen, was sie *unter idealen Umständen* wünschen sollte bzw. würde, wäre sie vollständig informiert und rational? Dies könnte nur funktionieren, wenn man eine Art Wertrealismus und zusätzlich auf Seiten der Person ein besonderes Erkenntnisvermögen (Intuitionismus) annimmt. Die objektiven Werte würden dann die Person auf irgend eine Art und Weise affizieren. Legt man keine derartige Prämisse zugrunde, ist schwer einsehbar, wie eine Person allein durch rationale Reflexion erkennen könnte, was tatsächlich *im idealen Sinne* objektiv gut für sie ist bzw. wäre. Und selbst wenn sie

es wüsste, inwiefern wäre dies in einer faktisch nicht-idealen Situation von Vorteil? „Given that we are not, nor ever will be, ideally or perfectly rational, it is not obviously helpful to be told that we should choose whatever we would choose if we were“ (Tiberius 2008: 7).²²

Allerdings handelt man sich mit einem »extrem subjektivistischen« (Bognar 2010: 273) Ansatz wie dem Sumners die Schwierigkeit ein (sofern man dies als Schwierigkeit ansieht), dass die subjektive Evaluation kaum mehr aus der Teilnehmerperspektive nachvollzogen oder gar kritisiert werden kann. Das authentische Glück bzw. gute Leben einer Person besteht dann einfach darin, was diese anhand ihrer persönlichen Maßstäbe für Reflexion, Aufgeklärtheit und Autonomie darunter versteht. Punkt. Selbst im Falle einer (vermeintlich) offensichtlichen Fehleinschätzung der Person bezüglich ihrer authentischen Lebensführung gibt es aus der Teilnehmerperspektive auf der epistemischen Ebene keine Sicherheit über diese Beurteilung, sowie auf der evaluativen bzw. normativen Ebene für Dritte keine Handhabe, die Person von ihrem Irrtum zu überzeugen, geschweige denn, sie davor zu bewahren. Umgekehrt kann die Person keinen Rat suchen, wenn sie sich bezüglich der Authentizität eines Wunsches oder einer Entscheidung nicht sicher ist, da es keine externen Kriterien zur Beurteilung geben kann. Sumner ist vielmehr der Ansicht, dass im Falle einer inauthentischen Einschätzung der Person offen bleibt, wie das Glück der Person tatsächlich zu bewerten ist (Bognar 2010: 280). Dies erscheint in vielen Fällen kontraintuitiv: „Even though we realize that others may often be unreliable judges of a person’s well-being, we do not think that there are no external standards for its assessment“ (ebd.: 283). Darüber hinaus erscheint laut Bognar ein übersteigerter Individualismus zur Lösung notorischer Probleme bezüglich der authentischen Evaluation der eigenen Lebensumstände kontraproduktiv: „Sumner cannot appeal to the distorting effects of depression or adaptation on a person’s evaluation, since then he would appeal to some non-subjective standard“ (ebd.: 277).

Im Falle einer depressiven Person erscheint es uns intuitiv angemessen, auf einer deskriptiven und epistemischen Ebene zwischen ihrem subjektiv empfundenen Unglück und ihren objektiven Lebensumständen zu unterscheiden. Andererseits erscheint es ebenso plausibel, in diesem Fall mit Sumner der subjektiven Evaluation der Person den Vorrang zu geben. Immerhin ist es nicht unsinnig, zu sagen, es gehe der Person objektiv betrachtet schlecht(er), *weil* sie unglücklich ist bzw. die guten Seiten ihres Lebens (temporär) nicht als solche anerkennen kann. Wir können versuchen, die Person darauf hinzuweisen, dass ihre Einschätzung der Lage einseitig und unvollständig ist, da sie vielleicht objektiv positive Gegebenheiten übersieht, etwa die Unterstützung durch ihre Familie und Freunde, ihren Erfolg im Beruf etc. Wir können ebenso versuchen, auf die Person einzuwirken, sich ggf. einer Therapie zu unterziehen. Wenig hilfreich wäre es allerdings, den Grund für das subjektive und/oder objektive Unglück der depressiven Person einem Mangel an rationaler Reflexion, Informiertheit oder Autonomie ihrerseits zuzuschreiben. Die Person damit zu konfrontieren, dass sie vom objektiven Standpunkt aus gesehen einen Fehler macht, oder gar die Irrationalität ihrer Einschätzung aufzuweisen, wird ihre Situation im Zweifelsfall eher verschlechtern, da sie dadurch wahrscheinlich zusätzlich zu ihrem Problem noch von Schuldgefühlen geplagt würde, ausschließlich selbst für ihre Misere verantwortlich zu sein. Der zweifelhafte gute Rat, doch erst noch einmal vernünftig

22 Zugegeben, sich kontrafaktische Situationen vor Augen zu führen kann zur Entscheidungsfindung bzw. zur Modifikation von Handlungsdispositionen hilfreich sein (so sie nicht ideal und unerreichbar sind). Immerhin versuchen wir auf diese Weise, Kindern moralisches Verhalten beizubringen: »Würde es Dir gefallen, so behandelt zu werden?«

nachzudenken, dann werde man schon einsehen, dass objektiv gar kein Grund zur Traurigkeit bestünde, geht in diesem Falle fehl, da der Imperativ »Sei glücklich!« ebenfalls einem »Sei spontan!-Paradox« und damit keiner umsetzbaren Handlungsanweisung entspricht.

Einsichtiger wird das Problem einer rein subjektiven Theorie authentischen Glücks im Falle sogenannter »adaptiver Präferenzen«. Solche sind gemeinhin negativ konnotiert und werden mit derartigen Einstellungen, Überzeugungen, Wünschen, Selbstbildern etc. identifiziert, die aus unreflektiert übernommenen, für eine Person (objektiv) schädlichen sozialen Vorgaben, z. B. Rollen- oder Verhaltensmustern resultieren. Gängige paradigmatische Beispiele dafür sind etwa die »unterdrückte Hausfrau« oder Mitglieder illiterater Dorfgemeinschaften in armen Ländern, deren – aus unserer Perspektive – offenkundiger Mangel an Autonomie (Sumner 1996: 166) ihnen das Leben erschwert, was von den Betroffenen jedoch nicht in der Weise wahrgenommen wird. Sie geben sich mit dem »kleinen Glück«, welches ihnen beschieden ist, zufrieden, oder passen sich sogar an verheerende Umstände an. Sumner spricht in diesem Zusammenhang von »Sen's Problem« (Sumner 1996: 161 ff.) und zitiert dessen ursprüngliches Beispiel:

A person who has had a life of misfortune, with very little opportunities, and rather little hope, may be more easily reconciled to deprivations than others reared in more fortunate and affluent circumstances. The metric of happiness may, therefore, distort the extent of deprivation, in a specific and biased way. The hopeless beggar, the precarious landless labourer, the dominated housewife, the hardened unemployed or the over-exhausted coolie may all take pleasures in small mercies, and manage to suppress intense suffering for the necessity of continuing survival, but it would be ethically deeply mistaken to attach a correspondingly small value to the loss of their well-being because of this survival strategy (Sen 1987: 45 f., zit. nach Sumner 1996: 162).

Kritiker adaptiver Präferenzen nehmen an, dass solcherart unbewusst internalisierte Eigenschaften nicht dem authentischen Selbst der betroffenen Personen entsprechen (können) und daher im Lichte angemessener Information bzw. Reflexion aufgegeben würden. Das Problem für eine rein subjektive Theorie reflexiver Authentizität liegt auf der Hand: Eine synchrone Identifikation mit derartigen adaptiven Präferenzen sagt nichts über deren tatsächliche (In-)Authentizität aus, da die betroffenen Personen es ja »nicht besser wissen«, bzw. ihre persönlichen Werte, nach deren Maßgabe sie ihre Präferenzen beurteilen, ebenfalls im schädlichen Sinne adaptiv sind. Eine diachrone Identifikation, die zusätzlich erfordert, dass die Genese der Präferenzen sowie der zu ihrer Beurteilung ausgebildeten Werte einer reflexiven Vergewisserung unterliegen muss, führt aber ebenfalls in ein Regress- bzw. *ab initio*-Problem. Die Anforderung, dass sämtliche Kriterien für eine authentische Identifikation wiederum authentisch sein müssen, ist bereits rein theoretisch (und praktisch erst recht) unmöglich umzusetzen (Noggle 2005).

Ein weiteres, praktisches Problem besteht darin, dass die betroffenen Personen nach erfolgter Aufklärung evtl. Angst vor einer Änderung ihrer Lebensumstände haben, da sie befürchten müssen, ihrem aktuellen sozialen Umfeld entfremdet und entrissen oder gar daraus verstoßen zu werden, was wiederum nicht unter allen Umständen zu ihrem guten Leben beitragen würde. Konträr zu einer Aufklärung um jeden Preis findet sich darüber hinaus auch die Ansicht, es sei klug, nicht mehr zu erwarten, als die jeweiligen Umstände nun einmal zulassen, um sich Enttäuschungen zu ersparen (diese Einstellung kann natürlich wiederum einer adaptiven Präferenz entsprechen und wirkt je nach betrachtetem Beispiel mehr oder weniger zynisch).

Das Hauptproblem mit der Vorstellung adaptiver Präferenzen aber beruht auf der Tatsache, dass *alle* unsere Präferenzen, Einstellungen, Überzeugungen, Wünsche, Selbstbilder etc. ur-

sprünglich aus externen sozialen Einflüssen hervorgegangen sind (bzw. kontinuierlich dadurch konstituiert werden)²³. Man benötigt also ein Kriterium, um die *maladaptiven* Einstellungen von den unschädlichen oder zuträglichen zu unterscheiden. Dieser Maßstab kann jedoch wiederum aufgrund der aufgezeigten Abhängigkeit kein interner sein, sondern bedarf der Objektivität. Daher ist es im Rahmen von Sumners Theorie keineswegs konsistent, zu behaupten „the obvious remedy [for Sen’s problem; B.B.] is to correct for the conditions under which their expectations about themselves came to be formed“ (Sumner 1996: 166). Die Forderung nach autonomieförderlichen Bedingungen zur Ausprägung einer authentischen Persönlichkeit entspricht nämlich einer (mindestens formal) objektiven Voraussetzung eines guten Lebens.

Sind objektive Glückstheorien also am Ende doch besser argumentativ gerüstet, um die Kriterien der deskriptiven, epistemischen und evaluativen Angemessenheit zu erfüllen? Nun scheinen zumindest die Wert- und die Realitätsbedingung objektiver Theorien ebenfalls keine rein deskriptiven und erst recht keine epistemischen Kriterien für Glück bzw. ein gutes Leben zu sein. Um ein weiteres Filmbeispiel anzubringen: Im Film *The Matrix* entschließt sich Cypher – ursprünglich einer der »Freiheitskämpfer« – dazu, in vollem Bewusstsein über deren illusionären Charakter in die Matrix zurückzukehren und jede Erinnerung an sein Leben außerhalb derselben auslöschen zu lassen (er entscheidet sich also für einen lebenslangen Anschluss an die »Erlebnismaschine« – ein Entschluss, der von Nozick und dessen zahlreichen Anhängern als undenkbar angesehen wird). Welchen Vorwurf könnte man ihm diesbezüglich machen?²⁴ Was ist falsch daran, glücklich in einer illusionären Welt zu leben (»ignorance is bliss«)? Als Begründung dafür, dass seine Entscheidung falsch ist, einfach erneut die Realitätsbedingung anzuführen erscheint zirkulär, zumal (zumindest im Film) epistemisch offen bleibt, ob die Welt »außerhalb« der Matrix nicht einfach eine weitere Illusion darstellt. Der Grund für das Unbehagen, das viele bei der Konfrontation mit der Erlebnismaschine empfinden, bleibt auch in der Literatur häufig nebulös. Soweit dahinter nicht einfach »calvinistische« Überzeugungen oder der altbekannte anti-hedonistische Vorwurf einer »Schweinephilosophie« stehen, lässt sich am ehesten denken, dass der Stein des Anstoßes in einer Art (freiwilligem) Kontrollverlust besteht. Diese Interpretation ist jedoch im Kern ebenfalls normativ: Autonomie ist – für uns – ein hoher Wert. Damit bestätigt sich aber nur ein weiteres Mal die verbreitete Intuition einer engen Korrelation von reflexiver Authentizität, Autonomie und einem guten Leben.

Die obige Szene illustriert ein interessantes generelles Problem: Ist es möglich, sich authentisch und autonom für eine (ggf. irreversible) Aufgabe der eigenen Autonomie zu entscheiden? Als Beispiel für eine solche Konstellation wird in Diskussionen häufig etwa der Eintritt in ein Kloster oder eine Sekte angeführt, oder die Situation einer erfolgreichen, westlich erzogenen Geschäftsfrau, die sich aus freien Stücken entschließt, bspw. eine orthodoxe Muslima zu werden. Die Beantwortung dieser Frage stürzt uns in ein Dilemma: Fällt sie positiv aus, bereitet sie uns sprichwörtlich Bauchschmerzen, da das Ergebnis der Entscheidung intuitiv nicht mit unseren Vorstellungen eines guten (authentischen, autonomen) Lebens übereinstimmt. Fällt sie negativ aus, haftet ihr wiederum der Verdacht eines ungerechtfertigten Paternalismus an: „How are we to determine which aims or activities or forms of life *really are* valuable? Can we

23 Dies gilt selbstverständlich nur für die oben erläuterte propositionale und teilweise auch für die konzeptuelle Ebene der Persönlichkeit. Die non-konzeptuelle Ebene ist höchstens epigenetisch durch äußere Einflüsse betroffen.

24 Im Film wird klar, welcher oberflächliche Vorwurf erhoben wird: Cypher ist eine unsympathische Figur, die zudem als feiger Verräter dargestellt wird. Das Problem der Erlebnismaschine reicht jedoch wesentlich tiefer.

rank them in terms of value? And who are 'we'? The enlightened élite? Mill's 'competent judges'? Philosopher kings?" (Sumner 1996: 164).

Diese Fragen lassen sich im vorliegenden Rahmen nicht beantworten. Jedenfalls kann resümiert werden, dass eine strenge Abgrenzung zwischen subjektiven und objektiven Kriterien einer auf reflexiver Authentizität beruhenden Theorie des Glücks bzw. guten Lebens offenbar nicht aufrecht zu erhalten ist, da beide Seiten Vor- und Nachteile aufweisen. Wenn z. B. Sumner (eigentlich) keine objektiven Anforderungen zulassen möchte, da für ihn die Paternalismus-Gefahr schwerer wiegt als das Problem, dass sein Ansatz in eine solipsistische Konzeption authentischer Persönlichkeit führt, lässt sich diese Schwierigkeit *vielleicht*²⁵ vermeiden, indem objektive Bedingungen als rein formal, ohne inhaltlich substantiellen Anspruch konzipiert werden. In diese Richtung geht auch Bognar:

„Truth and justifiability requirements do just that: they do not specify which goods, activities, or experiences a person has to take into account in order to evaluate her life conditions – or, for that matter, which goods, activities, or experiences anyone else has to take into account in evaluating the person's welfare. Although these requirements do partly determine how well a person's life goes for that person, they do this by imposing conditions on whether any given good, activity, or experience can contribute to the person's welfare, *whatever* these goods, activities, or experiences may be“ (Bognar 2010: 279).

Hätte unser Musiker zum Beispiel den Wunsch, Künstler zu werden und auf diese Weise auch ein Stück weit seine Persönlichkeit zu definieren und zu formen, nicht reflektiert und ausdrücklich als seinen Lebensplan anerkannt, dann müsste man ihm unterstellen, dass er gar nicht wirklich wüsste, ob das Musizieren für ihn *tatsächlich* wichtig und authentisch ist. Es könnte zum Beispiel sein, dass er von Kindheit an nur die erfolgsorientierten Wünsche seiner Eltern erfüllt hat, und es daher mit seiner authentischen (und autonomen) Lebensführung nicht weit her ist. Es ist also notwendig²⁶ für ihn, sich darüber klar zu werden, ob er sich mit seinem Leben, seiner Persönlichkeit und seinen Projekten nach reiflicher Überlegung positiv identifizieren kann. Andernfalls besteht für ihn die Gefahr, bezüglich seines subjektiven Glücks einer Selbsttäuschung zu erliegen. Sollte dies nicht der Fall sein, wäre es allerdings immer noch möglich, dass er (andere) objektive Kriterien seines Glücks ignoriert. Vielleicht vergisst er über die Versenkung in der Musik, wichtige soziale Kontakte zu pflegen oder andere wertvolle Projekte durchzuführen. Vielleicht schöpft er die vielfältigen Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung, die ihm das Leben bietet, nicht vollständig aus. Seine Persönlichkeit wird eindimensional und stumpft ab. Will unser Musiker objektives Glück erreichen, ist es eben auch notwendig, von Zeit zu Zeit darüber zu reflektieren, ob der Weg, den er gewählt hat, und die Persönlichkeit, die er verkörpert, weiterhin objektiven Kriterien (s)eines guten Lebens entsprechen.

25 Die Unsicherheit besteht in der Vermutung, dass inhaltliche Aspekte den formalen Rahmen bestimmen und umgekehrt. Beispielsweise ist denkbar, dass wir die Authentizität bzw. Reflektiertheit der Entscheidung einer Person nur deshalb überhaupt anzweifeln, *weil* wir deren Inhalt missbilligen. Höchstwahrscheinlich ist es daher unumgänglich, irgendwelche materialen Voraussetzungen zugrunde zu legen.

26 Ein Einwand könnte lauten, dass reflexive Authentizität nicht unbedingt notwendig für ein gutes Leben sei, da die Person einfach das (zufällige) Glück haben könnte, niemals in Konflikt mit ihrer vorreflexiven Persönlichkeit und Lebensführung zu kommen. Diese Möglichkeit mag hypothetisch bestehen; sich darauf zu verlassen, erscheint allerdings sehr riskant; vgl. Kühler (2006: 276).

Reflexive Authentizität kann also ebenfalls als notwendiges Kriterium für Glück bzw. ein gutes Leben gelten. Dafür spricht allein der Umstand, dass wir von Zeit zu Zeit tatsächlich innehalten und uns fragen, wer wir sein möchten und wie wir unser Leben führen sollen (Tiberius 2008: 5). Allerdings ist auch reflexive Authentizität kein hinreichendes Kriterium, da es – wie weiter oben deutlich geworden sein sollte – im Leben durchaus Situationen gibt, in denen es dem Glück gerade abträglich ist, zu viel und andauernd zu reflektieren. Eine Person, die ständig grübelt, oder gar zu der (evtl. in akademischen Kreisen besonders verbreiteten) Spezies des unsensiblen »Kopfmenschen« gehört²⁷, würde wohl bei aller unbestrittenen Wertschätzung von Rationalität und Selbstbestimmung auf einer Liste der glücklichen Menschen nicht unbedingt weit oben rangieren. Dazu kommt die auf den ersten Blick unangenehme Einsicht, dass rationale Reflexion weit weniger Einfluss auf unser Verhalten nimmt als wir gerne glauben möchten (Haidt 2001, 2006) und bei weitem nicht das Maß an Sicherheit bietet, das wir dadurch anstreben. Bei näherer Betrachtung gibt dieser Umstand jedoch keinen größeren Anlass zur Beunruhigung. Tatsächlich halten offenbar viele Menschen an diversen zumindest illusionsverdächtigen Vorstellungen fest²⁸, ohne dadurch allzu sehr in ihrem Lebensglück beeinträchtigt zu werden. Insofern ist anzunehmen, dass positive Illusionen über sich selbst, andere und Tatsachen oder Ereignisse in der Welt sehr wohl zum (zumindest subjektiven) Glück beitragen (Newen/Vosgerau 2010; Tiberius 2008: 113 ff.) – solange sie nicht zu weit von den tatsächlichen Gegebenheiten abweichen und dadurch dysfunktional werden (Greve/Wentura 2003).²⁹ Reflexive Authentizität als »stoisches Ideal« vollkommener Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung kann demnach getrost als hehres, allerdings empirisch zumindest zweifelhaftes Ziel betrachtet werden.

Ein kombiniertes Authentizitätskriterium?

Bisher haben wir gesehen, dass sowohl präreflexive als auch reflexive Authentizität als notwendige Kriterien für Glück bzw. ein gutes Leben gelten können, beide aber offenbar für sich genommen nicht hinreichend dafür sind. Vielleicht hilft in diesem Fall eine Kombination präreflexiver und reflexiver Authentizität weiter. Eine solche können wir dem Ansatz von Valerie Tiberius (2008) entnehmen, der auf einer »reflective wisdom«-Theorie beruht. Diese nimmt in Anlehnung an den oben besprochenen »Authentic Happiness Account« von Sumner ebenfalls die subjektive erstpersionliche Perspektive zum Ausgangspunkt und zeichnet diese als vorrangig aus (ebd.: 9). Darüber hinaus trägt sie sowohl dem Umstand Rechnung, dass wir als reflektierte und rationale Wesen Antworten auf die normative Frage »Wie soll ich leben?« (ebd.: 5) suchen, als auch unseren begrenzten Kapazitäten, eine befriedigende Antwort darauf allein durch intellektuelle Anstrengung zu erlangen. Tiberius' Theorie des reflektierten Lebens beruht auf empirisch gestützten anthropologischen Prämissen. Im Gegensatz zu Platons Bild vom rationalen Wagenlenker, der sein (emotionales) Gespann kontrolliert (ebd.: 4), beruft sie sich auf die schöne Metapher von Jonathan Haidt (2006), dass unsere Situation eher mit der

27 Ähnlich Tiberius (2008: 11): „In fact, one might think that academics are at least equally susceptible to certain barriers to good reflection on how to live, such as the capacity for rationalization, a tendency toward self-deception and self-aggrandizement, and a lack of sensitivity to others.“

28 Vgl. zu häufigen »Alltagsillusionen« z. B. Chabris/Simons 2011.

29 Depressiven Menschen wird dagegen sogar eine realistischere Einschätzung ihrer selbst und ihrer Umstände zugeschrieben; die kausale Richtung der Korrelation ist jedoch unklar; vgl. zu dieser umstrittenen These z. B. Seligman (2011: 73 ff. m. w. Nachw.).

eines Reiters zu vergleichen ist, der versuchen muss, einen eigenwilligen Elefanten zu lenken: „[T]he non-reflective self is like a great big, determined elephant, and the reflective self is the little rider sitting on top, with rather limited control“ (Tiberius 2008: 5). Unsere wacklige Reise durch's Leben auf dem ungleich stärkeren Rüsseltier kann nur dann gelingen, wenn beide, Reiter und Elefant, kooperieren. Wir müssen lernen, den Elefanten zu trainieren, um sicher von ihm getragen zu werden. Überschätzen wir unsere diesbezüglichen Fähigkeiten, laufen wir Gefahr, dass unser Fortbewegungsmittel mit uns durchgeht oder uns gar abwirft. Ein »weiser« Mensch ist sich also seiner Beschränkungen bewusst und kann damit umgehen, anstatt sie zu verleugnen (der Untertitel von Tiberius' Buch ist Programm: „Living wisely with our limits“).

Um dies zu bewerkstelligen, müssen wir »reflexive Tugenden« ausbilden, die allerdings nicht auf ideale Einsicht abzielen, sondern einem pragmatischen Anspruch genügen sollen: „These virtues acknowledge that appropriate reflection does not mean relentlessly seeking the truth. The habits of thought that a reflective person has must be responsive to the fallibility of our rational powers, and alive to the presence of the elephant under our seats“ (ebd.: 8). Tiberius stellt im Verlauf der Entwicklung ihrer Theorie vier reflexive Tugenden vor, die uns helfen sollen, ein weises Leben zu führen, nämlich „perspective“, „attentional flexibility“, „self-awareness“ und „optimism“ (ebd.).

Was wir zunächst benötigen, um uns daran zu orientieren, wie wir leben wollen, und unsere Vorstellungen vom Guten auch umzusetzen, ist »Perspektive«: Dies bedeutet, sich der eigenen stabilen Wertüberzeugungen reflexiv vergewissern zu können sowie die eigenen Gefühle, Einstellungen und Handlungen auf diese Maßstäbe hin auszurichten und entsprechend zu habitualisieren (ebd.: 107 f.). Wir bedürfen aber auch der Fähigkeit, zwischen dem Modus der Reflexion auf diese Werte und der nicht weiter hinterfragten tätigen Anwendung derselben angemessen unterscheiden und mühelos wechseln zu können. Dies gewährleistet die Tugend der »flexiblen Fokussierung«³⁰ (ebd.: 77 ff.). Wir müssen in der Lage sein, kontextsensitiv unsere reflexiven Fähigkeiten zu betätigen oder ruhen zu lassen, ebenso wie auch zwischen verschiedenen praktischen Perspektiven »umschalten«. Idealerweise funktioniert dies ohne bewusste Anstrengung, etwa wie bei der Betrachtung eines Kippbildes (z. B. eines Necker-Würfels). Um eine Vorstellung davon zu bekommen, was flexible Fokussierung praktisch bedeutet, ist es sinnvoll, sich Beispiele für einen Mangel an dieser Tugend vor Augen zu führen:

Some people who come home from work do not stop thinking about the office. And some people who hike, play music, or sit on the beach watching the sunset never become fully absorbed by the experience. [...] People sometimes become reflective when they ought to be enjoying the moment due to fear or self-doubt, and others avoid reflection when it would be appropriate, due to a desire to avoid a difficult decision (Tiberius 2008: 79).

Um überhaupt angemessen reflektieren zu können, müssen wir in der Lage sein, die Reichweite und Grenzen dieser Fähigkeit auszuloten. Dabei hilft uns die Tugend der »Selbsterkenntnis«. Diese besteht darin, eine »Bestandsaufnahme« der eigenen Persönlichkeit einschließlich

30 »Flexible Fokussierung« scheint eine angemessenere Übersetzung als etwa »aufmerksamkeitsbezogene Flexibilität«. Der Punkt, den Tiberius hier machen möchte, wird durch eine relativ alltägliche Erfahrung wiedergespiegelt: Wenn man zu lange über etwas vollkommen Evidentes nachdenkt, kommt es einem irgendwann seltsam absurd vor. Ebenso ist nicht sehr hilfreich, z. B. eine unumstößliche Letztbegründung dafür finden zu wollen, warum man bestimmten Dingen oder Personen zugetan ist.

unserer reflexiven stabilen Werte vorzunehmen, um ein handlungsleitendes Selbstbild zu erschaffen. Dazu trägt eine Sensitivität gegenüber eigenen Stärken und Schwächen, Voreingenommenheiten, Vorlieben, Aversionen, emotionalen Grundeinstellungen etc. bei. Ziel der Selbsterkenntnis ist jedoch gerade *keine vollkommene* Transparenz der eigenen Persönlichkeit, und es besteht auch nicht darin, schonungslos alle (unangenehmen) Fakten über sich selbst ans Tageslicht zu zerren (ebd.: 110, 112). Es geht vielmehr darum, einigermaßen realistisch und verlässlich einschätzen zu können, welche Möglichkeiten uns prinzipiell offenstehen, welche uns verschlossen sind, und welche Bestrebungen uns – gemessen an unseren authentischen Eigenschaften – wahrscheinlich längerfristig zufrieden stellen werden: „Those with the virtue of self-awareness are likely to make better choices that better reflect their values and fit their own interests and talents [...]. They are also better constituted to live self-directed lives, because self-awareness is essential to constructing a self-conception that represents the important aspects of the self“ (ebd.: 136).

Die vierte Tugend, die Tiberius anführt, ist »Optimismus«. Realistischer (im Gegensatz zu naivem) Optimismus als offene, zugewandte Einstellung zur Welt und unseren Mitmenschen (im Gegensatz zu einer zynischen Weltabgewandtheit) soll uns dabei unterstützen, stabile Wertüberzeugungen auszuprägen und an diesen festzuhalten. Optimistische Personen sehen laut Tiberius leichter Sinn in ihren Tätigkeiten und sind motivierter, wertvolle Ziele zu verfolgen: „If the endorsement of valuable ends is required for living well, then an optimistic disposition is valuable, because it facilitates our ability to value important ends such as moral ideals and friendships“ (ebd.: 155). Optimisten fällt es ihrer Ansicht nach leichter, bereichernde Beziehungen zu anderen Personen aufzubauen, darüber hinaus bestehe empirische Evidenz (Seligman 2002) dafür, dass Optimismus in positiver Relation zu Gesundheit, Glück und Erfolg in der Umsetzung selbst gewählter Aufgaben stehe (Tiberius 2008: 155). Diese Vorzüge geben uns „prima facie reasons to develop the virtue of optimism“ (ebd.).

Wodurch erwerben wir die Fähigkeit, diese Tugenden zu erlangen und entsprechend unserer stabilen Wertüberzeugungen umzusetzen? Wie können wir lernen, uns erfolgreich zwischen reflexiven und praktischen Perspektiven zu bewegen? Auf welche Weise sollen wir nach Selbsterkenntnis streben und die Gratwanderung zwischen realistischem Optimismus, moderater Selbsttäuschung und Verfehlung unserer authentischen Persönlichkeit bewerkstelligen? Tiberius' Antwort darauf ist so einleuchtend wie unbefriedigend: Diese Erfahrung müssen wir jeweils selbst machen: „To live life wisely is to engage in the process of figuring it out“ (Tiberius 2008: 202). Die Gretchenfrage, woher unsere zugrundeliegenden Werte und unsere Gewissheit über deren normative Angemessenheit stammen, lässt sie letztlich offen.

Lässt sich als Fazit wenigstens festhalten, dass präreflexive und reflexive Authentizität zusammen als notwendiges *und hinreichendes* Kriterium für ein glückliches bzw. ein gutes Leben gelten können? Es wäre schön, wenn dem so wäre. Allerdings gibt es dafür keine Garantie: „There are conditions of life that are beyond our control, so that whether we live our lives in accordance with our reflective values is not entirely a matter of how we've chosen to live“ (ebd.: 198). Letztendlich verhält es sich also nach wie vor so, dass wir, um ein authentisches, glückliches und gutes Leben führen zu können, vor allem eine Voraussetzung benötigen: ein Quentchen – Glück.

Literatur

- Betzler, Monika (2009): Authenticity and self-governance, in: Salmela, Mikko/Mayer, Verena E. (Hgg.): *Emotions, Ethics, and Authenticity*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 51–67.
- Bognar, Greg (2010): Authentic Happiness, in: *Utilitas: A Journal of Utilitarian Studies*, 22, 3, 272–284.
- Bublitz, Jan Christoph/Merkel, Reinhard (2009): Autonomy and Authenticity of Enhanced Personality Traits, in: *Bioethics*, 23, 6, 360–374.
- Ceja, Lucia/Navarro, José (2009): Dynamics of Flow: A Nonlinear Perspective, in: *Journal of Happiness Studies*, 10, 665–684.
- Chabris, Christopher/Simons, Daniel (2011): *Der unsichtbare Gorilla. Wie unser Gehirn sich täuschen lässt*, München: Piper.
- Christman, John (2009): *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-Historical Selves*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Csikszentmihalyi, Mihaly/Figurski, T.J. (1982): Self-awareness and aversive experience in everyday life, in: *Journal of Personality*, 50, 1, 14–26.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1990): *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper and Row Publishers.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1997): Happiness and Creativity. Going with the Flow, in: *The Futurist*, 31, 5, 8–12.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2010): *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- de Manzano, Örjan et al. (2010): The Psychophysiology of Flow During Piano Playing, in: *Emotion*, 10, 3, 301–311.
- Damasio, Antonio (1999): *The Feeling of What Happens*, New York: Harcourt Brace.
- DeGrazia, David (2005): *Human Identity and Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietrich, Arne (2004): Neurocognitive mechanisms underlying the experience of flow, in: *Consciousness and Cognition*, 13, 746–761.
- Elliott, Carl (2003): *Better Than Well. American Medicine Meets the American Dream*, New York/London: Norton.
- Frankfurt, Harry (1998): *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Frey, Bruno S. (2008): *Happiness. A Revolution in Economics*, Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Galert, Thorsten (2009): Wie mag Neuro-Enhancement Personen verändern?, in: Schöne-Seifert, Bettina et al. (Hgg.): *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, Paderborn: mentis, 159–187.
- Greve, Werner/Wentura, Dirk (2003): Immunizing the Self: Self-Concept Stabilization Through Reality-Adaptive Self-Definitions, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 1, 39–50.
- Guignon, Charles (2004): *On Being Authentic*, London/New York: Routledge.
- Haidt, Jonathan (2001): The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment, in: *Psychological Review*, 108, 4, 814–834.
- Haidt, Jonathan (2006): *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York: Basic Books; dt. Ausgabe: Haidt, Jonathan (2007): *Die Glückshypothese. Was uns wirklich glücklich macht; die Quintessenz aus altem Wissen und moderner Glücksforschung*, Kirchzarten bei Freiburg: VAK-Verlag.
- Henning, Tim (2009): *Person sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*, Berlin: de Gruyter.
- Janßen, Nathalie (2010): *Der Authentizitätsbegriff in der Enhancementdebatte*, Berlin u. a.: LIT.
- Koch, Christof (2005): *Bewusstsein - ein neurobiologisches Rätsel*, München: Elsevier, Spektrum Akademie Verlag.
- Krämer, Felicitas (2009): Neuro-Enhancement von Emotionen. Zum Begriff emotionaler Authentizität, in: Schöne-Seifert, Bettina et al. (Hgg.): *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, Paderborn: mentis, 189–217.
- Kühler, Michael (2006): *Moral und Ethik – Rechtfertigung und Motivation*, Paderborn: mentis.
- Kühler, Michael/Jelinek, Nadja (2013): Introduction, in: dies. (Hgg.): *Autonomy and the Self*, Dordrecht u. a.: Springer, ix-xxxvi.
- Kühler, Michael (2013): Zwischen Toleranz und Paternalismus: zur Ethik des sozialen Nahbereichs, unveröffentlichtes Manuskript.
- Levy, Neil (2011): Enhancing Authenticity, in: *Journal of Applied Philosophy*, 28, 3, 308–318.
- Nagel, Saskia (2010): *Ethics and the Neurosciences. Ethical and Social Consequences of Neuroscientific Progress*, Paderborn: mentis.
- Newen, Albert/Vosgerau, Gottfried (2010): Irren ist ... sinnvoll!, in: *Gehirn & Geist*, 12, 60–63.

- Noggle, Robert (2005): Autonomy and the Paradox of Self-Creation: Infinite Regresses, Finite Selves, and the Limits of Authenticity, in: Taylor, James S. (Hgg.): *Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 87–108.
- Parens, Eric (2005): Authenticity and Ambivalence. Towards Understanding the Enhancement Debate, in: *Hastings Center Report* 35, 3, 34–41.
- President's Council on Bioethics (2003): *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, New York: Dana Press.
- Quante, Michael (2002): *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Quante, Michael (2008): Neuroenhancement, in: *Bulletin der Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université*, 34, 40–47.
- Quante, Michael (2012): Autonomous by default. Assessing “non-alienation” in John Christman's conception of personal autonomy, *Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics*, Münster 2012/31.
- Roth, Gerhard (2007): *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schechtman, Marya (2010): Philosophical Reflections on Narrative and Deep Brain Stimulation, in: *Journal of Clinical Ethics*, 21, 2, 133–139.
- Schlegel, Rebecca J. et al. (2011): Feeling Like You Know Who You Are: Perceived True Self-Knowledge and Meaning in Life, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, 6, 745–756.
- Schlicht, Tobias et al. (2009): Self as cultural construct? An argument for levels of self-representations, in: *Philosophical Psychology*, 22, 6, 687–709.
- Schramme, Thomas (2008): Wohlergehen, individuelles, Eintrag in: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hgg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Band 2, Berlin: de Gruyter, 1500–1504.
- Schramme, Thomas (2011): Selbstbestimmung zwischen Perfektionismus und Voluntarismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 6, 881–896.
- Seligman, Martin E. P. (2002): *Authentic Happiness. Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, New York: Free Press; dt. Ausgabe: Seligman, Martin E. P. (2011): *Der Glücks-Faktor. Warum Optimisten länger leben*, 8. Auflage, Köln: Bastei Lübbe.
- Sen, Amartya (1987): *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell.

- Steinfath, Holmer (2013): Werte und Glück. Dimensionen der Frage nach dem guten Leben, in: Hoesch, Matthias/Muders, Sebastian/Rüther, Markus (Hgg.) (2013): *Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, Berlin: de Gruyter, 13–33.
- Sumner, Leonard Wayne (1996): *Welfare, Happiness, and Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. u. a.: Harvard University Press.
- Tiberius, Valerie (2008): *The Reflective Life. Living Wisely with our Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- Ullén, Fredrik et al. (2012): Proneness for psychological flow in everyday life: Associations with personality and intelligence, in: *Personality and Individual Differences*, 52, 167–172.
- Watzlawick, Paul (2005): *Anleitung zum Unglücklichsein*, 7. Auflage, München: Piper.
- Wessels, Ulla (2011): *Das Gute. Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Witt, Karsten et al. (2011): Deep Brain Stimulation and the Search for Identity, in: *Neuroethics*, DOI 10.1007/s12152-011-9100-1.