

ZUM GLÜCK

*Herausgegeben von Susan Neiman
und Matthias Kroß*



Akademie Verlag

Inhaltsverzeichnis

Susan Neiman
Einleitung
VII

Glück als Problem der Philosophiegeschichte

Martha C. Nussbaum
Zur Transzendenzierung des Menschseins
3

Jonathan Lear
Glück
43

Susan Neiman
Über das vermeintliche Recht auf Glück
79

Bernard Williams
Unerträgliches Leiden
95

Bausteine einer Theorie des Glücks

Peter D. Kramer
Die Kierkegaard-Frage
105

Eva Illouz

*Wer kümmert sich um die Tochter des Hausmeisters?
Zu einer Soziologie des Glücks im Zeitalter der reflexiven Moderne*
119

V

Redaktion:
Peter-Ulrich Philippsen

ISBN 3-05-004057-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2004
Alle Rechte vorbehalten

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Umschlaggestaltung: Margret Schmitt, Berlin
Satz: WERKSATZ Schmidt & Schulz GmbH, Gräfenhainichen
Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Norbert Schwarz und Fritz Strack <i>Wie Sie über Ihr Leben nachdenken sollten (und wie nicht). Einige Einsichten aus der sozialen Urteilsbildung</i>	163
Daniel Kahneman <i>Erfahrener Nutzen und objektives Glück. Ein momentbezogener Ansatz</i>	183
Intermezzo	
Claudio Lange <i>Zum Glück oder Wie ich zu rauchen aufhörte (in der Zeit, in der ich diese Bilder malte)</i>	215
Wie ist Glück möglich?	
Martin Seel <i>Paradoxien der Erfüllung</i>	237
Dieter Thomä <i>Die Unverfügbarkeit des Glücks und die Grenzen selbstbestimmter Tätigkeit</i>	247
Candace Vogler <i>Das Überraschungsmoment</i>	269
Anhang	
Zu den Autoren	293
Textnachweise / Abbildungsnachweise	297
Personenregister	299
	VI



Die Unverfügbarkeit des Glücks und die Grenzen selbst- bestimmter Tätigkeit

Dieter Thomä

Am Ende von Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen*, der autobiographischen Geschichte eines Jungen, der Auschwitz und Buchenwald überlebt hat, heißt es: »Ich werde mein nicht fortsetzbares Dasein fortsetzen [...] es gibt keine Absurdität, die man nicht ganz natürlich leben würde, und auf meinem Weg, das weiß ich schon jetzt, lauert wie eine unvermeidliche Falle das Glück auf mich. Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. Alle fragen mich immer nur nach Übeln, den ›Greueln‹: obgleich für mich vielleicht gerade diese Erfahrung die denkwürdigste ist. Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müsste ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen.«¹

Kertész mutet uns den Gedanken zu, im Konzentrationslager habe es so etwas wie Glück gegeben. Er ist darüber nicht verwundert, auch nicht darauf erpicht; vielmehr erwähnt er es als schiere Eigenart des Lebens. Dieses provozierende Beharren auf dem Glück bewirkt keine Verharmlosung, keine Relativierung. Kertész verzichtet auf eine normative Position, er bleibt diesseits von Beurteilung und Bewertung.

¹ Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen* (1975), Berlin 1996, S. 287. Den hier abgedruckten Vortext habe ich inzwischen teilweise verwendet in: Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt/M. 2003, Kap. 6: »Selbstbestimmung, Selbsterhaltung und Glück«, S. 131–27.

Nur um das Beschreiben geht es ihm, um den Hinweis darauf, dass Glück in einer bestimmten Hinsicht »unvermeidlich« sei.

Dies ist nun allerdings eine befremdliche Wendung, schließlich sind wir daran gewöhnt, dass Glück gern gesehen und erstrebt ist. Aus diesem Befremden ergibt sich eine erste, bescheidene Einsicht: Auch wenn das Glück subjektiv erfahren wird, geht es nicht auf eine Intention des Subjekts zurück. Üblicherweise stört es uns nicht, Glück zu erfahren – im Gegenteil! –, doch diese Bereitwilligkeit, glücklich zu sein, verdeckt die Tatsache, dass das Glück sich einstellen mag, ohne um Einwilligung zu bitten, ohne sich z.B. um die Frage zu scheren, ob es angesichts der Umstände angebracht ist. Offensichtlich tritt hier eine gewisse Widerspenstigkeit zutage: eine Eigenwilligkeit des Glücks, das nicht wirklich von unserer willentlichen Tätigkeit abhängt. Obwohl Kertész' Buch den »Schicksallosen« im Titel führt, scheint es das Schicksal seines Helden zu sein, glücklich zu sein – manchmal.

Dies wirft die grundsätzliche Frage auf, welche Beziehung zwischen *Glück* und *Tätigkeit* besteht. Mit dem Eigensinn des Glücks wird der intentionale Rahmen gesprengt, in dem sich Tätigkeiten halten, und so kann jene Beziehung nicht anders als angespannt sein. Mein Beitrag ist der Analyse dieser angespannten Beziehung gewidmet. In einem ersten Schritt (1) wird die Dualität erläutert, die sich durch die Heraushebung der praktischen Seite des Lebens gegenüber dem bloß biologischen »Am-Leben-sein« ergibt, und es wird erläutert, in welcher Form das Glück in diesem Rahmen auftritt: nämlich in einer utilitaristischen Version. Diese ist allerdings mit notorischen Unzulänglichkeiten behaftet, auf die kurz, unter anderem mit Bezug auf Nietzsches Kritik am Utilitarismus, hingewiesen wird. Im Anschluss daran wird Nietzsches eigene Auffassung von Glück und Tätigkeit verhandelt (2), weil anzunehmen ist, dass an dessen Position eben die Punkte ans Licht treten, die sich zu den Problemen des Utilitarismus genau komplementär verhalten. Schließlich (3) will ich einen einzelnen Punkt aus Nietzsches Argumentation herausgreifen und die Bestimmung des Glücks in einem anderen systematischen Rahmen vorantreiben. Dabei stoße ich dann auf eine innere Schwierigkeit – man könnte auch sagen: eine wunde Stelle – im Selbstverständnis der Moderne, die von deren Hadern mit dem Glück herrührt. In einem Postskriptum (4) werde ich mich dazu verleiten lassen, das Hadern mit dem Glück auch im Umfeld der Ereignisse vom 11. September 2001 wiederzuentdecken.

1. Das Streben nach Glück: Utilitaristische Aporien

Um das Verhältnis zwischen menschlicher Tätigkeit und Glück zu bestimmen, sei zunächst Klarendes über den Status der Tätigkeit im menschlichen Leben gesagt. Das Glück (oder jedenfalls das Nachdenken darüber) muss sich also noch etwas

gedulden. Im Hinblick auf die *Tätigkeit* begnüge ich mich mit einer einzigen begrifflichen Unterscheidung. *Einerseits* kann man demnach sagen, dass jemand »ein Leben lebt« respektive »ein Leben führt«, *andererseits*, dass jemand »am Leben ist« respektive »überlebt«. Offensichtlich ist ersteres die Domäne der Tätigkeit, während letzteres nicht mehr meint als das biologische Funktionieren.

Natürlich lässt sich das Leben gemäß dieser Unterscheidung nicht geradewegs aufspalten. Das Überleben muss durch tätiges Engagement sichergestellt werden muss, und umgekehrt ist dieses Überleben die natürliche Basis, auf der sich alle weitergehenden, »höheren« tätigen Errungenschaften erheben. Freilich gehen damit äußere Festlegungen einher, die einen Schatten auf das Vorhaben werfen, »sein Leben zu führen«. Aus der Sicht dieser Lebensführung ist es zwar notwendig, aber auch demütigend, sich um die Selbsterhaltung zu bemühen. »I am not willing to just survive«, sagt die Schauspielerin Darryl Hannah zu Charlie Sheen in dem Film *Wall Street*, als dieser sie bewegen will, ihn bei seinem Ausstieg aus der Welt des Geldes, der Welt von Gordon Gekko (alias Michael Douglas), zu begleiten. Tätigkeiten gipfeln nicht im Kampf ums Überleben, sondern darin, das Reich der Notwendigkeit hinter sich zu lassen und in der Domäne der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung anzulangen.

Diese Dualität von biologischer Konstitution und praktischer Kompetenz kann auf zwei verschiedene Lesarten des »Selbst« im Begriff der »Selbsterhaltung« zurückgeführt werden, die kurz erläutert werden sollen.

In einer *ersten Hinsicht* beziehen wir uns auf die Person, die entsprechend ihrer biologischen Eigenschaften eine Fülle von Bedürfnissen hat, welche der Befriedigung harren. Sie muss dafür Sorge tragen, dass sie sich selbst erhält. Die Tätigkeiten, mit denen sie jenen Bedürfnissen beikommt, mit denen sie sich gewissermaßen selbst hilft, kann man als Formen von »Service« auffassen, genauer: von »Self-Service«. Solchen Tätigkeiten ist eine ursprüngliche *Passivität* vorausgesetzt: Eine Person ist diesen Bedürfnissen *immer schon* ausgesetzt, mögen sie auch »ihre eigenen« sein. Ein sprechendes Beispiel für dieses Ausgeliefertsein ist eine Begriffsfügung, die von Franklin Delano Roosevelt in einer berühmten Rede verwendet und durch ein Gemälde des amerikanischen Genre-Malers Norman Rockwell popularisiert worden ist: »Freedom From Want«.² Die Freiheit liegt in der Abwesenheit von »Want« (was hier »Not« oder »Mangel« meint), sie arbeitet sich an einem Leiden ab. In dem Maße, wie wir diesem »Want« ausgesetzt sind und bleiben, ist jedoch Passivität involviert. Im Leben werden wir von bestimmten Bedürfnissen, die auf die Selbsterhaltung gerichtet sind, überwältigt und umgetrieben – ob wir wollen oder nicht.

² Vgl. Stuart Murray u. James McCabe, *Norman Rockwell's Four Freedoms*, New York 1993, S. 48 ff.

Es ist der Legitimität dieser Bedürfnisse übrigens nicht abträglich, dass wir sie nicht willentlich »ausgesucht« haben; dieses Kriterium ist bei ihnen vielmehr ganz fehl am Platze. Zwei Aspekte sind bei diesem Verständnis der Selbsterhaltung entscheidend: dass jemand Bedürfnisse verspürt und dass Tätigkeiten ihre Funktion bei der Befriedigung der Bedürfnisse erfüllen.

Selbsterhaltung tritt nun aber noch in einer *zweiten*, ganz anderen Hinsicht auf, bei der die reflexive Figur, die in diesem Begriff enthalten ist, erst zu ihrem Recht kommt. Demnach meint das »Selbst« weit mehr als das Bündel von natürlichen Eigenschaften, die Bedürfnisse generieren und Tätigkeiten des Menschen nach sich ziehen. Ungeachtet der ursprünglichen Passivität, von der oben die Rede war, ist der Selbsterhaltung eine aktive, selbstbewusste Dimension zuzuerkennen. Wenn man einer Person die Fähigkeit und das Recht zuspricht, für sich selbst zu sorgen, bezieht man sich nicht nur auf ihre Bedürfnisse, sondern auf ihre Haltung zu sich selbst. Die Person selbst empfindet ihre Bedürfnisse, geht mit ihnen um, kommt mit ihnen zurecht. Was zu erhalten ist, ist nicht nur der Organismus (der Nahrung, Wärme, Sauerstoff etc. braucht), sondern die reflexive Distanz selbst, einschließlich der willentlichen Aktivitäten, die ihr zugeordnet sind. Das Individuum zu »erhalten« heißt dann auch: die Fähigkeit zu erhalten, Entscheidungen zu treffen und Maßnahmen zu ergreifen, die der eigenen Erhaltung dienen.

Niemand hat die zwei genannten Hinsichten der Selbsterhaltung enger zusammengeführt als Jean-Jacques Rousseau. Auf der einen Seite sagt er, dass die Natur uns listigerweise mit dem Gefühl der Selbstliebe ausgestattet habe, die uns gewissenmaßen automatisch zur Selbsterhaltung drängt. Dieser quasi-naturalistische Ansatz passt zur Selbsterhaltung in der *ersten* genannten Hinsicht.³ Auf der anderen Seite sagt Rousseau: Wenn eine Person sich ihrer Selbsterhaltung widmet, so ist sie die höchste Autorität, was die Eignung der zu ergreifenden Maßnahmen betrifft. Daraus ergibt sich das unwiderrufliche Recht (und gar die Pflicht) eines jeden menschlichen Wesens, sein eigener Herr zu sein und seine Freiheit zu verteidigen. Dies passt zur Selbsterhaltung in der *zweiten* genannten Hinsicht.⁴

³ Zu dieser ersten Hinsicht vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Bd. 3, Paris 1964, S. 219; ders., *Schriften*, hg. v. Henning Ritter, Frankfurt/M. 1988, Bd. 1, S. 297: »L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte toute animal à veiller à sa propre conservation« – »Die Selbstliebe ist eine natürliche Empfindung, die jedes Tier dahin bringt, dass es über seine eigene Erhaltung wacht.«

⁴ Zu dieser zweiten Hinsicht vgl. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Bd. 3, S. 352, 356; ders., *Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1986, S. 6, 11: »Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, [...] et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maître. [...] Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme« – »Dessen [des Menschen, D. T.] oberstes Gesetz ist es, über seine Selbsterhaltung zu wachen [...], und sobald der Mensch

Die Heterogenität der Aspekte, die Rousseau zusammen oder wenigstens nahe beieinander halten will, führt freilich dazu, dass sie auseinander streben – und zwar in biologische Selbsterhaltung einerseits, praktische Selbstbestimmung andererseits. Die Kluft, die sich damit auftut, nimmt einen langwierigen Verlauf, der letztlich im modernen Antagonismus zwischen Wohlfahrtsstaat und Liberalismus endet. Entsprechend fällt die Gewichtung zwischen der Garantie des Überlebens, der Bedürfnisbefriedigung einerseits und der Frage, ob man sein eigener »Herr« ist, andererseits je nach gewähltem Ansatz äußerst unterschiedlich aus.

Die *erste* Traditionslinie, die auf Selbsterhaltung und Versorgung orientiert ist und schließlich beim Wohlfahrtsstaat anlangt, wird bekanntlich von äußerst unterschiedlichen Figuren repräsentiert: Man denke etwa an Thomas Hobbes, den paternalistischen Sozialisten Robert Owen oder den Ökonomen und Philosophen Thorstein Veblen.⁵ – Die *zweite* Traditionslinie wird gleichfalls von äußerst unterschiedlichen Figuren repräsentiert: Man denke etwa an Ralph Waldo Emerson (mit seiner wütend-abweisenden Antwort auf die Frage: »Sind sie *meine* Armen?«), Max Weber (mit seinen ätzenden Kommentaren zu Bismarcks Sozialversicherung) oder Aldous Huxley (mit seinem Plädoyer für Freiheit, mag sie auch mit Krankheit und Entbehrung einhergehen).⁶

Mir liegt es fern, die gewaltigen Unterschiede zu verniedlichen, die zwischen all diesen Theoretikern bestehen – auch zwischen denen, die sich vermeintlich auf derselben Linie befinden. Doch wie auch immer sie sich voneinander unterscheiden mögen, sie haben immerhin eines gemeinsam: das Schlachtfeld. Zwischen ihnen ist umstritten, wie die Balance zwischen Bedürfnisbefriedigung auf der einen Seite, Freiheit auf der anderen Seite genau auszuweisen hat. Ummstritten ist unter ihnen, dass hier eine Abwägung zu treffen ist.

In der politischen Philosophie der jüngeren Zeit gibt es einige fruchtbare Bemühungen, den Gegensatz, der das Nachdenken über jene – wie auch immer ge-

erwachsen ist, wird er so sein eigener Herr, da er der einzige Richter über die geeigneten Mittel zu seiner Erhaltung ist. [...] Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch [...] verzichten.«

⁵ Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt/M. 1984; Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*, hg. v. Gregory Claeys, London 1991; zur Interpretation vgl. Donald E. Pitzer, »The New Moral World of Robert Owen And New Harmony«, in: ders. (Hg.), *America's Communal Utopias*, Chapel Hill, London 1997, S. 88–134; Thorstein Veblen, *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts* (1914), New York 1964; ders., *The Portable Veblen*, hg. v. Michael Lerner, New York 1958, S. 443 ff.

⁶ Ralph Waldo Emerson, *Essays and Lectures*, hg. v. Joel Porte, New York 1983, S. 262f.; Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1988, S. 317 f.; Aldous Huxley, *Brave New World & Brave New World Revisited*, New York 1965, S. 184.

artete – Balance erzwingt, aufzubrechen. Diese Konzepte, die etwa von Amartya Sen und Gottfried Seebaß⁷ entwickelt worden sind, fassen die Einschränkungen, die sich auf der Ebene des *Überlebens* stellen, direkt als Hindernisse auf, die der Ausübung menschlicher *Tätigkeit* in den Weg gelegt sind. Demnach ist z. B. eine materielle Notsituation nicht nur als Problem des Überlebens, sondern als Freiheits-einschränkung aufzufassen, und so kann sie in die Deutung des Menschen als tätigen Wesens einbezogen werden. Diese kategoriale Umdeutung ist außerordentlich fruchtbar, um den Dualismus anzugreifen oder gar zu überwinden, der der oben geschilderten Kaskade gegensätzlicher Positionen zugrundeliegt. Anfechtungen des ›Am-Leben-seins‹ oder der Selbsterhaltung lassen sich demnach direkt als Anschläge auf die Lebens-Führung oder die Selbstbestimmung auffassen. Diese Umdeutung führt, genau betrachtet, nicht zu einer dritten Position jenseits des geschilderten Dualismus, sondern zu dessen Auflösung zugunsten der tätigen Seite des Menschen. Selbsterhaltung wird gewollt zur Vermeidung der Beeinträchtigung von Freiheit.

Damit bin ich zu einem Ergebnis gelangt, das freilich nur erst an die Schwelle des Problems führt, um das es mir geht. Ausgehend von dem Verdacht, dass zwischen Tätigkeit und Glück ein Spannungsverhältnis besteht, habe ich mich um eine Klärung des Status der Tätigkeit im Leben bemüht. Er lässt sich nun im Hinblick auf das Verhältnis zum Am-Leben-Sein genauer angeben – und zwar in der Weise, dass die biologische Selbsterhaltung in die Logik von Tätigkeit und Selbstbestimmung einbezogen werden kann. Durch dieses geschlossene Bild zieht sich jedoch ein Riss – und er geht zurück auf das Glück, das sich gegen die geschilderte Vereinigung sträubt und dem, wie eingangs angedeutet, mit einer einseitigen Auflösung des Lebens zugunsten der Seite der Tätigkeit nicht gedient ist.

Wenn hier von einer Unverträglichkeit ausgegangen werden darf, so folgt daraus nun nicht, dass die geschilderten Bemühungen im Rahmen der politischen Philosophie in die Irre führen; sie sind nicht falsch, wohl aber ergänzungsbedürftig. Sperrt sich das Glück gegen die Zuordnung zur Tätigkeit, ist man erstmal wieder zurückgeworfen auf das Hin und Her der Gegensätze, in das man bei der Erkundung des Status der Tätigkeit im Leben geraten war: das Hin und Her zwischen Lebens-Führung und Am-Leben-Sein oder zwischen Selbstbestimmung und Selbsterhaltung.

⁷ Vgl. Amartya Sen, *Der Lebensstandard*, Hamburg 2000; Gottfried Seebaß, »Der Wert der Freiheit«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), S. 759–75. Eine bei Amartya Sen verdächtig häufig vorkommende Wendung – der Ausdruck »being and doing«, der für (bloßes) Leben und Tätigkeit steht – gibt freilich Anlass zu dem Verdacht, dass Sens Überwindung des hier diskutierten Gegensatzes un-schlüssig bleibt.

Da ich weiterhin von einer Differenz zwischen Tätigkeit und Glück ausgehe, ist es nachgerade konsequent, auf die Gegenseite der Selbstbestimmung zu wechseln und zu fragen, wieweit nun die Selbsterhaltung für das Glück anschlussfähig ist; immerhin wird von ihr die Befriedigung von Bedürfnissen lanciert, von der man annehmen darf, dass sie für das Glück erheblich ist. In der Tat kommt das Glück spätestens dann ins Spiel, wenn sich die Bedürfnisse über den biologischen Rahmen hinaus ausdehnen und einem weiten Spektrum von Attraktionen und Vergnügungen öffnen. Der Philosoph Fénelon bringt diesen Sachverhalt auf die denkbar kürzeste Formel, wenn er sagt: »L'inclination pour être heureux n'est donc qu'une suite de l'inclination qu'on a pour conserver son être et sa vie.« – »Das Streben nach Glück ist also nur eine Folge des Strebens, das eigne Sein und Leben zu erhalten.«⁸

Es ist leicht auszumalen, wie Bedürfnisse, die zunächst der Selbsterhaltung dienen, ihren engen Rahmen sprengen und sich auf kontingente Freuden richten, die Gegenstand bewusster Wahlentscheidungen und Präferenzen sind. Damit aber tritt eine bereits bekannte Komplikation erneut auf: nämlich die Komplikation, dass sich Natürliches und Praktisches verschränken. Weil mit dem Ausüben von Bedürfnissen die Stunde der Abwägungen schlägt, kommt es zu einer Einbeziehung bewusster Aktivität. In das komplexer werdende Glück wächst doch wieder die Tätigkeit hinein. Bei John Stuart Mill tritt diese Konsequenz offen zutage: »Where, not the person's own character, but the traditions or customs of other people are the rule of conduct, there is wanting one of the principal ingredients of human happiness.« – »Wo nicht der eigene Charakter, sondern Tradition oder Sitten anderer Leute die Lebensregeln aufstellen, da fehlt es an einem der hauptsächlichsten Bestandteile menschlichen Glücks.«⁹

Die sich damit ergebende Doppelstruktur aus verspürten Bedürfnissen und bewussten Entscheidungen wird zu einem herausstechenden Merkmal der Moderne, das seinen Ausdruck auch im *pursuit of happiness* gefunden hat, mit dem die amerikanische Unabhängigkeitserklärung Geschichte gemacht hat.¹⁰ (Freilich wurde bei der Deutung dieser Formel das aktive Verfolgen des Glücks in der Regel weit stärker betont als seine Kehrseite: dass nämlich etwas, was der Verfolgung harret, zunächst mal dem Zugriff entzogen ist.)

⁸ Zitiert nach Robert Spaemann, »Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie«, in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt/M. 1976, S. 76–96; hier: S. 83 (franz. Fassung); ders., *Fénelon. Reflexion und Spontanität*, Stuttgart 1990, S. 64 (dt. Fassung).

⁹ John Stuart Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, hg. v. Mary Warnock, New York, Scarborough 1974, S. 185; ders., *Über die Freiheit*, Stuttgart 1988, S. 78.

¹⁰ Zu den divergierenden Deutungen dieser Formel vgl. Hannah Arendt, *Über die Revolution* (1965), München, Zürich 1974, S. 152 ff., 162 ff.; Dick Howard, *Die Grundlegung der amerikanischen Demokratie*, Frankfurt/M. 2001, S. 49 ff., 112 ff.

Will man das Glück in der geschilderten Konstellation von Bedürfnissen und Entscheidungen verorten, so muss man es auf eine Art von *joint venture* zurückführen, in dem aktive und passive Faktoren zusammenkommen: Nach etwas zu streben, von dem man angezogen wird – dies ist das Grundmuster, aus dem sich dieses Glück zusammensetzen soll. Es ist wohl kaum verborgen geblieben, dass diese Einfassung des Glücks einem utilitaristischen Denkmuster folgt. Entsprechend lassen sich auch die Richtungen innerhalb des Utilitarismus leicht danach unterscheiden, ob sie die passive oder die aktive Seite bei dem geschilderten Zusammenspiel betonen, ob sie also einen Satz natürlicher, klar definierter Bedürfnisse festlegen, den es zu befriedigen gilt, oder ob sie die Perfektibilität, also auch die Wandlungsfähigkeit und -bereitschaft des Individuums und seiner Wünsche betonen. Man vergleiche hierzu etwa Jeremy Bentham (als Vertreter der ersten Richtung) und John Stuart Mill (als Vertreter der zweiten Richtung); doch auch innerhalb des Werks von John Stuart Mill findet sich neben einer Neigung zur romantischen Freisetzung und Entregelung der Individualität ein eher scientistischer Zug, der eine festgelegte Ordnung von Eigenschaften (und entsprechend auch von Glücksgelegenheiten) vorsieht.¹¹

Auch wenn man sich bemüht fühlen sollte, entweder die aktive (Ziel-setzende) oder die passive (Bedürfnis-verspürende) Seite besonders zu betonen, wird man dabei dem Dualismus, innerhalb dessen solche Gewichtungen stattfinden, weiterhin die Treue halten müssen. Damit läuft das Glück freilich Gefahr, zwischen die Stühle zu geraten. So liegt der Einwand nahe, dass der Utilitarismus dem Glück mit der Doppelstruktur, die er ihm zugedacht hat, einen Bärendienst erweist.

Die Kritik, die bei diesem Einwand anknüpft, führt nun aber nicht nur zum Unbehagen mit dem Utilitarismus, sondern – radikaler noch – zum Unbehagen mit dem Glück selbst. Eine der schärfsten Pointen, die ihm entgegengehalten worden sind, ist Nietzsches zu verdanken: »Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das.«¹² Diesen »Engländer« zu identifizieren fällt leicht. Gemeint ist

¹¹ Vgl. Jeremy Bentham, »An Introduction to the Principles of Morals and Legislation«, in: John Stuart Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, a. a. O., S. 33–77, hier: S. 64–77; ders., »Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, München 1975, S. 35–58, hier: S. 49–52. – Dagegen John Stuart Mill, *Utilitarianism – On Liberty – Essay on Bentham*, a. a. O., S. 191–201; ders., *Über die Freiheit*, S. 86–97. Zu den inneren Spannungen bei Mill selbst vgl. aber Janice Carlisle, *John Stuart Mill and the Writing of Character*, Athens, London 1991, S. 197 ff.

¹² F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, Berlin, New York 1988, Bd. 6, S. 61. – Nietzsches Pointe ist alles andere als ein »gelegentliche[s] Bonmot« (so aber Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosophie – Psychologie – Antichrist*, Darmstadt 1988, S. 316); ihm wurde übrigens die Ehre zuteil, zum Motto eines einschlägigen Werkes zu avancieren; vgl. Bernard

eben der Utilitarist mit seiner Rede von Glücksmaximierung und Glückskalkül. Die Anhänger des Urhebers dieses Begriffs, Jeremy Bentham, sind nach Nietzsche Repräsentanten einer »schwerfälligen«, »gründlich mittelmäßige[n] Art Mensch«; der berühmteste von ihnen, John Stuart Mill, gilt als »typischer Flachkopf«. Nietzsche polemisiert gegen »comfort« und »fashion«, wobei er hier sogar – zum Zeichen dafür, dass er all dies nur mit spitzen Fingern anfasst – englische Wörter benutzt;¹⁴ verächtlich spricht er vom »erbärmliche[n] Behagen« und vom »Glück der Meisten«.¹⁵

Ob mit oder ohne Nietzsche – die Einwände gegen das im Utilitarismus leitende Verständnis des Glücks, das sich an die Befriedigung von Bedürfnissen anlehnt, sind so stichhaltig, dass auf deren erneute Erläuterung hier verzichtet werden kann; man denke etwa an Platons Argument für die Unterscheidung des »Angenehmen« vom »Guten«,¹⁶ das als Kritik am Utilitarismus *avant la lettre* gelten darf, oder an Bernard Williams' Einwand gegen die Idee der »Befriedigungswährung«, welche der Utilitarismus einführen muss.¹⁷ Beide, Platon wie Williams, weisen auf die Inkonsistenz eines Glückes hin, das auf äußere Güter, die Befriedigung gewähren, angewiesen ist; darüber hinaus wenden sich beide Autoren gegen die seltene Auffassung von Zeitlichkeit, die hier impliziert ist – eine Zeitlichkeit, die dem Streben nach Erfüllung eingeschrieben und die Abfolge von Bedürfnis und Befriedigung koordinieren soll. Mittels dieser Koordination einen Ablaufplan für das Glück herstellen zu wollen führt ebenso in die Irre wie die Erwartung des Grafen Wronskij, dass seine Seele von Glück voll wäre, würde er nur Anna Karenina für sich gewinnen.¹⁸

Williams, *Kritik des Utilitarismus*, Frankfurt/M. 1979, S. 39. Vgl. zur Kritik am Utilitarismus auch F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 13, S. 42: »Man will *nicht* sein ›Glück‹; man muss Engländer sein, um glauben zu können, dass der Mensch immer seinen Vorteil sucht«.

¹³ Ebd., Bd. 5, S. 164 f.; ebd., Bd. 12, S. 362.

¹⁴ Vgl. ebd., Bd. 5, S. 153. Nietzsche scheint Fremdsprachen zu bevorzugen, wenn er negative Haltungen charakterisieren will. In einem letztlich nicht gedruckten Abschnitt aus *Ecce homo* findet sich z. B. eine scharfe Kritik an einer »Gesellschaft, in der Jedermann seinen plaisirs nachjagt« (er hat die Besucher Bayreuths im Sinn); vgl. ebd., Bd. 14, S. 493.

¹⁵ Ebd., Bd. 4, S. 358. Vgl. zu Nietzsches Kritik an Selbsterhaltung Hans Blumenberg, »Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität«, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, a. a. O., S. 144–207, hier: S. 198 ff.; zu Nietzsches Kritik am Glück vgl. Dieter Thomä, »Glück und Person. Eine Konstellation bei Nietzsche und Max Weber«, in: *Jahrbuch für Nietzscheforschung* 9 (2000), S. 357–80.

¹⁶ Platon, *Gorgias*, 491 d ff.

¹⁷ Vgl. Bernard Williams, *Moralischer Zufall*, Königstein/Ts. 1984, S. 21.

¹⁸ Schließlich beklagt er sich über »den ewigen Fehler [...]«, den alle begehen, die sich unter Glück die Verwirklichung ihrer Wünsche vorstellen; vgl. Leo N. Tolstoj, *Anna Karenina*, München 1978, S. 558. – Die Tatsache, dass *Anna Karenina* während der Tagung, auf die die hier gesammelten Beiträge zu-

Wenn die Einwände gegen den Utilitarismus, wie hier angenommen, zutreffen, dann scheint das Glück, das man vorsorglich den Händen selbstbestimmter Tätigkeit entronnen hatte, zwischen Bedürfnissen und Wählentscheidungen ruiniert zu werden. Hadernd damit, dass das Glück im Zuge der Logik der Bedürfnisbefriedigung zwischen die Stühle gerät und der Ambivalenz von Aktivität und Passivität ausgeliefert wird, stößt man auf die Aufgabe, ein plausibleres Verständnis des Glücks in Abgrenzung von der Tätigkeit zu entwickeln.

2. Glück und Tätigkeit: Nietzscheanische Variationen

Nietzsche, der beißende Kritiker des Utilitarismus, schlägt – so ist zu hoffen – einen Weg ein, der von den utilitaristischen Aporien wegführt. Zu prüfen ist, ob er bei der Frage weiterhelfen kann, wie der Kluft zwischen dem Menschen als tätiger Person und dem Menschen als lebendem Wesen zu enttrinnen ist – einer Kluft, in die das utilitaristische Glück hineingestürzt ist. Darüber hinaus ist zu fragen, ob Nietzsche auch bei der positiven Bestimmung des Glückes weiterhilft – mag er auch die »Engländer« oder die »letzten Menschen« lächerlich machen, die das Glück »erfinden« zu haben meinen, sich am Nachbarn wärmen, ein »Lüstchen für den Tag« und ein »Lüstchen für die Nacht« genießen und die Gesundheit pflegen.¹⁹

Ungeachtet der erheblichen oder auch überheblichen Begleitmusik, die Nietzsche erklingen lässt, kann man bei ihm tatsächlich einen präzisen Beitrag zur Handlungstheorie entdecken, der für die hier leitende Frage nach dem Verhältnis von Glück und Tätigkeit relevant ist. Dieser Beitrag steht, wie sich zeigen wird, in einem engen Zusammenhang mit seiner Wendung zum »Übermenschen«, dem Gegenspieler zum »letzten Menschen«.

Nietzsche ist abgestoßen von der äußeren Anbindung von Tätigkeiten und von deren Unterwerfung unter körperliche Bedürfnisse. Sie bringt aus seiner Sicht eine bestimmte *Negativität* mit sich: Diese Aktivitäten dienen dem Zweck, Mangelzustände zu beseitigen; es handelt sich bei ihnen um nichts anderes als um kompensatorische Maßnahmen. In der Fixierung auf Selbsterhaltung sieht er demnach eine Herabwürdigung der Tätigkeit:

»Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht. [...] Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie

rückgehen, von zahlreichen Diskuranten unabhängig voneinander ins Spiel gebracht und so zu einem Leitmotiv wurde, wäre selbst eine Interpretation wert.

¹⁹ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, S. 19 f.

zum Beispiel der schwindstüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungstrieb das Entscheidende sahen, sehen müssten: – es waren eben Menschen in Nothlagen.«²⁰

Die tätige Energie des Menschen wird von Nietzsche dann direkt gegen die Selbsterhaltung ausgespielt: »Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon. – Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor *überflüssigen* teleologischen Principien! – wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist.«²¹ – »Das Genie [...] ist notwendig ein Verschwender [...]». Der Instinkt der Selbsterhaltung ist gleichsam ausgehängt.²² Noch über die Selbsterhaltung hinaus wird alle Orientierung des Handelns an sekundären Effekten zurückgewiesen; so kritisiert Nietzsche die Anbindung des Glücks an natürliche Bedürfnisse, wie sie aus der modernen Theorie der Selbsterhaltung geläufig ist:

»Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach *Lust* und *Leid*, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, das sind Vordergrund-Denken und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich *gestaltender* Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herablicken wird. Mitleiden mit *Euch!* [...] Wohlbefinden, wie ihr es versteht – das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein *Ende!* Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, – der seinen Untergang *wünschen* macht!«²³

²⁰ Ebd., Bd. 3, S. 585.

²¹ Ebd., Bd. 5, S. 27 f.

²² Ebd., Bd. 6, S. 146.

²³ Ebd., Bd. 5, S. 160 f. Nietzsches Vorgänger in dieser Hinsicht ist bemerkenswerter Weise der heute zu wenig beachtete Wilhelm von Humboldt (und wenn man einbezieht, dass Humboldt einen beträchtlichen Einfluss auf Mill ausgeübt hat, ist zu erahnen, dass Mill nicht dem Klischee des Utilitaristen entspricht, auf das Nietzsche einschlägt): »Was aber diejenigen Einschränkungen betrifft, welche nicht sowohl den Staat als die Individuen, die ihn ausmachen, zur Absicht haben, so ist und bleibt ein mächtiger Unterschied zwischen den älteren und neueren Staaten. Die alten sorgten für die Kraft und Bildung des Menschen als Menschen; die neueren für seinen Wohlstand, seine Habe und seine Erwerbsfähigkeit. Daher waren die Einschränkungen der Freiheit in den älteren Staaten auf der einen Seite drückender und gefährlicher. Denn sie griffen geradezu an, was des Menschen eigentümliches Wesen ausmacht, sein inneres Dasein [...]. Auf der andern Seite erhielten und erhöhten aber auch alle diese Staatseinrichtungen bei den alten die tätige Kraft der Menschen. [...] Allein schon die Natur der Freiheitsbeschränkungen unserer Staaten [...] unterdrückt die Energie, welche gleichsam die Quelle jeder tätigen Tugend und die notwendige Bedingung zu einer höheren und vielseitigeren Ausbildung ist.« – »Der Geist der Regierung [...] bringt [...] Einformigkeit und eine fremde Hand-

Nietzsche gibt eine *handlungstheoretische Begründung* für die geschilderte Abkehr vom »Wohlbefinden«: »Woraus wird gehandelt? Das ist *meine* Frage. Das wozu? wohin? ist etwas Zweites.«²⁴ Das Handeln, das vollzogen wird, erhält einen Vorrang gegenüber seinen Konsequenzen oder dem Gegenstand, auf den es sich richtet (also gegenüber dem Hintergedanken, mit dem man sich von etwas Äußerem abhängig machen würde). Zu diesen Konsequenzen zählt Nietzsche auch das »Glück«, weshalb seine Kritik am Utilitarismus hier wiederum zur Stelle ist. Er sagt: Wir handeln nicht »um des Glücks wegen oder Nutzens wegen oder um Unlust abzuwehren [...]«; sondern eine gewisse *Kraftmenge* giebt sich aus, ergreift etwas, woran sie sich auslassen kann. Das, was man »Ziel«, »Zweck« nennt, ist in Wahrheit das *Mittel* für diesen unwillkürlichen Explosions-Vorgang.²⁵ Äußere Güter erfüllen nach Nietzsche nur eine Hilfsfunktion, mit der unsere eigenen Handlungen hinreißender werden. Entsprechend kommt es zu einem Rollentausch zwischen Mittel und Zweck. Was als Zweck verfolgt wird, dient in Wahrheit als Mittel, das den »Vollzug« des Lebens zu verbessern oder zu steigern vermag. Er ist die Domäne des Lebensprozesses selbst – und damit auch die von Nietzsches Begriff des »Willens«.

Diese Umkehrung im Verhältnis von Mittel und Zweck ist übrigens auch von Philosophen propagiert worden, deren Beziehung zu Nietzsche eher unterkühlt ist, nämlich von John Dewey und Harry G. Frankfurt. John Dewey schreibt:

»Men in throwing and shooting think of it in terms of its outcome; they act intelligently or have an end. Liking the activity in its acquired meaning, they not only »take aim« when they throw instead of throwing at random, but they find or make targets at which to aim. This is the origin and nature of »goals« of action. They are ways of defining and deepening the meaning of activity. Having an end or aim is thus a characteristic of *present* activity. It is the means by which an activity becomes adapted when otherwise it would be blind and disorderly, or by which it gets meaning when otherwise it would be mechanical. In a strict sense

lungsweise in der Nation hervor. Statt dass die Menschen in Gesellschaft treten, um ihre Kräfte zu schärfen, sollten sie auch dadurch an ausschließendem Besitz und Genuss verlieren, so erlangen sie Güter auf Kosten ihrer Kräfte. Gerade die aus der Vereinigung *mehrerer* entstehende Mannigfaltigkeit ist das höchste Gut, welches die Gesellschaft gibt [...]. Sie wollen Wohlstand und Ruhe. [...] Allein was der Mensch beabsichtigt und beabsichtigen muss, ist ganz etwas anderes, es ist Mannigfaltigkeit und Tätigkeit. Nur dies gibt vielseitige und kraftvolle Charaktere, und gewiss ist noch kein Mensch tief genug gesunken, um für sich selbst Wohlstand und Glück der Größe vorzuziehen. Wer aber für andre so rationell, den hat man, und nicht mit Unrecht, in Verdacht, dass er die Menschheit miskennt und aus Menschen Maschinen machen will.« (Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* [1792], Stuttgart 1967, S. 18 f., 30 f.)

²⁴ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 10, S. 268.

²⁵ Ebd., S. 268 f.

an end-in-view is a means in present action; present action is not a means to a remote end.«²⁶

Man vergleiche die fast identische Fassung dieses Gedankens bei Harry G. Frankfurt:

»Es wird oft gesagt, dass man »alles nur wegen irgendeines Ziels« tut. Genauso kann man sagen, dass die Ziele nur um der Handlung willen da sind. Wir brauchen Ziele, um sinnvoll tätig zu werden. Aus diesem Blickwinkel erscheint ein Ziel oder Zweck als unverzichtbares Mittel zu etwas – nämlich: nützlicher Tätigkeit –, das an sich wertvoll ist. Die den Zweck kennzeichnende Tatsache, dass er einen letzten Wert darstellt, stattet diesen gleichermaßen mit einem instrumentellen Wert aus. Daher besitzen letzte Zwecke, so paradox es auch klingen mag, gerade aufgrund ihres Wertes als Ziele notwendigerweise einen instrumentellen Wert.«²⁷

Besonders aufschlussreich für Nietzsches Wendung gegen die Ausrichtung des Lebens auf »Begleitustände« ist eine der berühmtesten Sentenzen aus *Also sprach Zarathustra*, die zahlreichen Fehldeutungen ausgesetzt war, zu denen man sich auch durch Nietzsches eigene Vagheit ermutigt fühlen konnte: »Trachte ich denn nach *Glücke*? Ich trachte nach meinem *Werk*!«²⁸ Oft ist der Ausdruck »Werk« als Produkt, Schöpfung im Sinne von Meister-»Werk« verstanden und Nietzsche zum Herold einer artistischen Weltsicht erklärt worden. Dieses Porträt vom glücksverachtenden Schöpfer ist jedoch irreführend. Im Hinblick darauf, dass Nietzsche die »Kunst der Feste« der »Kunst der Kunstwerke« vorzieht,²⁹ kann das »Werk« nur in einem aktiven Sinne (wie er etwa in dem Ausdruck »Werkstudent« oder in dem Ausruf »Ans Werk!« zum Ausdruck kommt) verstanden werden – also im Sinne eines Vollziehens und Vollbringens, das um seiner selbst willen statthat.

Nietzsches Wendung zum »Werk« als »Auslassen« von »Kraft« scheint die Abkehr vom Glück zu bekräftigen und zu besiegeln, die aus seiner Polemik gegen den Utilitarismus bereits bekannt ist. Und doch bleibt diese Abkehr seltsam unschlüssig. Während nämlich in der gerade zitierten Wendung »Glück« und »Werk« (*qua* Tätigkeit) gegeneinander gestellt sind, wird an einer nicht minder prägnanten Stelle geradewegs die Gegenposition verteidigt: das Junktim zwischen Glück und Tätigkeit. In der *Genealogie der Moral* lobt Nietzsche »volle, mit Kraft überladene, fol-

²⁶ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York 1930, S. 225 f.

²⁷ Harry G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Mass. 1999, S. 178; ders., »Vom Sorgen oder: Woran uns liegt«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn 2000, S. 195–224, hier: S. 222.

²⁸ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, S. 408; vgl. ebd., S. 295.

²⁹ Ebd., Bd. 3, S. 446; vgl. ebd., Bd. 9, S. 25, 506.

lich *notwendig* aktive Menschen«, die entschlossen sind, »von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen – das Tätigsein wird bei ihnen mit Notwendigkeit in's Glück hineingerechnet (woher *eu pratein* seine Herkunft nimmt)«; diesen aktiven Menschen werden die »Ohnmächtigen« entgegengestellt, bei denen »Glück« [...] *passivisch* auftritt.³⁰

Vergleicht man diese Passage mit Nietzsches zuvor zitierter Entgegensetzung zwischen Glück und Werk, so wird deutlich, dass die Semantik seiner Begriffe gefährlichen – man könnte auch sagen: fahrlässigen – Schwankungen unterliegt. Nur einem bestimmten (nämlich: dem passiven) Glück gelten, so zeigt sich nun, seine Einwände; einem anderen (nämlich: dem aktiven) bleibt er zugetan, seinem wütenden Dementi menschlichen Glücksstrebens zum Trotz. Insoweit soll das Glück auf der Seite des aktiven Lebens restauriert werden können.

Doch nimmt die Irritation damit kein Ende. Wenn Nietzsche nämlich die »Passivität« verachtet, so betreibt er trotz seiner Anspielung auf das Aristotelische *eu pratein* doch nicht einfach ein Renaissance der Tätigkeit innerhalb der klassischen Systematik. Sie würde den Rückgang von der Tätigkeit über die Intentionalität zu einer rational überlegenden, selbstbestimmten Person erforderlich machen. Statt diesen Weg zu beschreiten, mutet Nietzsche seinen Lesern die Rede von einem »Thun« ohne »Thäter« zu.³¹ Darin liegt ein Dementi der intentionalen Haltung des Subjekts, die doch auch schon für die Lebensführung im Sinne der Aristotelischen Gleichung von Leben und Tätigkeit unabdinglich ist.³²

Nach Nietzsche winkt dem Tätigen eine bestimmte Form des Glücks – freilich nicht demjenigen, der sein Tun initiiert und koordiniert, sondern demjenigen, der sich dem Tun *überlässt*. Wie dieser Vorgang von selbstbewusster Aktivität abgegrenzt wird, so muss er auch von einem bloß bewussten, natürlichen Prozess scharf unterschieden werden, denn sonst würde Nietzsches aufwendige Polemik gegen die Bedürfnisbefriedigung untergraben werden. Offensichtlich geht es ihm darum, die oben angeführte Gegenüberstellung zwischen intentionalem Tun und biologischem Prozess insgesamt außer Kraft zu setzen.

Dabei hält Nietzsche trotz seiner Polemik gegen den »Täter« dem Subjekt in einer bestimmten – *mit dem Glück verbundenen* – Hinsicht die Treue; deutlich wird dies in einem ebenso schlichten wie entscheidenden Satz aus der »Fröhlichen Wissenschaft«. Er lautet: »Eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich erreiche.«³³ Zweierlei ist an dieser Feststellung hervorzuheben.

³⁰ Ebd., Bd. 5, S. 272.

³¹ Ebd., S. 279.

³² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1095 a 19, 1098 b 21 f.

³³ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, S. 530 f.

Zum *einen* wird hier ein Verhältnis zu sich, ein Selbstbezug angesprochen. Nietzsches Rede von der »Zufriedenheit mit sich« zeigt, dass er die Selbst-Instanz (*troiz der Demontage des »Thäters«*) nicht einfach fallen lässt. Die Subjektivität mag sich wohl verwandelt haben, sie ist aber nicht verschwunden. Der Nietzscheanischen Subjektkritik zum Trotz kann die »Zufriedenheit mit sich« nur mit Hilfe eines revidierten Verständnisses von Subjektivität expliziert werden.³⁴

Zum *anderen* zeigt sich, dass die »Zufriedenheit«, die Nietzsche anspricht und die als enge Verwandte des »Glücks« gelten darf, nicht auf einen reinen Vorsatz zurückgeführt werden kann. Bei dem »Erreichen« der »Zufriedenheit«, von dem die Rede ist, handelt es sich nicht um einen Kraftakt aus eigener Machtvollkommenheit. Man hält sich an etwas, das erfahren wird. Die Richtung, die der Umdeutung von Subjektivität gewiesen wird, weist (*troiz der Feier des »Thuns«*) auf eine Rehabilitierung des Nicht-Getanen. Dieses ist freilich nicht als bewusster Vorgang anzusehen, der intentionalem Tun plump entgegengesetzt ist.

In der »Zufriedenheit mit sich« endet und gipfelt der Durchgang durch Nietzsches Deutungen zum Verhältnis zwischen Glück und Tätigkeit – und damit ergibt sich Gelegenheit zu einem Resümee. Es zeigt sich, dass bei Nietzsche vier Positionen unterschieden werden können:

- a) eine scharfe Zurückweisung des Glücks (man darf ergänzen: gegen dessen utilitaristische Fassung);
- b) eine Hinwendung zum »Werk« als Kraft-Akt, der ohne Glück auskommt (man darf ergänzen: ohne dessen utilitaristische Version);
- c) eine Kopplung eben dieser Tätigkeit an das Glück (man darf ergänzen: in einer anti-utilitaristischen Version);
- d) eine Abkopplung des Glücks als »Zufriedenheit mit sich« von einem »Thäter« (man darf ergänzen: vom »Thäter« als klassischer Subjekt-Instanz).

Diese scheinbar störrisch nebeneinander stehenden Bestimmungen lassen sich vereinbaren, wenn man berücksichtigt, wie hier falsche und richtige, vorläufige und endgültige Begriffsbestimmungen zusammenspielen (wobei diese Rekonstruktion nicht den Anspruch erhebt, Nietzsches eigene Intention wiederzugeben). Die Abwehr des Glücks gilt, genau gesehen, nur einem falsch gefassten Glück, weshalb die Profilierung der Tätigkeit gegen das Glück letzten Endes keinen Bestand haben

³⁴ Mit und ohne Nietzsches Hilfe sind hierzu in jüngerer Zeit einige Versuche unternommen worden; vgl. die Überlegungen zur »Selbstliebe« in: Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst*, München 1998, Kap. 4; ders., »Zur Rehabilitierung der Selbstliebe«, in: Jürgen Straub u. Joachim Renn (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt/M., New York 2002, S. 114–31. Auf anderen Wegen ist Bieri zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangt, die im Begriff der »Aneignung« seiner selbst gipfeln; vgl. Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München, Wien 2001.

kann. Es kommt zu einem neuen Junktim zwischen Tätigkeit und Lebensvollzug einerseits, Glück andererseits – nun aber nicht so, dass das Glück als äußeres Ziel durch tätige Leistungen zustandekommt, sondern so, dass es in dieser Tätigkeit selbst liegt. Dieses Junktim steht jedoch unter dem Vorbehalt einer Depotenzierung des Subjektbegriffs: Das Glück wird nicht einfach der intentionalen Tätigkeit zugeschlagen, um es auf diese Weise von äußeren Bedürfnissen abzurücken. Wenn das, was »Not thut«, die »Zufriedenheit mit sich« ist, um die man sich bemüht, dann steuert man auf ein Glück zu, das seine Herkunft nicht in der Notdurft der natürlichen Bedürfnisse und der Selbsterhaltung hat, das aber auch nicht umgekehrt dem selbstbestimmten Leben zugeschlagen wird. Aus Nietzsches wie auch, auf andere Weise, aus jüngeren Debatten um den Begriff der Person³⁵ lässt sich die Lehre ziehen, dass Erfahrungen, die der Selbstbestimmung entgegenstehen, aber auch Bindungen, die die intentionale Tätigkeit übersteigen, als besonders erfüllend erfahren werden.

Der wichtigste Nietzscheaner des 20. Jahrhunderts, Michel Foucault, mag diese letzte Wendung zum Glück jenseits der Selbstbestimmung im Sinn gehabt haben, als er auf die Frage »Michel, bist du glücklich?« zur Antwort gab: »Ich bin mit meinem Leben glücklich, nicht so sehr mit mir selbst.«³⁶

3. »Ich habe es satt, mein eigener Herr zu sein«

Von Nietzsche her lässt sich ein Vorsatz verwirklichen, der eingangs meines Beitrags benannt wurde: nämlich der Vorsatz, die Dualität von »Am-Leben-Sein« und »Ein-Leben-Führen« mitsamt deren Zögling, der Dualität von Bedürfnissen und Zielen, in ihre Grenzen zu weisen. Dabei kann es nicht darum gehen, diese Dualität gerade wegs abzuschaffen. Es gibt Situationen, in denen die Sorge ums Überleben alle anderen Belange aussticht; es gibt auch Situationen, aus denen die intentionale Tätigkeit, die im »Führen« eines Lebens impliziert ist, nicht »wegzudenken« ist. Und doch ergäbe sich ein recht unvollständiges Bild, wenn man dem Leben nur diese zwei Typen von Situationen zuschriebe. Man wäre dann nicht in der Lage, all das einzubeziehen, was widerfährt, sich einstellt, empfunden und erfahren wird. Entsprechend wäre man auch nicht in der Lage, einen Zugang zum Glück zu finden,

³⁵ Zum »Sorgen« oder »Lieben« im Unterschied zum »Wünschen« und zur Verfolgung von Interessen vgl. z. B. Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge, Mass. 1988; ders., *Necessity, Volition, and Love*.

³⁶ Diese mündliche Äußerung aus dem Jahr 1975 wird zitiert in: James Miller, *Die Leidenschaft des Michel Foucault*, Köln 1995, S. 416.

denn *das Glück ist eben von dieser Art*, zeichnet sich also durch Unwillkürlichkeit und Unverfügbarkeit aus.

Wenn man sich vom utilitaristischen Glück abkehrt, gibt man nicht das Glück schlechthin verloren. Es verändert sein Gesicht. Beim Liebäugeln mit dem Glück bezieht man sich auf etwas, das den Zugang verwehrt, wenn man es in den Griff bekommen will. Eine Person ist bei diesem Glück ganz anders gefragt, als wenn sie für ihre Taten die Verantwortung übernimmt oder zur Verantwortung gezogen wird. Bei Glücksdingen ist die Person verwickelt in Lebensformen, wird des Lebensvollzugs gewahr, ohne nur darauf zu achten, dass er zu steuern und zu bestimmen ist.

Hegel behauptet, die »Perioden des Glücks« seien die »leere[n] Seiten« im Buch der Weltgeschichte.³⁷ Es wäre irreführend, würde man diese Bemerkung als reine Zurückweisung des Glücks lesen. Wenn es schlechterdings fehlen würde, dann müssten sich nicht irgendwelche leeren Seiten in jenem Buch finden, vielmehr könnte man sich diese Seiten geradewegs sparen. Sie wären nicht leer, es gäbe sie einfach nicht. Die leeren Seiten müssen also doch eine Art Botschaft tragen. Aber warum genau sind sie leer?

Die erste Antwort darauf lautet: Sie sind leer, weil diejenigen, die tatsächlich glücklich sind, Besseres zu tun haben als zu schreiben – und sei es auch ins Buch der Geschichte. Aber diese Antwort trifft noch nicht den Kern der Sache. Eher muss man sagen: Glückliche Menschen haben nicht nur »Besseres zu tun«, sondern die Art des Lebens, deren sie sich erfreuen, hat sich geändert. Sie leben auf eine Art, die sie daran hindert, nur dies oder jenes zu »tun«, und dies genau hindert sie auch daran, etwas in das Buch der Geschichte zu schreiben. Letzteres fiele nach Hegel ja damit zusammen, die »Arbeit« oder »Tätigkeit« des Subjekts zu verrichten. Weil Hegel eben diese »Tätigkeit« gegen die romantische Schwäche der »schönen Seele« setzt, hat er kein Interesse daran, die Geschichte zu erzählen, die hinter diesen leeren Seiten verborgen liegt (oder er würde vielleicht auch eine andere Geschichte darüber erzählen als ich).

Was über das Glück zu sagen ist, kann offensichtlich nicht geradewegs diesen leeren Seiten selbst entnommen werden – jedenfalls, wenn mehr darüber gesagt werden soll als das Eine, dass es der tätigen Selbstbestimmung des Subjekts entgeht. Damit handelt man sich beim Reden über das Glück eine gewisse Indirektheit ein. Ein posthegelianischer Reflex auf diese Indirektheit ist Adornos Auffassung, man solle nicht sagen, man sei glücklich, sondern besser: »Ich war glücklich.«³⁸ Nach

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* in: ders., *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt/M. 1971, S. 42.

³⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia* (1951), Frankfurt/M. 1975, S. 144.

Adorno gilt, dass man streng genommen nicht mehr glücklich sein kann, wenn man vom Glücke spricht. Man befindet sich dann auch nicht mehr in einer jener »Perioden des Glücks«, in denen die Arbeit am Buch der Geschichte ruht. Wer spricht oder schreibt, befindet sich vielmehr an einem Punkt, an dem das Glück verblieben ist.

Adornos Auskunft ist eindrucksvoll, aber seltsam. Man sträubt sich dagegen, sich im Ernst an seinen Vorschlag zu halten und vom eigenen Glück nur in der Vergangenheit zu sprechen. Dieses Sträuben geht darauf zurück, dass man das Glück nicht nur jenen Momenten der Entzückung vorbehalten will, an dem der Stift oder die Tastatur tatsächlich unbenutzt bleiben. Umgekehrt kann man sagen, dass die Aussage »Ich bin glücklich« aufgrund ihrer Unbestimmtheit und ihrer zagenden Erwartung, dieser Zustand möge andauern, die zeitlichen Koordinaten jedweder Situation sprengt – also auch die des »Moments«, auf den man dann als etwas Vergangenes im Sprechen zurückblickt. Diese zeitliche Unbestimmtheit unterscheidet jene Aussage von Aussagen wie »Ich bin müde« oder »Ich bin hoffnungslos«. »Ich bin glücklich« ist nicht deshalb zeitlich unbestimmt, weil wir für immer glücklich sein wollen, wenn wir es einmal gewesen sind (dies wäre eine durchaus fragwürdige Ambition); sie ist deshalb unbestimmt, weil die Voraussetzungen für das Glück demjenigen, der es kundtut, teilweise unzugänglich und unverfügbar sind. Deshalb kann man auch nicht präzise angeben und terminieren, auf welchen Zeitraum sich jene Aussage bezieht. (Die Ankündigung »Ich werde noch fünf Minuten glücklich sein« wirkt ebenso absurd wie die Absicht, in fünf Minuten mit dem Glücklichen zu beginnen.)

Dies bringt mich zurück zum Beginn meiner Ausführungen. Dass das dualistisch gespannte Bild subjektiver Zielsetzungen und objektiver Bedürfnisse in zahlreichen theoretischen und praktischen Kontexten vorherrschend ist, hat zur Folge, dass vom Glück, von dem dann doch nicht gelassen werden kann, Zerrbilder entworfen werden, die seiner Unverfügbarkeit Hohn sprechen. Wer Einsicht nimmt in die Unverfügbarkeit des Glücks, dem muss an einem Verständnis des menschlichen Lebens gelegen sein, das nicht auf Gedeih und Verderb auf die Selbstbestimmung setzt. Die modernen Konzepte selbstbestimmten Lebens ringen und hadern mit einem strukturellen Unbehagen bezüglich des Glücks, auch wenn ihm beständig, etwa unter der Flagge der Selbstverwirklichung oder der des subjektiven Wohlergehens, nachgestrebt wird. Doch diese Besessenheit bestätigt nur das Unbehagen. Die Moderne wendet sich gegen die Selbstvergessenheit, die zum glücklichen Lebensvollzug, zum glücklichen Eingelassensein ins Leben gehört, und indem sie sich gegen diese Eigenart wendet, gleitet ihr das Glück aus den Fingern, dem sie daraufhin um so hartnäckiger nachjagen muss, ohne zu bemerken, dass sie es dabei weiter vor sich her und von sich weg treibt.

Will man nicht in eine seltsam ahistorische Betrachtung abgleiten, gilt es freilich einen Punkt zu beachten. Wenn, wie gerade ausgeführt, die *Selbst-Vergessenheit* zu den Eigenheiten des Glücks gehört, dann kann sich diese Eigenart doch nur eben dank eines *Selbst* als Anhalts- und Abstoß-Punkt profilieren. Das Glück, von dem hier die Rede ist, ist also ein Kontrast-Glück. Die moderne Selbstbestimmung ist es, die dieses Gegenbild hervorbringt; es wird ihr nicht aus der Ferne entgegengehalten.

Damit stößt man wiederum auf die *kritische* Funktion des Glücks. Es gilt, Selbstbestimmung und Glück systematisch in einer Gegenstellung zueinander zu halten. Wer die zwischen ihnen herrschende Differenz unterschlägt, mag sich davon verprechen, zur Geschlossenheit der Persönlichkeit beizutragen. Tatsächlich jedoch erzwingt er damit eine Verbindung, die Probleme nicht löst, sondern schafft. Denkt man das Glück innerhalb der Selbstbestimmung, gerät man in eine ruhelose Suche nach Selbstverwirklichung hinein, die von der Angst umgetrieben wird, dass es so etwas wie ein »Selbst«, das »verwirklicht« werden könnte, möglicherweise gar nicht gibt. Die Selbstbestimmung droht in Verlorenheit oder Desorientierung umzuschlagen.³⁹

Ein Ausspruch, der auf unübertreffliche Art die Grenzen der Selbstbestimmung markiert, findet sich in dem Roman *Der Amerikaner*, einem Frühwerk von Henry James. Nachdem er eine glänzende Karriere als *self-made man* durchlaufen hat, sagt der amerikanische Held dieses Romans mit dem (bezeichnenden) Namen Christopher Newman: »Ach, ich war mein Leben lang mein eigener Herr, und ich habe es satt.« – »Oh, I have been my own master all my life, and I'm tired of it.«⁴⁰

4. Postskriptum

Schließen möchte ich mit einigen Überlegungen, die sich auf die Begleitumstände des 11. September 2001, der Terroranschläge gegen das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington, beziehen. Es mag unpassend wirken, auf diese Ereignisse im Zusammenhang mit dem Nachdenken über das Glück einzugehen, und natürlich liegt es mir fern, das Unglück zu überspielen, das mit

³⁹ Zur epidemischen Ausbreitung der sogenannten »Neurasthenie« im Zuge der populären Forschungen von George Beard vgl. z. B. Tom Lutz, *American Nervousness*, 1903. *An Anecdotal History*, Ithaca, London 1991; zum Problem der *drift* vgl. Walter Lippmann, *Drift and Mastery. An Attempt to Diagnose the Current Unrest* (1914). Englewood Cliffs 1961; vgl., eng anschließend bei Lippmann, Richard Sennett, *Der flexible Mensch*, Berlin 1998 (dieses Buch wurde zunächst unter dem Titel *Drift angekündigt*); zur »Selbstverwirklichung« kritisch vgl. Dieter Thomá, »Zur Rehabilitierung der Selbstliebe«, Henry James, *The American*, hg. v. James W. Tuttleton (Fassung von 1877), New York, London 1978, S. 28.

diesen Ereignissen verbunden ist. In der Tat kann so etwas wie Glück in diesem Zusammenhang nur eine Nebenrolle spielen. Umgekehrt wäre es aber leichtfertig, das Glück – wie es so oft geschieht – für ein bloßes ›Schönwetter-Thema‹ zu halten und dessen Behandlung in der Nachbarschaft des Grauens zu unterlassen oder zu untersagen. Wie es kurios wäre, der Frage des Glücks im Fall des 11. 9. herausragende Bedeutung beizumessen, so wäre es naiv zu glauben, der tiefe Konflikt, der hinter jenen Ereignissen steht, ließe sich allein auf Bereiche wie Moral und Politik, das Böse und den gerechten Krieg reduzieren. Dieser Konflikt betrifft jede Facette des menschlichen Lebens. Er hat nicht nur *Wirkungen* auf das Glück (im Sinne einer Ausbreitung von Unglück); die Frage des Glücks hat vielmehr auch bei den *Ursachen* dieses Konflikts ihre Bedeutung. Zu der Krise, die die Welt derzeit zu bestehen hat, gehört in einer bestimmten Hinsicht auch eine Konfrontation zwischen verschiedenen Glücksbegriffen.

Ich habe mich bereits ausführlich mit der weit verbreiteten Auffassung auseinandergesetzt, wonach das Glück als etwas zu nehmen sei, das verfolgt, erreicht und verwirklicht werden kann. In dieser Strategie sehe ich, wie dargestellt, einen Versuch, aus der fragilen Konstellation auszubringen, die der Stamplatz des Glückes ist. Es gibt jedoch noch eine zweite, gegenläufige Strategie, die die Fragilität des Glücks gefährdet. Statt es von Macht und Selbstvertrauen des Menschen abhängig zu machen, wird es demnach umgekehrt als reine Gabe von außen genommen. Statt der subjektiven Verfügung unterworfen zu werden, wird das Glück von einer äußeren Macht abhängig gemacht.

In der Tat gibt es zwei gut etablierte, seit langem wirksame Traditionen, die das Glück gemäß dieser zwei Strategien verfehlt haben. Gerade auch im letzten Jahrhundert haben beide zahlreiche Unterstützer gefunden. Diese Traditionen gipfeln in zwei verschiedenen Typen von Utopien: einer vom Menschen gemachten Utopie des komplett errungenen und gesicherten Glücks und einer Utopie, die das Glück von einer von außen hereinbrechenden apokalyptischen Wendung abhängig macht.

Für die Gegenüberstellung dieser Utopien und die gegensätzlichen Zuordnungen des Glücks lassen sich auch im Umfeld der Ereignisse des 11. Septembers Anhaltspunkte finden. Im Hinblick darauf möchte ich es wagen, eine ausgewählte Aussage eines der Terroristen, die für die Anschläge verantwortlich sind, mit der Werbestrategie einer österreichischen Firma zu vergleichen. Dieser Vergleich mag manchen mindestens weit hergeholt, vielleicht gar geschmacklos erscheinen. So sei nur nochmals betont, dass es hier nicht um eine billige Zuspitzung oder gar um eine unterschwellige Verharmlosung jener Ereignisse geht. Ich bemühe diesen Vergleich gerade nicht um irgendeiner Relativierung willen, sondern zum Zweck der systematischen Analyse der zwei fehlgeleiteten Glücksutopien, auf die ich oben hingewiesen habe.

Im Herbst 2001 war die Stadt Graz⁴ überzogen von einer Unzahl großflächiger Plakate einer österreichischen Dessous-Firma, die immer dasselbe Motiv zeigten: Zu sehen war – überlebensgroß – eine knapp bekleidete junge Frau, die lang hingestreckt ihre Reize darbot. Der Blick des Mädchens hatte etwas Schamloses, als Slogan war zu lesen: »Heaven can wait«. Die Botschaft lautete, dass die diesseitigen Genüsse, die mit diesem Mädchen assoziiert waren, die Konkurrenz himmlischer Verlockungen leicht bestehen könnten. Zum Ausdruck kam darin das Überlegenheitsgefühl des Menschen in der säkularisierten Welt – ein Gefühl, das freilich nicht wirklich eingelöst war durch die optische Beigabe zu diesem Spruch; jedenfalls wäre es ziemlich trostlos, wenn himmlische Genüsse sich darauf beschränkten, dass Männer sich mit leicht untergewichtigen Mädchen vergnügen.

Das zur Schau gestellte Dessous-Model bringt das Vertrauen in ›selbstgemachtes‹ Glück zum Ausdruck – ein seltsam gebrochenes Vertrauen, das hier in Selbstgefälligkeit umschlägt. Anstößig muss dies vor allem bei den Vertretern der zweiten der geschilderten Utopien wirken, bei denen also, die nur an das Glück glauben, das überhaupt nicht ›selbstgemacht‹ ist, das die Menschen vielmehr, ausgehend von einer äußeren Macht, überfällt.

Verglichen mit der fast pittoresken Verzerrung des Glücks, wie sie in der Plakatserie »Heaven can wait« zum Ausdruck kommt, ist das Beispiel für die Gegenposition, das sich hier aufdrängt, allerdings schreckenregend. In einem Rechtfertigungs- und Bekenntnisbrief, den Ziad Samir Jarrah, einer der Attentäter, die das Flugzeug mit der Nummer United Airlines 93 am 11. 9. nahe bei Pittsburgh in den Boden raminten, wenige Tage zuvor an seine Freundin in Deutschland schrieb, heißt es: »Ich habe getan, was ich tun musste. Du solltest stolz sein, denn dies ist eine Ehre, und du wirst sehen, dass am Ende alle glücklich werden.« In jenen Tagen las er wohl auch den Brief seines geistigen und strategischen Führers, Mohammed Atta, der die Ankündigung enthielt: »Dies ist der Tag, den du, so Gott will, mit den Frauen des Paradieses verbringen wirst.«

Jarrahs plumpe, zynische Behauptung ist verabscheuungswürdig aus moralischen Gründen. Mit dem »Glück«, von dem er spricht, verhöhrt er die Opfer. Erwähnenswert ist freilich der genaue Gegensatz, in dem die harmlose Plakatkampagne und Jarrahs Ideologie aufeinander bezogen werden können. Die Flugzeugentführer hatten im Sinn, den Himmel *nicht* warten zu lassen, und sie selbst konnten es auch nicht erwarten, in den Himmel zu kommen. Ihre Tat sahen sie als vorbereitenden Schritt, der zu einem Glück führen sollte, das sie jenseits dieser Welt

⁴ Vgl. für das Folgende auch Dieter Thomä, »Anmerkungen zur Biopolitik. Zwischen Gentechnologie und ›Kampf der Kulturen‹«, in: Theo Steiner (Hg.), *Genpool. Biopolitik und Körper-Utopien*, Wien 2002, S. 96–106.

empfängt. Um seiner Reinheit willen durfte dieses sogenannte Glück überhaupt nicht mit der Menschen-Welt interferieren.

Man mag dies unwillkommen heißen, doch es gibt eine unheimliche Entsprechung zwischen diesen zwei Missdeutungen des Glücks, die ich geschildert habe: eine strukturelle Symmetrie zwischen zwei in jeder anderen Hinsicht unvergleichbaren Fällen. Leicht kann man sich vorstellen, dass die österreichischen Werbekampate von manchen (nicht nur von islamischen Fundamentalisten) als anstößig empfunden werden. Der Eindruck drängt sich auf, dass das hier versprochene Glück leicht und billig ist. Wenn wir auf dieser Seite mit einer Enttäuschung enden, so enden wir auf der anderen Seite mit Verzweiflung – dort nämlich, wo das sogenannte ›Glück‹ auf einem apokalyptischen Zerstörungsszenario basiert.

Wir *verabscheuen* das sogenannte Glück, das islamistischen Selbstmordattentätern vorschwebt oder vorgegaukelt wird. – Wir *verabscheuen* sicher *nicht* das ›selbstgemachte‹ Glück westlicher Selbstermächtigung. Aber wenn wir es auch nicht verabscheuen, so heißt dies nicht, dass wir es mögen oder auch argumentativ verteidigen müssten. Nur auf diesen letzten Punkt kommt es mir am Ende an: dass man für dieses letzte Glück nämlich überhaupt keine guten Argumente wird finden können. Sofern unser Selbstverständnis auf diesem Glücksverständnis aufbaut, ist es in Frage gestellt.