GENDER OPEN REPOSITORIUM

Die Lücken des Glücks : Eine kleine historische Anthropologie

Müller-Funk, Wolfgang

1999

https://doi.org/10.25595/1330

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Müller-Funk, Wolfgang: *Die Lücken des Glücks : Eine kleine historische Anthropologie*, in: L' homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, Jg. 10 (1999) Nr: 2, 193-213. DOI: https://doi.org/10.25595/1330.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.7767/lhomme.1999.10.2.193

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Die Lücken des Glücks. Eine kleine historische Anthropologie

Wolfgang Müller-Funk

1. Historische Orte des Glücksdiskurses

Glück bedeutet – so ließe sich in einer ersten gewiss provisorischen Annäherung behaupten – Ansprüche geltend zu machen, Erwartungen zu formulieren, eine Öffnung hin zur Zukunft. Damit sich das komplexe Phänomen Glück in seiner Vielschichtigkeit historisch voll manifestieren kann, als persönliches Gefühl, als Vorstellungskomplex, als ein Eintreffen mehr oder weniger selbst formulierter Wünsche, müssen gewisse gesellschaftliche und kulturelle Vorbedingungen erfüllt sein. Es ist kein Zufall, dass es im okzidentalen Kontext drei historische Epochen sind, in denen sich die Glücksökonomie nuanciert und voll entfaltet: in der spätantiken Gesellschaft im Gefolge der griechischen ‚Aufklärung', in den Staatsgesellschaften im Gefolge von Renaissance, Reformation und Glaubenskriegen und in den postmodernen Gesellschaften, die sich von den großen kollektiven Zukunftsentwürfen verabschiedet haben.[1] Wo die kollektive Erwartungshaltung gegenüber der Zukunft ausfällt, da entwickelt sich, zumeist sozial privilegiert und männlich bestimmt, ein Diskurs über individuelle Glücksmöglichkeiten. Die spätantike Lebensphilophie, Montaignes essayistische Maximen und Foucaults Sorge um das Selbst können dabei als Prototypen dreier zeitlich weit voneinander entlegener und doch strukturell eigentümlich miteinander verwandter Epochen angesehen werden.[2]

1 Vgl. Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998, insbes. 27–38 und 95–106.

2 Vgl. den Begriff, den Wilhelm Schmid im Anschluss an den späten Foucault entwickelt: „Unter Philosophie soll hier zunächst nur der Moment des Innehaltens verstanden werden, der Raum der Freiheit und der Muße, Fragen zu stellen, die andernorts, wo die Räume genauer definiert und die Zeiten knapper bemessen sind, außer Acht gelassen werden, ja nicht einmal formuliert werden können." Schmid, Philospophe, wie Anm. 1, 27. Als solche Formationen, die die Frage nach dem richtigen Leben (und damit nach dem Glück) im Gegensatz zum *main stream* von Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ontologie ins Zentrum rücken, lassen sich die spätantike Philosophie eines Epikurs, die Philosophie Montaignes und bestimmte postmoderne Theorien ausmachen. Vgl. Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, II, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M., 1986, 7–45.

Online gestellt mit finanzieller Unterstützung der Universität Basel (Lehrstuhl Prof. Dr. Claudia Opitz-Belakhal).

Ihnen gemeinsam ist eine prae- oder posthistorische Kondition. So setzt der frei flottierende Diskurs über das Glück, diese futurisch gespannte, vorstellungsgesättigte und begehrensgesteuerte Erwartungsstruktur eine ganz spezifische geistige Gesamtlage voraus. Anspruch zu stellen an die Welt, bedeutet auch die Überwindung einer transzendenten Heilsökonomie, die nicht auf diese Welt *hic et nunc* gerichtet ist. Dabei kann diese eine räumlich wie zeitlich andere ‚jenseitige' Welt sein. Während die christliche Heilsgeschichte Raum und Zeit kombiniert, waren die Heilsideologien des 19. Jahrhunderts rein auf die Zeit bestimmt: Das Jenseits, das ganz Andere der Geschichte waren die diversen dritten Reiche. Wo solche transzendenten *Eschata* im Spiel sind, da wird diesen die Formulierung persönlicher Glücksansprüche nicht selten untergeordnet, und das Glück des heilsgeschichtlich affizierten Subjekts besteht darin, ein Teil, ein Erfüllungsgehilfe in diesem kollektiven Werk zu sein.[3]

Anspruch geltend zu machen, den Anspruch auf persönliches Glück, mit ihm zu rechnen und zu rechten, das setzt zweitens die ‚Erfindung' eines autonomen Subjekts voraus, das sich legitimiert sieht, solche Ansprüche zu stellen, ja sie in den Mittelpunkt des eigenen Lebens zu stellen. Und drittens setzt es eine Ökonomie und ein strategisches Kalkül voraus, das bei allem Wissen um die Flüchtigkeit und die Paradoxien des Glücks davon ausgeht, dass jeder seines Glückes Schmied sein kann, soll und vielleicht sogar muss.[4]

So ist der Glücksdiskurs mitsamt dem womöglich illusorischen, weil unerfüllbaren Glücksstreben nicht bloß an bestimmte geschichtlich unheroische Zeiten geknüpft, sondern auch kultur-, sozial- und sexualspezifisch. Nur für den Mann der griechischen Oberschicht, der frei ist von der Mühsal der Arbeit, ist das aristotelische *summum bonum* ein Ziel. Nur wer nach dieser Definition ein Mensch ist, darf unbescheidene Ansprüche ans Leben stellen, um sein Glück zu maximieren. Von der Spätantike und der Kultur zwischen Renaissance und *Dixhuitième* unterscheidet sich die postmoderne westliche Welt vor allem dadurch, dass in ihr vielleicht zum ersten Mal in der Weltgeschichte auch die breite Masse der Bevölkerung derartige Ansprüche formuliert, ein Umstand, an dem keine Politik vorbeikommt. Auch der postmoderne Feminismus, der die Heroik mit dem *hic et nunc* vertauscht, präsentiert die Frau als ein umfängliches Subjekt, das Glück für sich beansprucht, womöglich gerade in Abgrenzung vom Mann, wohl auch deshalb, weil dieser als jener Bezugsrahmen gilt, der die Formulierung solcher Ansprüche ver-

3 Vgl. Jacob Taubes, Abendländische Eschatologie, München 1991. Es ist kein Zufall, dass im apokalyptischen Diskurs kein Platz für ein Glück ist, das stets eines des Einzelnen ist. Vielmehr gibt das eschatologische Denken Antwort auf das fortwährende, unaufhebbare Unglück in dieser systematisch ‚falschen' Welt. Auch Adornos berühmtes Diktum, wonach es kein richtiges Leben im falschen gäbe, reproduziert noch einmal negativ den jüdisch-christlichen Messianismus.

4 Vgl. die Diskussion des angelsächsischen Glücksdiskurses bei Cornelia Klinger, Über Freiheit und Glück, in: studia philosophica, 56 (1997), 95–114, 100ff. Schwerpunktthema des Heftes war „Die Philosophie und die Frage nach dem Glück". Vgl. auch: Georg Vowinckel, Die Glückseligkeitslehre und die Entstehung der Staatsgesellschaften, in: Alfred Bellebaum Hg., Glück und Zufriedenheit. Ein Symposion, Opladen 1962, 32–47.

hindert. Das Thema Glück im Hinblick auf die Geschlechter ist übrigens ein prekäres: Schon ein flüchtiger Blick auf den traditionellen, männlich bestimmten Glücksdiskurs zeigt eine auffällige Ambivalenz: Der Vielzahl von Glücksbildern, die mit dem Weiblichen als dem Inbegriff der Erfüllung verbunden sind und in der allegorischen Figur der Fortuna ihren Ausdruck gefunden haben, steht die Autonomie männlichen Glücks gegenüber, das sich autonom gegenüber den Anforderungen, die das Geschlecht *vis à vis* stellt, weiß. So reproduziert die Ambivalenz des weiblich-feministischen Diskurses unserer Tage den Zwiespalt des vorgängig-männlichen: Um glücklich zu sein, bedarf es einer glücksbereiten Individualität ebenso wie eines Gegenübers: In der Welt der sehnsüchtigen Glücksbilder, wie sie etwa Ernst Bloch in seinem „Prinzip Hoffnung" entworfen hat und wie sie heute insbesondere die Werbung inszeniert, gibt es kein solitäres Glück. Wir dürfen uns Robinson nicht als glücklichen Menschen vorstellen – er ist ja auch ‚nur' ein Produkt literarischer Fantasie, eine fiktive Testperson – nicht einmal steht ihm jemand zur Verfügung, mit dem er es teilen könnte.[5]

2. Glück als Gefühl?

Es könnte aufregend sein, sich mit dem Glücksgefühl zu beschäftigen, seine Logik phänomenologisch zu ertasten und eine historische Anthropologie des Glücks zu entwerfen, die davon ausgeht, dass das Glück – wie all die anderen existenziell anmutenden Gefühle auch – so etwas wie eine Geschichte hat, zumindest einen verschiedenen interpretatorischen Rahmen, bestimmte Ausformungen in Raum und Zeit. Ganz offenkundig, auch ohne verklärende Projektion, differierte das Glück des Columbus von dem jener Menschen, die er Indianer nannte (das gehörte schon zu seinem Glück).[6]

Aber ist – so steht zu fragen – das Glück überhaupt ein Gefühl so wie Scham, Angst, Verliebtheit, Eifersucht? Und was ist überhaupt ein Gefühl? Ist nicht am Ende das Glück doch auch ein äußeres, kontingentes Ereignis, das mir von außen, scheinbar ohne mein Zutun zukommt? Oder ein friedlicher Zustand, der – so eine Vorstellung vom Glück – auf Dauer gestellt ist? Unzweifelhaft existiert das Glück als Gefühl – der Name besagt es ja: nämlich als Glücksgefühl.

Die deutsche Sprache ist nicht recht hilfreich in der Sichtung und Scheidung all dieser Dinge – des momentanen, punktuellen Glücksgefühls, des langen ruhigen Glücks, des diesseitigen in den antiken Lebenslehren und des jenseitigen der Kirchenväter und schließlich jenes schicksalhaften, unberechenbar eintretenden Ereignisses, das in Lotte-

5 Vgl. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, III, Frankfurt a. M. 1959, 1125. Bloch notiert über die Ambivalenz des Solipsismus: „Und eine am meisten in sich zurückgetriebene Erscheinung des Willens zum Ich hat von hier ihren narzißtischen Ursprung: das Wunschbild Einsamkeit. Soll heißen, mit Einschränkung: Einsamkeit, ist nicht in allen Lagen ein Wunschbild, konträr, sie kann gefürchtet, ja ein Elend sein." Vgl. ebd.

6 Vgl. zur Diskussion des Aphorismus Lichtenbergs über den glücklichen Entdecker und den unglücklich Entdeckten: Wolfgang Müller-Funk, Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus, Berlin 1995, 132.

rie, Würfelspiel und Roulette versinnbildlicht ist. Ein heute vorherrschendes naturwissenschaftlich-kosmologisches Paradigma legt es nahe, uns, so wie wir als individueller menschlicher, d. h. selbst-bewusster Organismus leben, der auch die Reflexion über die Befindlichkeiten des Glücks ermöglicht, als einen höchst unwahrscheinlichen Glücksfall (oder auch Unglücksfall – je nach Wertung) anzusehen. Und es gibt sogar physikwissenschaftliche ‚Kosmologen', die davon ausgehen, dass der Weltraum so groß sein muss wie er ist, um überhaupt die Existenz solchen Lebens, wie wir es sind, und damit Selbstbeschau möglich zu machen – ein letzter Hauch von Theologie klingt in dieser physikalischen Kosmologie an: Der Unermesslichkeit des Raumes entspringt eine statistisch immerhin plausible Gattung, die einen nebensächlichen Planeten in einem peripheren Sonnensystem inmitten eines ohnehin zentrumslosen Weltraums bewohnt und diese Unermesslichkeit und damit auch die der eigenen – ‚glücklichen' Existenz – nach zigtausenden von Jahren erkennt. Das Thema „Glück" also partizipiert an dieser Unermesslichkeit mit, und wer sich mit dem Glück beschäftigt, kommt leicht aus dem Ruder: Die deutsche Sprache leistet hier kräftigen Vorschub. Denn während das Spanische zwischen *felicidad* und *suerte*, das Französische zwischen *bonheur* und *fortune*, das Englische zwischen *happiness* und *luck* dezidiert unterscheiden, bleibt dieser Unterschied im deutschen Glück verborgen.

Happy birthday bedeutet etwas anderes als das ungebräuchliche *lucky birthday*, das den Wunsch ausspräche, am Geburtstag möge sich ein glückliches Ereignis einstellen. Wenn die etymologischen Auskünfte nicht trügen, dann ist das deutsche Glück mit dem englischen *luck* verwandt und meint zunächst den unwahrscheinlicherweise eintretenden Fall, der uns ganz ohne unser Zutun begünstigt. Glück leitet sich von *luhhan*/schließen ab, von der verstummten Vokabel ist die Lücke geblieben. Glück wäre also die Art, wie etwas schließt, endigt, ausläuft – das gute Ende einer Angelegenheit. Und allmählich ist aus dem unwahrscheinlichen Fall auch die Befindlichkeit geworden, und so könnte man – etwas voreilig obzwar – daraus schließen, dass in deutschen Landen auch der glückliche Zutand als etwas Rares angesehen wird, so selten eben wie der heiß ersehnte Auftritt der Fortuna oder des Fortunatus (mit dem Geldsäckel) im Volksbuch.

Selbst wenn wir *gelukke*, das zufällige Ereignis, das eine Lücke, einen Mangel schließt, zunächst einmal beiseite lassen,[7] bleibt das Glück ein einigermaßen schillerndes und unbestimmtes Phänomen. Das Glück sei ein Vogerl, behauptet der Wiener Volksmund, es ist flüchtig nicht nur in der empirischen Realität, sondern auch als theoretisches Phänomen schwer zu fassen. Dieser Umstand allein schon könnte einem die Lust vermiesen, sich philosophisch, anthropologisch oder wie auch immer auf das Glück einzulassen. Anders als viele Gefühlslagen im Kosmos der historischen Emotionen kann das Glück erweckende Gefühl, das

7 Vgl. Jochen Hörisch, Gott, Geld und Glück. Zur Logik der Liebe, Frankfurt a. M. 1983, 17ff, 23ff, 40ff. Gegen das Einsamkeitspathos gilt in der bürgerlichen Glücksökonomie, dass „nicht Selbstreferenz, sondern das Glück der Liebe" „die Lücke, die bei der Initiation des wünschenden infans in die symbolische Ordnung der Intersubjektivität sich bildete", füllt. Ebd. 23.

unwahrscheinliche, vollkommene, unaussprechliche Glück mit Unterschiedlichstem verknüpft sein. Das Glück im Spiel ist ganz offenkundig ein anderes als das in der Liebe oder das einer geglückten Formulierung. Oder das Besitzglück. Und das stille Glück des Mystikers in Gott.

Das Glück sei ein neuer Gedanke in Europa, hat ein Herold der Französischen Revolution, Saint Just, verkündet. Ironisch gesprochen lässt sich sagen, dass es kaum zuvor so viele programmatisch glückstrahlende Gesichter gegeben hat wie heute in der Welt der Werbung und der inszenierten Kommunikation. Am Glück kommt man in der Neuzeit nicht vorbei, geradezu penetrant drängt es sich auf und es bestärkt seine vermeintlichen wie echten Verächter in ihren Annahmen, dass dieses erstrebte Glück eine einzige Lebenslüge sei.[8]

Das Glück lässt sich mit einem leeren Gefäß vergleichen, in dem sehr viele verschiedene Empfindungen Platz haben: Gefühle des Triumphs und des Narzissmus, Gefühle von zärtlich-inniger Qualität, Anwandlungen von Bescheidenheit und Gefühle der Macht, der Überlegenheit und der Gewalt: Glück des Wahlsiegers, des Sportmatadors und des Kriegers. Das allein schon unterscheidet es von allen anderen emotionalen Befindlichkeiten. Zwar mag man den Kopf schütteln, dass diese Frau jenen Mann liebt und umgekehrt, aber dass sie oder er liebt, ist den meisten von uns nachvollziehbar. Mit dem Glücksgefühl oder – altmodisch – der Glückseligkeit ist es nicht so einfach bestellt, weil es – von einem äußeren Anlass abhängig – stets zusammen mit anderen Gefühlen vorkommt. Kurzum das Gefühl, das mit dem Glück einhergeht, stellt so etwas wie eine Gemengelage dar.

Die Spannbreite des Glückes ist breit, zwischen zufälligem Ereignis, das den Mangel beschließt, bis zum erfüllten Augenblick, der durch Verschiedenstes, ja Konträres eintreten kann. Das äußere Ereignis und der innere Zustand haben miteinander gemein, dass sie sich – psychologisch besehen – unserem freien Willen entziehen. Wir sind nicht die Herren und Damen unseres Glückes, wir haben es nicht in der Hand, und selbst wenn wir es zu fassen geglaubt haben, entschlüpft es uns wie besagtes Vogerl. Weil dies so ist, eignet sich das Glück besonders für jedwede Form der Allegorisierung: Wir können kaum anders von ihm sprechen als wäre es ein Subjekt. Ein berühmter und viel gelesener Romancier dieses Jahrhunderts, Lion Feuchtwanger, hat in seinem vielleicht besten Buch „Erfolg" (einer literarischen Bilanz der frühen Hitler-Jahre in Bayern) sogar davon gesprochen, dass Glück eine Eigenschaft sei und das hängt mit jenem merkwürdigen, aber empirisch schwer beweisbaren und zugleich ebenso schwer widerlegbaren Umstand zusammen, dass es Menschen gibt, denen das Glück, wie man so sagt, zufliegt und die vielleicht auch das Glück haben, es wahrzunehmen und zu ergreifen, wenn es – als Vogerl des Wieners und als guter *Daimon* des antiken Griechen – mit seinem unsichtbaren Flug ansetzt. Zweifellos gibt es – vom Unglück von Not und Armut einmal

8 Zum Glücksvorbehalt im deutschen Denken vgl. auch: Georg Kamphausen, Recht auf Glück? Pragmatisches Glücksstreben und heroische Glücksverachtung, in: Bellebaum, Glück, wie Anm. 4, 86–101.

ganz abgesehen – Menschen, die wie man sagt, das Glück nicht verwöhnt und die regelrecht vor eben diesem Glück zurückschrecken.[9]

Glücksmenschen und Pechvögel bewohnen die Feuchtwangersche Romanwelt, die eine freudianisch-aufgeklärte ist. Dementsprechend fällt auch die Hierarchie des Glücks aus: Das Glück der erotischen Liebe, darüber das Glück der Freundschaft und ganz oben rangiert das Glück der schriftstellerischen Arbeit. Mühelos lässt sich eine solche gut neuzeitliche Glückshierarchie umstoßen: Dieser Umstand legt es nahe, Glück als etwas sehr Individuelles und unmöglich Objektives zu bestimmen. Über das wahre Glück lässt sich so trefflich streiten wie über den richtigen Geschmack. Nach Freud ist es schier unvermeidlich, das Glück nicht mit Trieberfüllung in Zusammenhang zu bringen. Aber nicht nur hat es historisch einen anderen Ort, sondern auch eine Struktur, die über die bloße Triebbefriedigung hinausgeht.[10]

In der noch gar nicht so alten Glücksforschung geht man davon aus, dass Individualisierung und Subjektivität des Glücks zwei Seiten ein und derselben Entwicklung darstellen: einer Entwicklung, die in unserem kulturellen Konnex zweimal stattgefunden hat: im griechischen Hellenismus und in der Moderne seit der Neuzeit. Schon die Lebenslehren der Stoa, des Epikurs und Pyrrhos setzen voraus, dass geschickter Umgang mit Glück in jedem Fall mehr ist als gelingendes Einordnen in eine vorgefundene Ordnung, und dass es so etwas wie einen erdenbürgerlichen Anspruch auf Glück gibt. Malte Hossenfelder meint, dass der „leere Glücksbegriff" unserer Tage ein Erbe des individualistischen Hellenismus sei, in der der sozial und sexuell Privilegierte Glück als das Insgesamt seiner Lüste richtet. So etwa lautet die Definition des Philosophen Aristipp (435–360 v. Chr.), den Hossenfelder als den ersten Philosophen angesehen hat, der den objektiven Glücksbegriff hinter sich gelassen hat.[11]

Wo dieser inhaltlich leere, auf subjektives Wohlbefinden („Lust") hin orientierte Glücksbegriff vorherrschend ist, da wird es evident, daß der Gebrauch des Glücksbegriffs eine Weltdeutung impliziert.

Zu dem positiven Gefühl der Lust muss eine Interpretation hinzukommen, die das Glück im Sinn eines gelungenen Selbstentwurfes interpretiert. Mit anderen Worten: Glück ist zwar ohne Glücksgefühl *prima vista* nur schwer denkbar, setzt aber immer einen Interpretationsrahmen voraus, der die emotionale Erfahrung positiv besetzt und bestätigt. So ist Glück nicht bloß ein Gefühl, sondern auch – wie Hossenfelder anmerkt – ein Vernunftbegriff: „Gefühle mögen sie noch so positiv besetzt sein, werden niemanden bewegen, sich glücklich zu nennen, wenn er sie nicht gleichzeitig gutheißt. Der Priester, der mit seiner Haushälterin

9 Vgl. Lion Feuchtwanger, Erfolg. Drei Jahre Geschichte einer Provinz, Berlin/DDR 1976.

10 Don Juan wäre – auch! – als ein „Archetyp" solch unbändigen Begehrens zu begreifen; vgl. Julia Kristeva, Geschichten von der Liebe. Aus dem Französichen von Dieter Hornig u. Wolfram Bayer, Frankfurt a. M. 1989; vgl. auch Camille Dumoulié, Don Juan ou l'heroisme du désir, Paris 1993; Bloch, Prinzip, I, wie Anm. 5, 49–52. Bloch löst die Unmöglichkeit der Stillung des Begehrens freilich moralisierend auf.

11 Malte Hossenfelder, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff, in: Bellebaum, Glück, wie Anm. 4, 13–31.

schläft, wird sicher dabei Lust empfinden, weil er es sonst vermutlich nicht täte. Aber sein Verhalten wird ihn gewiss nicht glücklich machen, da es gegen das Gebot des Zölibats und somit gegen die göttliche Ordnung, an die er glaubt, verstößt."[12]

Entgegen allen Ideologien gilt für das Glück, dass es in letzter Konsequenz individuell und unteilbar ist. Dass das Glück zur Sprache kommt, ist ein verlässlicher Anzeiger dafür, dass der Mensch Ansprüche auf sein Leben geltend macht, dass er Erwartungen diesbezüglich in sich trägt. Glück ist über die Mechanik der Lustbefriedigung hinaus die Erfüllung einer Erwartung. Es gibt so etwas wie einen Horizont von Glückserwartung, der dem glücklichen und erfüllten Augenblick vorauseilt. Glück im modernen, subjektiven Sinn funktioniert wie eine Magnetnadel oder ein Sehnsuchtsvektor, der nach allen Seiten ausschlagen kann: weil eben nicht verbindlich zu machen ist, was das Glück des jeweils Einzelnen ausmacht. Die Orientierung am Glück bedeutet auch, futurisch auf jenen Zustand zuzustreben, der diese Orientierung auf ein Zukünftiges nicht mehr kennt. Denn Glück bedeutet auch radikale Gegenwärtigkeit dieses einen nicht messbaren Zeitpunktes, der nur einen Augenblick und doch zugleich – weil er die Linearität der Zeit außer Kraft setzt – ewig währt. Das starke Glück ist überwältigend, daher auch die Angst vor den Erschütterungen, die es auslöst. Als der griechische Ministerpräsident Kostas Simitis wieder gewählt wurde, berichtete ein Korrespondent, dieser intellektuelle Mensch sei zum ersten Mal in der Öffentlichkeit aus sich heraus gegangen. Das Glücksgefühl hat mitunter ekstatische Qualität. Es steht dem Menschen nicht nur auf die Stirn geschrieben, sondern bewirkt eine Subjektveränderung, eine eigentümliche Verschiebung jener Individualität, ohne die Glück im kompletten Sinn nicht zu begreifen ist und von der Anspruch auf Glück doch ausging. Das Glück hat mit einem positiv erfahrenen Zustand der Auslöschung von Individualität zu tun, das Glück als Quasi-Subjekt, überwältigt den Menschen, den intellektuellen vermutlich schwerer, wie obiges Beispiel zeigt. „S'il faut, que Dieu nous aime, et que Dieu est tout – il fait bien aussi, que nous soyons rien",[13] notiert Novalis, der übrigens in einem Fragment vom Talent für das Glück gesprochen hat. Etwas vom „nichtigen" Glück des Mystikers ist in jedwedem Glück enthalten; und was das alles ist, das den Menschen zum Nichts macht, ist das Glück selbst, das die Schranke zwischen Innen und Außen für einen Moment zu beseitigen scheint und das in der Tat als das Ende einer Lücke, eines Risses, eines schmerzlichen Mangels erfahren wird.

Giacomo Leopardi, eine der Gallionsfiguren im Reigen des europäischen Pessimismus, hat in seinem „Zibaldone" diese Zuständlichkeit des Glücks alternativ so beschrieben:

> Zum Glück des Menschen, soweit es sich überhaupt verwirklicht, gehört ein Zustand vollen Lebens oder gänzlichen Gestorbenseins. Die Seelenkräfte stehen entweder im Bann einer Stumpfheit, einer augenblicklichen oder gewohnheitsmäßigen Gleichgültigkeit, die jedes Trachten, Hoffen und Fürch-

12 Hossenfelder, Philosophie, wie Anm. 11, 27.

13 Novalis, Werke, Studienausgabe, hg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 1981, 558.

ten dämpft oder zum Erlöschen bringt; oder die Kräfte und Empfindungen werden aufgerührt, in Bewegung versetzt und zu lebhaftester Aktivität, Energie, Begeisterung und zu gewaltigen Illusionen getrieben.[14]

Die bewusstlose Gegenwärtigkeit des Glücks, bei der man aus sich heraus geht, birgt eine Art von Blödigkeit in sich, die aus der Perspektive des Außenbetrachters offenkundig ist. Neben dem Zweifel, ob man dieses Glück denn verdient habe, ist diese Blödigkeit – in unserem kulturellen Kontext wenigstens – ein Grund für die Scham und die Verachtung, die das Glück nicht selten nach sich zieht.

Der aufblitzende, zeitlos erfahrene Moment des Glücks ist seiner ganzen inneren Logik nach nicht prolongierbar, er lässt sich nicht für permanent erklären. Das Glück des Augenblicks, das Mephisto verspricht, ist nicht vereinbar mit dem ruhigen Glück von Philemon und Baucis, dessen Qualität offenkundig auf seiner quietistischen Ereignis- und Höhepunktslosigkeit, auf dem Fehlen der ganz großen Glückshöhenlage beruht. Zur Vertracktheit des Glücks scheint zu gehören, dass das Glück als großer subjektiver Höhepunkt und das Glück als gelungene Einrichtung des eigenen Lebens in der Welt nicht zur Deckung kommen. Vielleicht hat auch deshalb den Menschen der hellenistischen Zeit die Verlegung dauerhafter Glückseligkeit in ein Jenseits plausibel geklungen, weil dort womöglich andere psychologische Gesetze herrschen als auf Erden. Umgekehrt ist es den Kirchenvätern stets schwer gefallen, die fortdauernde Glückseligkeit des Christenmenschen eindringlich zu machen. Schwierig zu entscheiden, ob der glückselige Mensch innerlich wie äußerlich ruhig und unbeweglich ist wie der aristotelische unbewegte Beweger (und damit eigentlich auch gefühlsmäßig reglos) oder gefühlsmäßig beweglich wie auf Erden. Die erste paradiesische Lösung geht tendenziell auf die Glaubwürdigkeit der Glückseligkeit, die zweite auf Kosten der Dauer.[15]

Noch die aufklärerisch-pornografischen Texte des Marquis de Sade tragen diesen Zwiespalt in sich, wenn sie als Negativfolie traditioneller christlicher Moral – die durch kein Verbot beschränkte körperliche Vereinigung aller mit allen als das höchste Glück auf Erden preisen. Abgesehen davon, dass in ihnen ein Steigerungszwang obwaltet, ist die Machbarkeitswut unübersehbar, die den demokratisch organisierten Orgasmus von Mann und von Frau auf Dauer stellen will. Glück ist in dieser Welt verlässlich funktionierender Sexmaschinen, die weder Scham noch Ekel, weder Überdruss und Misslingen im Akt erfahren, identisch gesetzt mit Lust. In diesem durchaus gebrochenen Materialismus kommt eine Innenwelt, die solcher Lust-Akkumulierung im Wege steht, gar nicht erst vor. Oder anders gesagt: Sie im Namen des Kampfes gegen die Vorurteile zu neutralisieren, steht im Zentrum des wollüstigen ‚Weges', auf den sich die adligen Libertins begeben. Aber auch hier bedarf es eines spezifischen Diskurses, der die wollüstigen

14 Giacomo Leopardi, Zibaldone, ausgewählt und übersetzt von Ludwig Nolde, mit einem Nachwort von Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt a. M. 1979, 186. Vgl. ebd. 192: „Es gibt kein Glück, als nicht zu sein."

15 Vgl. Bernhard Lang, Die christliche Glücksverheißung: Ewige Glückseligkeit nach dem Tod, in: Bellebaum, Glück, wie Anm. 4, 121–140.

‚Rosen auf dem Dornenweg' als ein bislang verwehrtes Glück apostrophiert. Eine solche Weltdeutung ist eine *conditio sine qua non*, dass die Lust als Glück empfunden wird und nicht moralische Skrupel hinterlässt. Sie bietet freilich keine Garantie dafür, dass das gepriesene Glück, die schrankenlose Ausübung von Sexualität unter Gleichen, sich nicht ins Gegenteil verkehrt.[16] Es gibt keine Garantie: Während das Glück scheinbar gegenwärtig erfahren wird, obliegt seine Interpretation dem Nachher. Das führt zu der höchst paradoxen Behauptung (etwa Solons), dass man über das Glück eines Menschenlebens vor dem Tod nichts aussagen könne. Etwas von dem verzweifelten und in dieser Form neuen Glücksverlangen schwingt abgemildert und in sublimierter Form in der permanenten Erregbarkeit des Zeitgenossen und der Zeitgenossin mit. Medien, Musik und Events halten uns in glücksnaher erregter Erwartung. Das Glück erzeugt Bilder, fantasmatische Bilder und es übersteigt das Menschenmögliche.

3. Glücksverachtung und Glücksvorbehalte

Ob das Glück als schieres Gefühl eine Geschichte hat, ist schwer entscheidbar, schon weil sich Emotionen dadurch charakterisieren lassen, dass sie letztendlich den restlosen sprachlichen Aufschluss nicht zulassen. Was indes eine Geschichte hat, das ist der Diskurs über das Glück, das Insgesamt von Glücksvorstellungen, der Bilder, Benennungen und Metaphern, die am Wegrand der Geschichte des Glücks stehen. Als historisch bezeichnen lässt sich zudem die Herausbildung diverser Glücksökonomien, das heißt auf theoretische, auf Erfahrung gestützte Konzepte, die auf eine Maximierung von Glück oder häufiger auf eine Minimierung von Unglück abzielen.

In der bereits erwähnten Glücksforschung ist die Ansicht vertreten worden, es gebe – im Unterschied zumal zur angelsächsischen Kultur – so etwas wie eine spezifisch deutsche und deutschsprachige Glücksverachtung.[17] Dass die Dummen es sind, die Glück haben, fällt auf die Sache, um die es geht, allemal zurück und lässt das Glück selbst als etwas Fragwürdiges erscheinen, das nicht wirklich ist. Überhaupt verdanken wir den Dichtern und Denkern, die sich mit Unglück, Leid und Verzweiflung beschäftigt haben – Kierkegaard, Leopardi und Schopenhauer – nicht zuletzt tiefe Einsichten in das paradoxe Wesen, die ‚dialektische' Struktur des Glücks.

Die literarischen und philosophischen Belege zu Gunsten dieser These sind eindrucksvoll. Peter Sloterdijk hat in der „Kritik der zynischen

16 Die Lacan-Schule und zuvor schon Horkheimer und Adorno haben auf verblüffende strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen de Sade und Kant hingewiesen, vgl. zuletzt Slavoj Zizek, Liebe deinen nächsten wie dich selbst. Nein danke, Berlin 1999. Diese strukturelle Homologie läßt sich im Hinblick auf das Glück illustrieren: Auch de Sades „Philosophie im Boudoir" entfaltet einen kategorischen Imperativ, der nicht dem individuellen Glück verpflichtet ist, den kategorischen Imperativ der permanenten grenzüberschreitenden intersexuellen Aktion.

17 Vgl. Kamphausen, Recht, wie Anm. 8, 92f. Der Anti-Amerikanismus fungiert hier als Symptom deutscher Glücks-Skepsis.

Vernunft" anschauliche Belege für diesen Glücksvorbehalt versammelt. Nicht nur definiert er den Zynismus als „ein aufgeklärtes unglückliches Bewusstsein, an dem Aufklärung zugleich erfolgreich und vergeblich gearbeitet hat", vielmehr ortet er diesen Glücksvorbehalt auch bei antizynischen Philosophen wie Max Scheler, etwa in seiner von Sloterdijk als „Algodizee-Schrift" bezeichneten Abhandlung „Vom Sinn des Leidens"(1916), obschon Scheler sich die Maxime der österreichischen Aristokratin Marie Ebner-Eschenbach zu Eigen machte, dass „nur glückliche Menschen" „gut" sind.[18]

Das ist genuin katholisch gedacht (ebenso wie die spitze Beobachtung, dass der Unglückliche der Empathie kaum fähig ist); deutsch-protestantisch ist es nicht. Speziell in der lutherisch bestimmten Kultur Mitteleuropas gibt es so etwas wie eine Scham vor dem Glück, eine Scham, die der Philosoph Immanuel Kant auf den philosophisch stringenten Punkt gebracht hat. Messerscharf hat der Königsberger Meisterdenker nachgewiesen, „daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können". Zwar konzediert Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft", dass sich eine „natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken ... lasse", aber das schließt jene psychologisch suggestive, aus der Erfahrung der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft geborene Maxime der österreichischen Dichterin aus. In der von ihm konstatierten Spannung von Sittlichkeit und Glück wird nämlich nicht bloß die epikureische Versöhnung verworfen: Kant zufolge besteht für den Epikurer die Tugend darin, „sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt" zu sein. Die begriffliche Strenge des Kant'schen Denkens bringt es jedoch mit sich, auch die stoische, moralisch explizitere Fomel nicht gelten zu lassen, wonach Glückseligkeit darin besteht, sich seiner Tugend bewusst zu sein. Die Pointe der Kant'schen Aussage läuft darauf hinaus, dass es nicht genuin sittlich ist, nach dem Sittlichen zu streben, wenn dieses Streben nur deshalb erfolgt, weil sittliches Handeln glückselig macht.[19]

Wie immer man mit diesem philosophischen Rigorismus umgehen möchte, macht er doch zweierlei deutlich: zum einen das Postulat der Autonomie von Sittlichkeit, die nicht durch lebensphilosophisches Lebenskalkül und Glücksökonomie instrumentalisiert werden darf (nicht bloß moralisch, sondern logisch-begrifflich: um Sittlichkeit zu sein muss Sittlichkeit im Sinne Kants autonom sein) und zum anderen das moralische Skandalon des Glückes: dass es nicht moralisch und nicht gerecht ist. Ebner-Eschenbachs Befund mag empirisch stimmen oder nicht, aus der Perspektive Kants, kann er keine Maxime einer systematischen kritisch-praktischen Philosophie abgeben. Oder um den ersten – ethischen – Vorbehalt gegen das Glück zu resümieren: Das Glück ist kein

18 Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1983, 827f. Hier findet sich die Diskussion des bekannten Aphorismus von Ebner-Eschenbach sowie Max Schelers „Algodizee"-Lehre: Das Übel zu ertragen ist es, das den Menschen zum Menschen macht.

19 Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, in: ders., Werkausgabe, VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1987, 503–546.

moralischer Wert, *das* Glück ist amoralisch, und das schließt *de facto* sowohl unmoralische wie auch moralische Glückskonstellationen mit ein.

Immerhin tönt in Kants kompromissloser Philosophie noch ein die aufklärerisch-humanistische Glücksemphase aufnehmender Impuls an. Denn während dem Streben nach dem eigenen Glück keine moralische Qualität *per se* zukommt, ist es ein Zeichen von Sittlichkeit, das Glück anderer zu befördern, des Einzelnen wie der Menschheit. So bleibt das – belohnte – Glück des Aufklärers ‚horizontal' anwesend und damit auch die Möglichkeit einer Maximierung von Glück. Denn Fortschritt im Kontext der historischen Aufklärung bedeutet: zunehmendes Glück, ein besseres Los des Einzelnen und der als Kollektivsubjekt gedachten Menschheit, Befreiung aus unglücklichen und bedrückenden Verhältnissen. Das Glück ist ein neuer Gedanke in Europa.[20]

Demgegenüber ist Hegels Glücksvorbehalt nach-aufklärerischen Zuschnitts. Er verspannnt dialektisch-zynisch einen pessimistischen Realismus mit einer forcierten teleologischen Geschichtsphilosophie: Prophetisch-apodiktisch hat Hegel formuliert, dass die Weltgeschichte „nicht der Boden des Glücks" sei. Dort wo Geschichte sei, Geschichte als großes Unternehmen, dort gebe es kein Glück, vor allem kein Glück des Einzelnen. „Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zustimmung, des fehlenden Gegensatzes." Das Glück ist nicht nur amoralisch, es ist – so lautet die Hegel'sche Version des Glücksvorbehaltes – langweilig, ohne Größe. Und die List der Vernunft, die über allem göttlich obwaltet, besteht darin, dass der Einzelne, der Schaden nimmt, zugleich ein Teilchen im Räderwerk einer Geschichte ist, die sich als Selbstoffenbarung der Vernunft bestimmen lässt.[21] Noch das aufgeschobene menschheitsgeschichtliche Glück von Stalinismus und realem Sozialismus folgte dieser Logik: Der Archipel Gulag und die Moskauer Prozesse gehorchen wenigstens strukturlogisch dieser heroischen Geschichtsauffassung, und – *horribile dictu* – lässt sich auch in der Idolatrie des Nationalsozialismus – neben vielen anderen (z. B. apokalyptischen und rassistischen Motiven) – die Struktur eines Denkens dingfest machen, in der die ‚Opferung' (der Holocaust) und die Vernichtung vieler individueller Leben und vielen Glücks als unvermeidlich angesehen wird angesichts eines großen geschichtlichen Zieles, das das Glück des Einzelnen übersteigt. Dies zu überblicken, macht das Glück Hegels und seiner großen Schülerschar aus. Das Glück der Ideologie ist ein Bastard des Glücks der Aufklärung, und der Nazismus auch darin ein Teil der vielzitierten Dialektik der Aufklärung.

Dass das Hegel'sche Modell vom Gegensatz von Geschichte und Glück gleichwohl nicht *ad acta* zu legen ist und keineswegs bloß ein

20 Condorcet verspannt den Fortschritt nahtlos mit dem Glück, wenn er schreibt: „wie sehr das Glück des Menschen an den Fortschritt der Vernunft geknüpft ist." Marie-Jean Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, übersetzt und hg. von Wilhelm Alf, Frankfurt a. M. 1963, 30.

21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke XII, hg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1976, 33–55, insbes. 42.

kümmerliches Dasein als Schatten in der Unterwelt der Philosophiegeschichte fristet, lässt sich am Gesamtkomplex Postmoderne-Posthistorismus ablesen. In einem *main stream* könnte man die Philosophie der Nach-Geschichtlichkeit als nichts anderes als einen Hegelianismus unter umgekehrten Vorzeichen begreifen: Die Postmoderne ist das Ende der Geschichte nicht im landläufig-trivialen, sondern in dem großen und starken Sinn Hegels, eine Periode einer erträglichen oder auch unerträglichen Leichtigkeit des Seins, eine Periode der Zusammenstimmung und der fehlenden dramatischen Gegensätze. Dass das Glück des Einzelnen und ein gewissermaßen un-verschämter Hedonismus in dieser geschichtslosen Frei-Zeit zum bestimmenden Thema geworden sind, ist keine Erfindung der Philosophie, sondern gehört zum Selbstdesign einer Periode, die leere Blätter der Geschichte schreibt. Die ‚freie', das heißt vom heroischen Pathos von Weltgeschichte befreite Zeit ist keine heroische, keine tragische (wie es in einem Roman Kunderas heißt[22]), sondern eine eher komische. Das hat auch mit einer dominanten Vorstellung vom Glück zu tun: dass Glück leicht und heiter ist und dass es ihm am rechten Ernst fehlt. Das ernste Glück, das wäre das von sich selbst abstrahierende pathetische Glück in der Weltgeschichte, vielleicht ein religiöses, ein stilles, kontemplatives in jedem Fall.

Auch das berühmteste Bühnenstück deutscher Zunge, Goethes „Faust", lässt sich im Hinblick auf die Glücksthematik fokussieren. Dass diese expliziert wird, unterscheidet Goethes Faust nicht zuletzt von seinen literarischen Vorgängern, dem Volksbuch von 1587 etwa oder dem Marloweschen „Faust". Zwar spielt in beiden neben den magischen Fähigkeiten des Gelehrten auch dessen liederliches Leben eine gewisse Rolle im Pakt mit dem Teufel, doch erst Goethe bringt das Streben nach Erkenntnis mit dem radikalen Glücksversprechen in Kontrast. Dies kulminiert im ironisch den Aberglauben auflösenden Prolog im Himmel in der Wette zwischen dem (nun gar nicht mehr so christlichen) Herrn und dem (gar nicht mehr so teuflischen) Mephistopheles. In Goethes neuzeitlichem Faust leben zwei Seelen in einer Brust, wie Mephistopheles scharfsinnig bemerkt hat: epistemologische Neugierde – „Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne" – und unbändiges, nicht zuletzt erotisches, Glücksverlangen – „Und von der Erde jede höchste Lust", „Ihn sättigt keine Lust, ihm genügt kein Glück".[23]

Das Glück, das Mephisto verspricht, ist eben jenes *Punctum*, an dem es nichts mehr zu wünschen gäbe. Der „Herr", ein skeptisch-katholisch-heidnischer Weltgeist, wiederum setzt auf die unruhige Qualität Fausts,

22 Vgl. Milan Kundera, Die Unsterblichkeit. Aus dem Tschechischen von Susanna Roth, München 1990, 152: „Paul sagte: ‚Ich gehe lieber bei den Klängen von Kindergeplapper zugrunde als bei den Klängen von Chopins Trauermarsch'" Dieses Lob der Frivolität klang schon in der „Unerträglichen Leichtigkeit des Seins" an. Mittlerweile, etwa im jüngsten Roman „Die Identität" hat Kundera dieses paradoxe Lob auf die unerträgliche Leichtigkeit spürbar zurückgenommen. Dieses Lob funktioniert auch nur als uneigentliches, als eines im Status der Ironie. Jene Paradoxie des Glücks tritt hervor, wenn man Glück nicht mit Lustbefriedigung oder Gefühl gleichsetzt, sondern als eine Weltinterpretation auffasst.

23 Vgl. dazu nach wie vor zentral und einschlägig: Bloch, Prinzip, wie Anm. 5, 1143–1243. Darin auch: Don Quixotte und Don Juan als Grenzgestalten des Glücks. Zitat: Johann Wolfgang von Goethe, Faust, Werke in zwei Bänden, Wien 1951, 655.

die zwar Irrtum und schwere Verfehlung, aber keinen Stillstand und somit keine Endgültigkeit des Glücks zulässt: Diese Haltung wird im Prolog wie im großen langen Finale als „Streben" bezeichnet.

Mephisto scheint die Wette gewonnen zu haben. Faust spricht die berühmte Glücksformel, die Mephistos Wetterfolg zu besiegeln scheint, scheinbar aus, wenn er in seiner Todesstunde sagt:

> Zum Augenblicke dürft ich sagen:
> „Verweile doch, du bist so schön!
> Es kann die Spur von meinen Erdetagen
> nicht in Äonen untergehn."
> Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
> Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.[24]

Der entscheidende Punkt, weshalb der Teufel gewonnenes Spiel zu haben glaubt, liegt anders als in den protestantischen Vorlagen nicht mehr in Fausts moralischen Verfehlungen und – entscheidend – in dessen Unglauben, dass nach alledem noch Gnade möglich sei, sondern im – scheinbaren – Selbstverrat seiner anderen – strebenden, tätigen – Seite, in der wissenschaftliches und ethisches Pathos Hand in Hand gehen.

Wie das Zitat belegt – und das haben unzählige Interpretation des „Faust" betont – ist der Satz aber gar nicht so ausgesprochen worden: Der Satz ist in konjunktivischem Vorbehalt gesprochen und er drückt nur ein Vorgefühl des Glückes, eine Vorwegnahme des höchsten Augenblickes aus. Das Glück, das antizipiert wird, ist zudem kein individuelles, sondern verweist auf ein im Geiste eines nachaufklärerischen Humanismus tätiges Leben voll *industria* und Industrie, und sogar politischer Freiheit („Auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen" – das Lieblingszitat der hochoffiziellen DDR-Germanistik). Der strebsame Anteil in dem von Faust erlangten Glück, das strukturell Aufschub, Hintanstellung des höchsten Augenblicks *ad personam* impliziert, ist es, der die Rettung möglich macht: Das Streben nach Wahrheit und der Einsatz für die Menschheit (so fragwürdig dieser wiederum ist, indem die Industrie das bukolische Glück von Philemon und Bausis zerstört) sind es, die die humanistisch-philiströse Rettung Fausts einigermaßen als logisch plausibel erscheinen lassen. Der Vorbehalt, der gegen das mephistophelische Glück, das unzweideutig hedonistisch-antik, vielleicht sogar ‚dionysisch' ist, theatralisch zum Austrag kommt, ist über Kants Apodiktum von der moralischen Leere des Glücks und der Hegel'schen Diagnose von dessen historischer Leere hinaus ein anthropologischer: Das Glück lässt den Menschen zum Stillstand kommen. Das Glück als endgültiger Zustand bedeutet menschliche Stagnation. Strukturell ist oder macht das vollständige Glück dumm. Die Torheit steht dem Glücklichen auf die Stirn geschrieben. Der letztendliche Sinn des Lebens besteht nicht im restlosen Vollzug des Glückes. Etwas davon schwingt in dem klassischen Satz der literarischen Moderne mit, wir sollten uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen.[25]

---

24 Goethe, Faust, II, wie Anm. 23, 925. (5. Akt, Großer Vorhof des Palastes).

25 Vgl. Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, aus dem Französischen von Hans Georg Brenner u. Wolfdietrich Rasch, Reinbek 1959,

Dieser Satz ließe sich als Paraphrase zu jenem Philosophen verstehen, der die Dialektik von Glück und Unglück am radikalsten durchdacht hat. In seinem Traktat „Die Krankheit zum Tode", einer merkwürdigen Mischung aus systematischer Deduktion und essayistischer Spekulation, wird diese als die grundlegende Form der Verzweiflung angesehen. Diese Verzweiflung, die als eine an sich selbst bestimmt wird, dieses geläufige Gegenstück zum glücklichen Selbstgenuss ist es, die in direkten Zusammenhang mit dem Glück gebracht wird:

> Verzweiflung ist nämlich, gerade weil sie ganz dialektisch ist, die Krankheit, von der es gilt, daß es das größte Unglück ist, sie niemals gehabt zu haben – ein wahres Gottesglück, sie zu bekommen, wenn es auch die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man von ihr nicht geheilt werden will.[26]

Das dumme, reine unmittelbare Glück der Schönheit und des geordneten Lebens mit Karriere, Mann respektive Frau, mit Besitz und gesellschaftlicher Stellung ist das eigentliche Leben in Verzweiflung, organisiert wie eine Wand gegen jene elementare Verzweiflung, die mit Reflexion und Selbstbewusstsein einhergeht. Dieses Glück ist das größte Unglück, denn es lebt von der Angst vor der latenten Verzweiflung, die als eine *conditio humana* angesehen wird. Virtuos vollzieht Kierkegaards Philosophie, die eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die klassische Literatur der Moderne besitzt (bis hin zu Adornos Dictum, wonach es kein wahres Leben im falschen gibt), eine Umwertung aller Werte und Begriffe:

> Das Nicht-Verzweifeln kann gerade heißen, daß man verzweifelt.[27]

Misstrauen gegen das Glück ist nicht bloß angebracht, weil es trügerisch selten ist (die Erfahrung des Lotto-Spielers, die auf das Leben projiziert ist), sondern weil es trügerisch etwas verspricht, was es nicht hält und was es nicht ist: das wahre Glück. Ganz unfreiwillig gerät durch derlei halsbrecherische Dialektik die Glücksökonomie in die Kierkegaard'sche „Algozidee" – um den Ausdruck Sloterdijks zu gebrauchen, bei dem Kierkegaard erstaunlicherweise gar nicht so recht ins Blickfeld rückt.

Die positive Besetzung von Unglück, Schmerz und Leid erscheint als ein exklusives Glück einzelner – ästhetischer und philosophischer – Geister; ohne diese Selbstverzweiflung kein großes Werk und kein Glück darin und daran: das Glück Leopardis, Nietzsches, Becketts, Kafkas, Ciorans, um nur einige zu nennen. Die Nobilitierung des Unglücks ist ein Protest gegen ein bis ins Magische zurückreichendes Denken, das den Unglücklichen stigmatisiert, indem es ihn für sein Unglück verantwortlich macht und als Bedrohung für die Gemeinschaft ansieht. Bis hin zu der Verpönung des *happy end* in der Literatur der klassischen Moderne, dem Dauerargwohn gegen das Glück als Kitsch, der Feier des unglücklichen Bewusstseins, das mit dem Hass auf den Spießbür-

---

101. Wichtig sind die beiden Sätzen, die dem Aphorismus vorangestellt sind: „Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns *Sisyphos* als einen glücklichen Menschen vorstellen." Ebd.

26 Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Werke IV, hg. von Liselotte Richter, Frankfurt a. M. 1984, 25.

27 Kierkegaard, Krankheit, wie Anm. 26, 24.

ger, der immer der andere ist, einhergeht, ist die von Kierkegaard formulierte Dialektik am Werk. Paradox bleibt, und das markiert eine Grenze der halsbrecherischen dialektischen Beziehung vom Unglück im Bewusstsein als dem eigentlichen Glück, dass derlei Verzweiflung, die niemals gehabt zu haben das größte Unglück darstellt, nicht etwas ist, das wir uns herbeiwünschten. Das Unglück zum Glück machen, ihm eine konstitutive Bedeutung für unser Leben beizumessen, lässt sich allemal *post festum*. Ödipus, Sisyphus und Prometheus, leidende Gestalten mit bestimmten Erfahrungen, lassen sich als dahingehend glücklich interpretieren, dass es ihrem Erwartungshorizont entsprochen hätte, so zu werden, wie sie am Ende sind. Das Glück ist keine Krankheit, sondern entspringt aus einer Erwartung, die wiederum die Lücke, das Fehlen entstehen lässt. Die Erfahrung von Unglück, Verzweiflung, Schmerz und Leid als Bestandteil eines glücklichen und erfüllten Lebens zu interpretieren, ist wie gesagt nachzeitig und zeugt – gegen das Leidenspathos – von der Unbändigkeit unseres Wollens, in dieser Welt glücklich zu sein. Was den Glücksvorbehalt im Kierkegaard'schen Sinn betrifft, so könnte man sagen, dass das Unglück eines naiv glücklichen Lebens darin besteht, dass es wesentliche Erfahrungen des Mensch-Seins nicht ausschöpft. Was wiederum ein Nicht-Glück ist, ein Mangel an Fülle. Ödipus und Prometheus verdanken ihre imposante Statur ihrem tragischen Missgeschick, nicht einem diätetischen, ausbalancierten, mittelmäßigen Leben, nicht einem heiteren Schicksal. Vom Glück gilt vielleicht auch, was E. M. Cioran vom Guten gesagt hat, dass es nicht so interessant sei wie Unglück, Leid und das Böse.[28]

Ein fünfter Glücksvorbehalt bezieht sich auf die Ungewissheit, die knapp bemessene Zeitspanne, die mit der Körperlichkeit des Daseins verknüpft ist. Das Glück der traditionellen Philosophie wäre somit eines, das die zeitlich-körperliche physische Beschränktheit des Glücks metaphysisch übersteigt: Durch die Überzeitlichkeit und Allgemeingültigkeit der begrifflichen Welt, in der es sich häuslich gemacht hat, entgehen die Philosophien dem physischen Tod. Fragt man die Philosophen nach dem Glück, so erfährt man mehr über die Philosophie als über das Glück. Denn selbstverständlich ist das einzig wahre, mindestens vorrangige Glück, das Glück, das zählt, das philosophische Leben, das Leben im Geist, das Dauer und unaufregende Kontinuität verbürgt, und zwar unabhängig davon, ob diese Philosophie nun platonisch oder aristotelisch, hegelianisch oder kantianisch, stoisch oder epikureisch ist.

Anders als das Vorurteil es will, war die antike Lebensphilosophie – auch die epikureische – nicht hedonistisch: Der Gedanke eines bloßen Kapitalismus der Lust, der Maximierung und Akkumulation war ihr fremd. Die Philosophie als Ausdruck einer Distanz zur Welt, und damit gerade zur Welt der Gefühle, gewährleistet ein ruhiges Glück, das vor Enttäuschung und Abhängigkeit bewahrt: Glück ist Vermeidung von Unglück. Von dem bereits erwähnten Philosophen und Sokrates-Schü-

28 Vgl. Emil Michel Cioran, Die verfehlte Schöpfung, aus dem Französischen von Francois Bondy, Frankfurt a. M. 1979: „Die Güte schafft nicht, ihr mangelt es an Phantasie ...". Ebd. 8. Das Unglück, so extrapoliert Cioran, erwächst aus der Leere und Langeweile des Bösen.

ler ist ein Bonmot überliefert, in dem er seine Beziehung zur Hetäre Lais kennzeichnet:

> Ich besitze, werde aber nicht besessen. Denn die Lüste beherrschen und ihnen nicht erliegen, ist das Beste, nicht enthaltsam sein.[29]

Das ist ein diagnostisch hoch interessanter Satz für die *gender studies*. Mit Selbstverständlichkeit erfolgt hier die analoge asymmetrische Polarisierung von Mann, Herrschaft, distanziertem Genuss einerseits und Frau, Glück und Besitz andererseits. Das Glück ist eine Frau und man muss sich vorsichtig ihr gegenüber verhalten, voll Vorbehalt gegenüber ihrer Treue. Da ist kein faustisches Glücksverlangen im Spiel. Dass das Glück – wie es das deutsche Wort und auch die griechische *Eudaimonia* nahe legen – selten ist, immer bedroht von der Missgunst der menschlichen Umwelt oder vom Neid der Götter, muss diese Vorsicht bestärken.

In der hellenistischen Glücksökonomie ist die Einsicht vorherrschend, dass die Anhäufung von Lust – so die Formel für die *Eudaimonia* – schwierig ist. Häufig nämlich gehen Lust und Unlust Hand in Hand. Der Lusterwerb ist nicht selten mit Unlust erkauft. Die Glücksökonomie der Philosophen war stets eine, die auf die ruhige Dauer setzte und nicht auf die Kumulation jener höchsten glücklichen Augenblicke. Deshalb empfiehlt sich eine vorsichtigere, zurückhaltendere Glücksökonomie. Giacomo Leopardi, ein italienischer Paralleldenker zur Romantik und zu Schopenhauer, hat das sehr richtig gesehen, wenn er – paradox – formuliert:

> Die Menschen würden glücklicher sein, wenn sie nicht danach getrachtet hätten und danach trachteten, es zu sein ... Im übrigen gleicht das menschliche Leben dem Handel. Es gedeiht um so besser, je weniger man ihn stört und um sein Fortkommen besorgt ist, und je mehr man die Umstände gewähren läßt.[30]

Das übermäßige Streben nach Glück wird in dieser Interpretation zum Verhängnis, zum Anfang allen Unglücks. Der Wille zum Leben und der Wille zum Unglück seien ein und dasselbe, lautet die Steigerung der pessimistischen Lebensphilosophie des italienischen Dichter-Denkers. Der Glücks-Diskurs wird zum Verhängnis für das Glück. Es hat etwas mit magischer Angst zu tun, aber am besten soll man gar nicht vom Glück reden.

Zwar ist der Gegensatz zwischen hellenistischer Lebensphilosophie und ihrer klassischen Vorläuferin mitsamt dem Christentum unübersehbar, aber der antike Hellenismus lässt sich nicht umstandslos als Vorläufer unserer heutigen konsumistischen Überzeugung einstufen, eben jenes *american way of life* und des Lebensstils des reichen Westens überhaupt, der noch seine erbitterndsten Gegner fasziniert und dessen Anziehungskraft mehr zum Ende des Kommunismus beigetragen hat als jene kleine mutige Schar von Menschenrechtsaktivist/inn/en, die in der Wahrheit leben wollten. Auch in dieser Formel schwingt das Pathos eines ernsten Glücks mit, eines, das man höchst paradox – wenigstens

29 Zit. nach Hossenfelder, Philosophie, wie Anm. 11, 19.
30 Leopardi, Zibaldone, wie Anm. 14, 185.

bis 1989 – als unglückliches Glück oder als glückliches Unglück bezeichnen könnte.

Positiv gesprochen war der philosophische Umgang mit dem Glück zumindest ein stets sehr vorsichtiger. Die modernen Glücksverheißungen, die zumeist von massivem Einspruch in Literatur, Philosophie und Kunst begleitet waren (*pars pro toto* sei hier Aldous Huxleys Dystopie „Schöne Neue Welt" erwähnt, in der auch die – törichte – Glückswelt als das größte Unglück der Menschheit apostrophiert ist), entbehren der philosophischen Reflexion vollständig. In ihnen schwingt ein kindlich-märchenhaftes Motiv mit. Wenn diese praktizierte Lebensphilosophie, die kein Philosoph entworfen hat, stimmen würde, dann müssten die reichen Menschen der westlichen Hemisphäre die auch subjektiv glücklichsten sein. Das dürfte, gerade wenn man die subjektive Befindlichkeit als entscheidendes Kriterium bestimmt und nicht das Bruttosozialprodukt als Glücksindikator annimmt, nicht ganz umstandslos der Fall sein. Dabei braucht man gar nicht trotzig das schiere Gegenteil behaupten.

Es bedarf solcher moralisierender und falsch nostalgisierender Behauptungen gar nicht, die immer von dem unhinterfragten Plot leben, dass es früher mit allem besser bestellt gewesen ist – so auch mit dem menschlichen Glück.

Wenn Individualisierung eine entscheidende Voraussetzung darstellt, Glücksansprüche geltend zu machen, dann liegt es in der Natur der Sache, dass die Ansprüche steigen. Das Gefäß, das das ‚leere' Glück zu sein scheint, hat keinen Boden. Unser Streben nach Glück ist grenzenlos, und es scheint, dass die moderne kapitalistische Ökonomie die erste ist, die ‚positiv' auf diese Grenzenlosigkeit des Glücks reagiert. Schwer zu widerlegen, dass der ökonomische Einsatz zur Erreichung von Glück immer mehr anwächst. Das ist ein nachdenkliches Fazit, das man aus Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft" ziehen kann.[31] Mit den steigenden Glücksansprüchen geht – und das ist eine plausible Wahrnehmung, die ältere Menschen machen – eine radikale Entwertung der Dinge einher. Wie gering ist heute der Glücks-Wert einer Uhr oder eines Buches, wenn es nicht ganz besonders exklusiv ist? Die moralisierenden Weihnachtspredigten über die vollen Gabentische greifen theoretisch zu kurz, sind aber ein Symptom. Längst ist – in den Termini einer modernen Glücksökonomie – der Grenznutzen überschritten: Wir produzieren immer billiger immer mehr, das uns immer weniger Glück, Zufriedenheit und Befriedigung verschafft, sondern von Unlust (Konsumekel) begleitet ist. Aristipps männlich-aristokratischer Grundsatz: Besitzen, aber nicht besessen werden, hat in weiten Kreisen der Bevölkerung längst ausgespielt.

Die Glücksbilanz der westlichen Hemisphäre nimmt sich – wenigstens aus diesem Blickwinkel – noch erbärmlicher aus, wenn man in Rechnung stellt, dass sie auf Kosten anderer Menschen – Menschen in anderen Räumen und in anderer Zeit – erkauft ist. Die Ökonomie, auf der sie beruht, ist expansiv wie das unstillbare Glücksverlangen, mit dem es korrespondiert. Und sie hat jeden Glücksvorbehalt, der paradoxer-

31 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993.

weise nach dem Prinzip Umweg, Glück in einem tieferen Sinn möglich macht, hinter sich gelassen. Die postmoderne Glücksökonomie bedeutet nicht zuletzt die Affirmation der Blödigkeit des Glücks.

4. Hans im Glück

Im Märchen wird die Glücksökonomie, die Glück und Reichtum (alles bekommen können, Mangel an Mangel) tendenziell ineins setzt, als Kulisse benötigt. Aber meistens behält seine trügerische Logik nicht das letzte Wort. Sehr gern neigt es dazu, die Dinge umzukehren. Die Geschichte von Hans im Glück, der immer ein Kleineres gegen ein Größeres eintauscht, ist eine solche absichtsvoller Umkehrung. Das Verhalten von Hans ist wider alle Regel, nicht nur wider jene der ökonomischen Vernunft. Zur List der Rezeptionsstrategie gehört, dass sie das Urteil des Lesers wenigstens für die Dauer des erzählten Märchens annulliert. Zwar wird nicht die Einfältigkeit des Burschen in Frage gestellt, aber diese Unkenntnis, dieser Mangel an handfester Glücksökonomie ist es, die verblüfft. Dass es die Einfältigkeit ist, die das Glück der Märchenfigur verbürgt, wirkt, solange das Märchen währt, unwiderstehlich: dass Hans am Ende – auf dem Weg mehrfachen ungleichen Tausches – buchstäblich nichts mehr in Händen hält und zugleich innig glücklich ist.

Wahrscheinlich hängt das mit der Blödigkeit glücklicher Bewusstlosigkeit des Hans zusammen, der so blöd ist wie das Glück selbst; diese Distanz ist es, die zugleich Einverständnis mit dem Märchen ermöglicht: Hans im Glück ist nicht sein eigener Leser. Das apostrophierte Glück ist das eines Außenbetrachters, der Erfahrung hat mit dem Glück und der das Glück des Habenichts reizend findet.

Nicht das Glück der Armut, das die reichen Gesellschaften als Nebenprodukt reichlich als glückliches Gegenbild produzieren – bis hin zum Kitsch der Ethnologie – wäre als Pointe des Märchens festzuhalten. Denn so witzig diese Umkehrung auch sein mag, so prekär ist sie doch, wenn man den sozialwissenschaftlichen Blick auf die Armut nicht unterschlägt, aus der solche Genügsamkeits- und Herrschaftsstrategien entspringen. Wunschloses Unglück als Glück.

Das Märchen regt Nachdenklichkeit an, Reflexionen, die so banal sind, dass man sie kaum auszusprechen wagt: dass Schönheit und Reichtum keineswegs Glücksgaranten sind, was freilich kein Trost für jene ist, die nicht über solche materiellen und natürlichen Ressourcen verfügen. Und es macht deutlich, dass keine Gesellschaft im Stande ist, jenes Glück zu organisieren, das weder zu fassen noch zu essen ist: Glück ist im Übrigen stets auch das, was man nicht hat. So sind auch hier Glück und Un-Glück, (als Mangel und Lücke, als Sehnsucht, die sich in Verzweiflung steigern kann) aufeinander verwiesen. Blick eines wohlhabenden jugendlichen Reisenden aus dem Fenster eines Zugabteils:

> Die Landschaft wurde hügelig, senkte sich jäh und der Zug hielt zwischen zwei Bergen in einem kleinen Bahnhof an. In der Tiefe der Schlucht, am Rande eines Gießbachs sah man ein Wachhaus liegen, das so weit im

> Wasser stand, daß die Flut unter den Fenstern vorbeischoß. Wenn ein menschliches Wesen das Produkt eines Bodens sein kann, dessen besondere Reize man in ihm genießt, so mußte es ... das große Mädchen sein, das ich aus diesem Haus treten und auf dem von der schräg einfallenden Morgensonne beschienenen Pfad mit einer Milchkanne in der Hand auf den Bahnhof zukommen sah.[32]

Das Glück nimmt die Gestalt eines rosigen Bauernmädchens in einer dynamischen Landschaft voll Wasser und Bergen an, das den Reisenden Milchkaffee offeriert: „Ich fühlte bei ihrem Anblick den Durst nach Leben, der jedesmal dann entsteht, wenn wir uns von neuem Schönheit und Glück bewußt werden."

Der Anblick des Mädchens verschafft dem Icherzähler in Marcel Prousts „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit" den „Vorgeschmack eines ganz bestimmten Glücks", „das sich verwirklichen ließe, wenn man mit ihr lebte".[33]

Wie wenn das Milchmädchen im Roman seine Eindrücke hätte schildern können! Den Blick auf den Zug mit den vornehmen Reisenden in die Ferne, alle unterwegs in die Sommerfrische an der Küste der Normandie.

Es bleibt beim Bild des fremden, exotisch anderen Glücks. Zu groß ist die Furcht und die Empfindsamkeit des modernen Glücksritters, um bei der nächsten Haltestelle auszusteigen und die Realität des Glücks zu erproben. Das Bild ist es, das dieses Vorgefühl des Glücks stiftet, nicht die soziale Realität. Friedrich Schlegel hat in seinem Roman „Lucinde", einem Versuch, das Glück der ehelichen Liebe literarisch fein und delikat und ganz unphiliströs zu feiern, davon gesprochen, dass dessen Eintritt zu gegenwärtig ist, weshalb es am Ende ohne Ironie, ohne Spiel und Rollentausch unerträglich ist.[34]

Die Empfindsamkeit für das individuelle einzigartige Glück schließt eine zunehmende Wahrnehmung des Misslingens und Ausbleibens von Glück ein. Die Erfüllung jener glühenden Wünsche der Liebe ist wahrlich nicht ermutigend. Welches Glück, wenn sie einem verwehrt geblieben wäre.

Etwa dem Dichter der „Fleurs du Mal", der jahrelang vergeblich um die Gunst der schönen, warmherzigen Aglaé-Joséphine Sabatier warb. Die tragische Verfehlung des Glücks der beiden dürfte sich einige Tage vor dem 31. August 1857 abgespielt haben, denn an diesem Tag schreibt der melancholische Spätromantiker und literarische Modernist:

> Und schließlich, ja schließlich warst Du vor ein paar Tagen eine Gottheit, und das ist so bequem und so schön. So unantastbar. Jetzt bist Du Frau ...[35]

---

32 Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Im Schatten junger Mädchenblüte, aus dem Französischen von Eva Rechel-Mertens, II.1, Frankfurt a. M. 1964, 302f.

33 Proust, Suche, wie Anm. 32.

34 Vgl. Friedrich Schlegel, Lucinde, Frankfurt a. M. 1985, 21. Julius spricht vom „hohen Leichtsinn unsrer Ehe" und dem Versprechen ewigen Zusammenseins. „Darum würde ich auch eben so froh und eben so leicht eine Tasse Kirschlorbeerwasser mit dir ausleeren, wie das letzte Glas Champagner, was wir zusammen tranken, mit den Worten von mir: ‚So laß uns den Rest unsers Lebens austrinken.'" Ebd.

35 Charles Baudelaire, Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen, in: Ders., Sämtliche Werke/Briefe, hg. und übersetzt von Friedhelm Kemp u. Claude Pichois, München 1975ff, 28f.

Die Erfüllung als Zerstörung. Das Glück scheint so unerträglich wie die Schönheit, der Mann habhaft geworden ist.

5. Das Glück ist ein neuer Gedanke in Europa

„Das Glück ist ein neuer Gedanken in Europa." Dieser Satz ließe sich als Plot über all das stellen, was bisher gesagt worden ist, im Sinn einer Dialektik der Geschichte des neuzeitlichen Glücks, in der vielleicht zum ersten Mal und in aller Grellheit die zutiefst paradoxe Struktur des Glücks vollständig sichtbar wird. Erlebnishunger und Verachtung des blöden Glückes sind zwei Momente in dieser Dialektik. Die Konsumgesellschaft mit ihren Extremen, der leidig akzeptierten Werbung (sowie dem Kitsch) sowie der moralisch verachteten Pornografie bringt, entgegen aller Kultur und Konsumkritik, vielleicht die Wahrheit über das Glück ans Tageslicht.

Aber individualistisch und psychologisch war der Satz des jakobinischen Revolutionärs Saint Just, eines Vorbildes des nachfolgenden Sozialismus, nicht gemeint. Er wurde bei einem sehr profanen Anlass geäußert. Zwar war die programmatische Wucht eingeplant, jene pathetische Rückschau auf das Jahrhundert, das sich dem Fortschritt und der *Bonheur* verschrieben hatte. Worum es jedoch ging, war die Rechtfertigung einer sozialpolitischen Maßnahme: der Getreidepreis, die Versorgung der armen Teile der Bevölkerung. Mit dem Satz wurde zum Ausdruck gebracht, dass diese Maßnahme nicht eine mildtätige Spende von Reichen sei, sondern dass Wohlfahrt ein Anrecht auch jener Schichten darstellt, nach deren Glück bislang nicht gefragt worden war. Plötzlich wird das Glück politisch handfest, und ist in den Verfassungen verbürgt, in der amerikanischen (im Sinne eines liberalistischen Modells) „the pursuit of happpiness"[36] oder in der jakobinischen (im Sinn der sozialen Wohlfahrt).

Wörtlich genommen wohnt der staatlichen Organisation des Glücks, der ‚wahren' Bedürfnisse ein autoritäres, wenn nicht gar totalitäres und terroristisches Moment inne. Was schon im individuellen Lebenshaushalt unmöglich ist, die Organisation des Glücks, das muss politisch erst recht krause Ergebnisse zeitigen. Das Scheitern des Sozialismus als einer planmäßigen und einigermaßen gerechten Produktion, Organisation und Distribution von Waren und Gütern hat der Vision einer kollektiven Organisation von ‚Glück' einen tiefen Stoß versetzt, von dem sich alle gesellschaftlichen Konzepte, die wie auch immer eine gerechte und einigermaßen egalitäre Lebensausgangssituation anstreben, nicht so schnell erholen werden.

Was bleibt, ist der Glücksanspruch, den jeder individuell geltend machen will. Um diese Lebenschancen wird in einer Gesellschaft, die radikal auf Konkurrenz basiert, gerungen. Das psychologisch verästelte und vertrackte Glück kommt dabei zunächst noch gar nicht zur Sprache. Es geht um Politik und auch darum, dass – wie man es früher gesagt hätte – in der Diskussion um das Glück so etwas wie eine Klassenfrage

36 Klinger, Freiheit, wie Anm. 4, 100. Zum Thema Feminismus vgl. 102–113.

steckt – ideell und materiell. Wer mehr Ressourcen und mehr kulturelles *know how* besitzt, der hat bessere Chancen auch in der unwägbaren Welt des Glücks im engeren Sinn.

Zu Gunsten von Saint Just und gegen die reaktionäre Wendung einer berechtigten Kritik an dem Fantasma der Organisierbarkeit des Glücks lässt sich daher sagen, dass der Satz des Saint Just das Ende des Sozialismus überleben wird. Die soziale Frage ist zurückgekehrt: Das Glück des Einzelnen ist nicht messbar, wohl aber bestimmte Ressourcen, die dazu aus selbsteinschätzender Perspektive nötig sind. Eine Rückkehr zu glück-losen Zeiten, in denen das Glück nicht ein latentes, aber dringendes Problem ist, weil es nicht als Anspruch geltend gemacht wird, ist unmöglich und im wahrsten Sinn des Wortes re-aktionär.

Wohl aber kann ein kritischer Blick auf die in unserer Gesellschaft vorherrschenden Glücksstrategien auch die sozialpolitische Perspektive verschieben: Wenn es offenkundig ein Unglück für viele Menschen ist, nicht zu arbeiten (was eben Teil einer Weltdeutung ist, in der Arbeit eine privilegierte Stellung hat), warum lässt sich dann nicht die immer knapper werdende Arbeit besser teilen? Und was kann Sparsamkeit im Sinn einer Ökologie des Glückes positiv bedeuten? Etwa im Hinblick auf die Tatsache der Ungleichverteilung der potenziellen Glücksgüter dieser Welt (planetar wie binnengesellschaftlich) der nachfolgenden Generationen? Ist die kapitalistische Glücks-Ökonomie, die jedwede Form von Solidarität unterläuft, wirklich der Weisheit letzter Schluss, das Ende der Geschichte? Wie lässt sich Solidarität anders organisieren als durch anonyme Staatlichkeit?

Umgekehrt erzwingt nicht zuletzt der feministische Diskurs alle freiwillig und unfreiwillig daran Beteiligten, die private Seite des Glücks zu bedenken, wie Cornelia Klinger betont, zwischen dem Glück der Befreiung und der „Befreiung des Glücks" (Klinger). „Il est nécessaire aussi de songer à construire notre bonheur." (Luce Irigaray)[37]

37 Klinger, Freiheit, wie Anm. 4, 111; Luce Irigaray, Zit. nach Klinger, ebd.