

WEDER SPRICHT ES, NOCH SCHWEIGT ES: ES KLINGT! RIGOROSSES GLÜCK ALS SINGENDE SPHINX (ZUR BEDIENUNG FREIGEgeben)

Bernd Ternes

für Hans Peter Weber

Die zentrale Vorstellung rigorosen Glücks geht von der Behauptung aus, daß Liebe und soziale Anerkennung in den gängigen gesellschaftlichen Formen defizitär bis ruiniert sind; daß die historische Zeit des Sozialisationsvehikels Staat auch in seinen progressivsten Fassungen¹ an ein Ende der „Ausdifferenzierung“ geraten ist; daß mit dem rigorosen Glück eine grundlegende Reformulierung der Stoffwechselprozesse zwischen Menschen, zwischen Mensch und Gesellschaft, und zwischen Mensch, Gesellschaft und ‚Natur‘ notwendig wird: Diese Reformulierung belastet kulturanthropologische und kulturtechnische Dimensionen, sie entlastet genuin psychologische, philosophische² und auch soziologische³. Sie zielt auf die Beantwortung folgender Frage: Wie kann über das Glück eine neue gesellschaftliche Vermittlungsqualität hergestellt werden, die die Parameter des Täuschens, des Tauschs und des Austauschs so ummodelliert, daß die gesellschaftliche Produktion von Angst zu einer Produktion des Glücks wird, die dann ihrerseits zu einer anderen Form des Produzierens in der Gesellschaft und zu einer anderen Form der Produktion von Gesellschaft führen könnte?

I Schwierigkeiten der Exposition rigorosen Glücks

Möchte man das Glück der Menschen ‚behandeln‘ – und nicht etwa das Glück der Tiere für den Menschen schmackhaft machen –, dann hat man mehr als sonst Begriffsgeschichte und sehr filigrane Bedeutungsunterschiede der mit Glück zu tun habenden Worte im Nacken und zu beachten.⁴ Man denke etwa

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

an den Hinweis von Aristoteles, daß der Mensch sich nicht gegen das Glück entscheiden könne⁵; oder an Kants nur scheinbar harmlosen Hinweis in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht⁶, das höchste physische Gut/ Glück sei, durch die Arbeit erschöpft nach Hause zu kommen, um den Abend zu feiern; man denke etwa an de la Mettries anti-seneca'sche Beschreibung des Glücks als Glückseligkeit, nur für sich und nicht einem Gott verantwortlich zu sein⁷; oder man denke an Augustinus' Insistieren, daß nur Begehren nach ewigen und dauernden seelischen Gütern (letztlich: das Begehren und dann Besitzen Gottes) Glück zu zeitigen vermag.⁸

Zudem erweist sich das Wortfeld, das sich der Bezeichnung des Glücks widmet, als recht vielfältige Variationen und Bedeutungen zulassend: Beata vita, Fortune, Luck, Happiness, Eudämonie (/Eutychia), Glückseligkeit, Glück haben, glücklich sein, und schließlich das ‚Glück im Unglück‘. All diese Worte und Ausdrücke haben zumindest eins gemeinsam: Ihre Unabhängigkeit von einer konkreten, materialen Substanz, von einem empirischen Zustand. Glück bezeichnet keinen eindeutigen Weltsachverhalt. Wenn es für den einen Glück bedeutet, daß er einfach lebt und nicht nichtgeboren wurde, für den anderen aber erst Glück ist, eine bestimmte gesellschaftliche oder private Position erreicht zu haben, dann gilt: Glück kann nur formal gefasst werden (ähnlich wie die kommunikative Vernunft oder die System/Umwelt-Differenz).

Eine dritte Schwierigkeit, das rigorose Glück schreibend zu konturieren, ist, daß bei aller formalen Bestimmbarkeit und damit inhaltlichen Offenheit eine bestimmte inhaltliche Perspektive doch ausgeschlossen werden soll: nämlich die Perspektive, die das Glück aus dem Leid, dem Elend, dem Schmerz, dem Tod emporsteigen läßt oder es mit diesen niemals enttäuschenden Welt- und Erlebenssachverhalten verquickt. Für solch eine Perspektive stünde, um es kurz zu machen, das folgende Zitat aus Michel Houellebecqs Roman *Ausweitung der Kampfzone*:

„Ich erinnere mich, daß ich über den Selbstmord nachdachte, seine paradoxe Nützlichkeit. Setzen wir einen Schimpansen in einen zu kleinen Käfig mit Bal-

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

ken aus Beton. Das Tier wird zweifellos zu toben beginnen, wird sich gegen die Wände werfen, sich die Haare ausreißen, wird sich fürchterliche Bisse zufügen, und in 73 % der Fälle wird es sich schließlich töten. Brechen wir nun eine Öffnung in eine der Wände, die wir vor einen Abgrund stellen. Unser sympathischer Vierhänder wird an den Rand herankommen, wird hinunterschauen und lange dort stehenbleiben, wird mehrmals zurückkehren, aber in aller Regel nicht hinabstürzen; und seine Erregung wird sich in jedem Fall radikal mildern.“⁹

Das sich plötzlich einstellende Ertragenkönnen eines grausamen Zustandes durch die Konfrontation mit einem noch grausameren Zustand; und das dabei herauspringende lindernde, mildernde, beruhigende Moment: diese Veränderungsplastizität könnte für das rigorose Glück nicht in Anschlag gebracht werden. Denn die hier versuchten Vorstellungen eines rigorosen Glücks gehen von der Annahme aus, daß es, um im Houellebecq'schen Beispiel zu bleiben, keine Wände mehr gibt, die noch eingerissen werden können, um durch den freien Blick auf den Abgrund (i.e. der Tod, das Nichts, die Natur, der strafende Gott) Schauer und Angst zu erzeugen und damit eine Umwertung des statthabenden Seins einleiten. Houellebecq schreibt am Ende seines Romans: „Ich bin mitten im Abgrund.“¹⁰ – Davon sollen die Gedanken zum rigorosen Glück geleitet werden: Daß es keine Möglichkeiten mehr gibt, durch die Vergegenwärtigung eines schlimmeren zukünftigen Zustandes dem schlimmen gegenwärtigen Zustand Zufriedenheit, Milde, vielleicht gar Glück abgewinnen zu können. Glück ist keine Form der Sehnsucht.¹¹ In einem anderen Zusammenhang kann man dafür auch den Term der exzentrischen Paradoxie einsetzen, der angeben soll, daß es mit den Strategien der Elends- und Gottessuche ein Ende hat.¹² Eindeutig bei all den Glückbezeichnungen und Glück-Perspektiven ist auch, daß der Zustand der Zufriedenheit weit unterhalb des Glücks-Zustandes anzusiedeln ist. Vielleicht ist Glück die Positivierung des durch Zufriedenheit erreichten leeren Raumes, der fürs Erste durch Abwesenheit von Störung, Gewalt und Krieg glänzt. Wenn dem so wäre, deutet sich hier schon an, daß Glück,

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

wiewohl von fast allen Menschen verfolgt, auch von sehr vielen vermieden wird: Glück überfordert maßlos, sowohl vor- wie rückwirkend. Es kann die kommende Zukunft unter einen absoluten Zwang setzen, nicht unter das erlebte Glück zu fallen. Und es kann die Vergangenheit in eine absolute Entwertung ziehen. Es kann Vergangenheit löschen, weil diese sich angesichts erlebten Glücks als nichtig erweist, und es kann Zukunft löschen, weil diese sich angesichts erlebten Glücks als nichtig erweisen könnte.

Das Recht auf Glück, wie es in der us-amerikanischen Verfassung notiert ist, d.h. das Recht eines jeden einzelnen Individuums, sein gesellschaftliches Tun und Lassen dem Streben nach Glück unterzuordnen, ist gesellschaftspolitisch wohl die weitestgehende grundrechtliche Ernstnahme und ‚Veredelung‘ des Individuums als eigener Kosmos; zugleich aber auch die weitestgehende Absprennung einer Verantwortung von überindividuellen, also gesellschaftlich-administrativen Körperschaften. Die Verfassung wünscht ihren Bürgern viel Glück beim Überleben; sollte es nicht klappen, dann hat man eben kein Glück gehabt oder erreicht und kann nur noch auf subsidiarisch strukturierte Notagregate hoffen, die allenfalls intermediär die Bedingungen zur Ermöglichung eines erneuten individuellen Eintritts ins Glücksspiel gewährleisten dürfen.¹³ – Eine solche Freigabe des Individuums ins Glück kennt das hochkapitalistische Europa trotz der extremen Ideologisierung dieses Glücksverständnisses noch nicht.

Rigoroses Glück gehört eindeutig in eine Chronologie der Gefühle (wie sie Alexander Kluge entworfen hat), in eine Historiographie des geschichtlich Unabgegoltene(n) (Walter Benjamin), aber auch in eine Perspektive, die sich der gegenwärtigen Gesellschaftsgeschichte mit dem Theorem der Einlösung von Glücksversprechen und von Glück nähert (Jean Baudrillard)¹⁴. Rigoroses Glück gehört jedoch im hier verstandenen Sinne eindeutig nicht mehr in einen ethischen Diskurs, der Glück wie ‚Nächstenliebe‘ moralisch-kategorisch einordnet als nur für eine enge soziale Sphäre passende Tonosfigur, im Sinne von: So wie Nächstenliebe nur eine Gruppenmoral begründen kann, da sie den Tonos über

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

soziale Nähe, also abhängig von sozialen Affekten herstellen muß, so kann Glück ebensowenig eine Moral ausbilden, die eine Berücksichtigung aller in Absehung ihrer sozialen Affektresonanz gewährleistet. Rigoroses Glück gehört zudem auch *nicht* einem subjektphilosophischen Argumentationsrahmen an, für den es unabweisbar ist, daß die Vorhandenheit von Glück irreduzibel verknüpft ist mit einer subjektiven Glücksvorstellung. Dieser Vorstellung, daß man nur glücklich ist, wenn man sich auch selber glücklich fühlt, fußt auf der Annahme, daß die Freiheit zur Selbstbestimmung des eigenen Glücks zugleich auch eine allgemeine Bedingung dieses Glücks darstellt (Joachim Schummer). Kurz: Rigoroses Glück entzieht sich den gängigen moralischen, freiheitstheoretischen und subjektphilosophischen Sozialordnungsvorstellungen. Die Hürden sind dementsprechend sehr hoch. Sie zu nehmen bedarf eines weitausholenden Unwahrscheinlichkeitshorizontes, in dem die Anteile und Verteilungen von Freiheit und Zwang, Individualität und Allgemeinheit, Selbst- und Fremdbestimmtheit gemischt werden, auch auf die Gefahr hin, daß einige „menschliche Anteile“ in den Verwirbelungen sich auflösen werden.

II Rigoroses Glück - wissenschaftliche Begreifbarkeit

Das Glück ist die einzig entschiedene Gestalt innerhalb der unentscheidbaren Problemfelder menschlichen Umgangs und Mitseins, die sich sowohl soziologisch-kulturanthropologisch als auch physis-morphologisch ansprechen und modeln läßt (Liebe, Hoffnung und Glaube jedoch nicht). Dabei ist das meiste unklar; klar ist nur, daß ein alleiniges Bedienen entweder des Sozialen (etwa wie beim Sozialismus) oder des Bewußtseins (etwa wie beim ‚New Age‘) oder des Körperlich-Genetischen (prospektiv wäre das eine soziobiologisch beschränkte Biowissenschaft) nicht gangbar und nicht wünschenswert ist. Unter der Voraussetzung, daß Hauptströme der abendländischen Geschichte als Derivate christologisch-religiöser „Leitmatrizen“ verstanden werden können – etwa: Genuß durch Verbot, generelle Erlösungsbedürftigkeit aller, Beginn guten Lebens erst nach dem bewußten Leben, Leiden als Garantie perpetuierbaren

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

Sinns, Autoritätsanerkennung und -sicherung Gottes durch prinzipielle Unbeobachtbarkeit des göttlichen Beobachters, extreme Verknappung von Gegenwart (nur der Begegnung mit Gott vorbehalten) –; und unter der Voraussetzung, daß diese Derivate in den ‚zuendeausdifferenzierten‘ gesellschaftlichen und psychischen Formen von Zivilisation immer mehr Leblosigkeit produzieren, wäre es sinnreich, der alten Währung „Glück“ (neben den vielen externen anderen Währungen wie Moral, Geld, Freiheit, Gerechtigkeit und den vielen internen anderen Währungen wie Glückseligkeit, Glückhaben, Zufriedenheit usw.) neues Gewicht zu geben. Dies im Bewußtsein, daß auf der Spitze der Einsicht in die Unplanbarkeit von Zukunft als auch in die Unplanbarkeit von Glück, also auf der Spitze der Unmöglichkeit von Komplexitätskontrolle, sich die Erkundung des Glücks paradoxal erweist¹⁵ und also nirgends Garantie abrufbar ist, die einen davor bewahrt, Terror zu produzieren.

Die Erkundung rigoroses Glück müßte *forschungspraktisch/ kulturtechnisch* von den gegenwärtigen Verfügungen physikalisch stumpfer Systemkonditionen die Richtung zu physikalisch erweiterten Konditionen einschlagen, so Weber¹⁶: „Im ersten Schritt zu biomolekularen und prototypisch organzellulären, in weiteren Schritten zu neurozellulären/ auto-matischen (auf Organ-Kommunikationsniveau), und schließlich zu neuro-zellulären/ suprematischen“ Konditionen. Es geht bei diesen Forschungen nicht mehr um Information, nicht mehr um Fiktion, nicht mehr um Symbolik, nicht mehr um Elektronik. Es geht um Chemophysis, Biochemophysis, zelluläre Physis und um neuro-zelluläre Physis.

Die Erkundung rigoroses Glück müßte *forschungstheoretisch/ kulturanthropologisch* davon ausgehen, daß die endogenen Programme, die alleine performativ sind, und die bisher in molekularen, atomaren, chemischen, genetischen, atmosphärischen usw. Wirklichkeiten untergebracht sind, nun die bisher für sie als Wirklichkeit nichttaugliche Sphäre des Sozialen ausbilden und vice versa: das Soziale beginne, sich seiner endogenen Programmatik zu öffnen und im Öffnen

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

ebendiese zu kreieren (Autopoiesis). „Geschichte, das Geschehen zivilisatorischer Eigenzucht wählen, hört nicht auf, sie kippt nur/eben in eine andere Artung, in eine generisch-generative nun“ – nimmt man diese Aussage ernst und ignoriert dabei die begriffliche Diplomatie, dann kann man meines Erachtens gesellschaftliche Zivilisation (enger Rahmen: 12 000 v.u.Z. bis heute) nur noch so beschreiben, daß ihre Hervorbringungen wie Geist, sprachliche Kommunikation, reflexiver Krieg, Kunst, Technik usw. von vornherein nicht dem Humanum zugekommen sind, sondern bloß Zulieferungen darstellten für ein Societum, das, weit genug ‚entwickelt‘, sich nun erneut in qualitative, also selektive Evolutionphasen begibt. Daß für diesen evolutiven Sprung der ‚Geschichte‘ weiterhin Kulturanthropologie und Technik, also eine Technik der Kultur notwendig sein wird und nicht vielmehr alles an zivilisatorischen Formbildungen in eine evolutionierte Vergangenheit evakuiert wird, liegt, so kann man Weber verstehen, daran, daß das „Zeitalter der denkwürdigen Perichorese von ältesten und jüngsten System-Programmen“ der Beziehungsform des Wesens und nicht der des Seins zuzurechnen ist, so wie sie Hegel beschrieben hat. D.h.: Das „Etwas“ namens Zivilisation in seiner bisher bekannten Form verschwindet nicht, wenn es zu etwas Anderem wird (etwas, was dem Etwas nach Hegel immer im Sein passiert)¹⁷; vielmehr wird dieses „Etwas“ namens Zivilisation kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf *sein* Anderes. Und dieses Andere, so Weber, vielleicht auch als Attraktor bezeichnbar, war schon immer im selben selbst: deswegen können sich jetzt auch älteste Systemprogramme (der Emergenz von Leben, von Aminosäuren, von Molekülen, von Gehirnen usw., kurz: Programme der Kreation) mit den jüngsten Programmen (soziale und technische Systeme) treffen. Dies Zusammentreffen könnte der Zeitraum für das Glück bilden.

Ob es zu einer forschungstheoretischen und forschungspraktischen Konfiguration ebendieses Zeitraums kommt, wird sich in mühevoller Klärungskleinarbeit bestimmter Topoi zeigen müssen. Der Weg ist sehr weit. Zur Klärung stünden zumindest an, jetzt in einer losen Folge aufgezählt:

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

- Eine recht ausführliche Phänomenologie des Glücks/ zum Glück, kultur- und geschichtsdiversitätsbereinigt.
- Eine ‚Kartographie‘ der Zusammenhänge und Unterschiede der Begriffe Glück, Leid und Hoffnung, bezogen auf die Fragen „Was hält freiwillige Taten zusammen?“ (Alexander Kluge) und „Was läßt einen unfreiwillige Taten aus- halten?“
- Eine ‚Kartographie‘ der Begriffsverschränkung ‚sexuelle kurzfristige Lust‘ – ‚erotisches langfristiges Glück‘.
- Spekulativ-soziologische Skizzen darüber, welche symbolisch generalisier- ten Kommunikationsmedien (Geld, Macht, Recht usw.) sich wie ändern könn- ten, wäre Glück nicht mehr nur zur privaten Verfügung gesellschaftlich freige- stellt.
- Spekulativ-soziologische Skizzen für Szenarien, in denen Glück die Wäh- rung der Vermittlung sein könnte (anstelle von Anerkennung, Pflicht, Leistung, Schuld usw.).
- Spekulative Skizzen zum Verhältnis eines vergesellschafteten und vergesell- schaftenden Glücks zu den gesellschaftlich organisierten Weisen von Allge- meinheit (Staat, Bürokratie, Daseinsfürsorge, Versicherungen, kommerzielle Öff- entlichkeiten usw.).
- Soziologische Skizzen einer ‚Privatheit‘ nach erfolgter/ erfolgreicher Glücksvergesellschaftung.
- Studien zum Verhältnis von Glück zum Tripel Medizin, Genetik, Pharmazie.
- Studien zum Verhältnis rigorosen Glücks und einer gesellschaftsweit fun- gierenden Moral.

III Rigoroses Glück – Liebe und Anerkennung

Um vom Glück, vom rigorosen Glück zu handeln, ist es sinnreich, beim Begriff der Liebe anzusetzen. Von Friedrich Nietzsche stammt der folgende, von mir nicht mehr verquellbare Gedanke: „Was ist denn Liebe anderes als verstehen und sich darüber freuen, daß ein anderer in anderer und entgegengesetzter

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

Weise als wir lebt, wirkt und empfindet? Damit die Liebe die Gegensätze durch Freude überbrücke, darf sie dieselben nicht aufheben, nicht leugnen.“ – Das, könnte man sagen, ist die eine, beinahe übermenschliche Seite der Liebe. Die andere Seite scheint sich immer noch, auch nach den unendlich vielen Wech-seln in der Semantik und Codierung von Liebe in der (Literatur-)Geschichte¹⁸, nach den unendlich vielen individuellen Enttäuschungen, weiterhin auszudrü-cken in dem unstillbaren Begehren, daß ein anderer in gleicher, selber, entge-genkommender Weise wie/als¹⁹ wir lebt, wirkt und empfindet. Beide Seiten der Liebe, beide Seiten einer solchen Beziehungssphäre, fallen gesellschaftshisto-risch mit Beginn der Bürgerlichkeit etwas aus, was bis in die heutigen Tage mit den Paaren Individuum versus Gesellschaft, Privates versus Öffentliches, intim versus ‚im Team‘ usw. beschrieben wird.²⁰ Die Verteilung ist klar: Auf der einen Seite die makrogesellschaftliche Öffentlichkeit, in der es Ziel ist, so weit es geht zu ermöglichen, daß ein anderer in anderer und entgegengesetzter Weise als wir lebt, wirkt und empfindet (Pluralismus, Demokratie, Differenz-Gedanke). Das nennt man sozial. Auf der anderen Seite erscheint die mikrogesellschaftli-che Sphäre, also die intime Beziehung, in der es immer noch darum geht, daß ein anderer in gleicher, selber, entgegkommender Weise wie/als wir lebt, wirkt und empfindet. Im Fortgang bürgerlicher Gesellschaft, im Fortgang vor allem der Unmöglichkeit des Projekts bürgerlicher Öffentlichkeit²¹ – Ersatzmo-dule, die heute noch wirken, sind die Solidaritätssphären, die durch soziale Si-cherungssysteme reproduziert werden –, wurde diese Liebeseite immer rigo-roser, bishin zur Einschätzung der Liebe als genuin asoziale Veranstaltung in-nerhalb der sozialen Sphäre. Auch das Vermittlungsgeschehen namens Sexuali-tät, das noch zwischen der einen und der anderen Seite Brücken schlagen konn-te²², scheint ausgereizt. Wir erleben seit gut 40 Jahren, wie eine zunehmende Verödung der Monitore des In-Gesellschaft-Seins korrespondiert mit einer zu-nehmenden Hermetisierung des Intimseins. Auf die Verödung hat neuerdings der Kommunitarismus reagiert; unzulänglich, wie wir glauben. Auf die Herme-tisierung des privaten Liebesglücks reagieren zur Zeit, wenn wir es recht sehen,

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

zwei unterschiedliche Weisen: zum einen die Refiguration der Familie/Ehe (als Vertrags- und Verpflichtungsbund), zum anderen eine Neuausschreibung der Freundschaft (der Beziehungsmodus, der hauptsächlich in der zweiten Biographie-Hälfte die Menschen nicht verrückt werden läßt, wird gewissermaßen in die erste Hälfte der Biographie hineingespült). – Auch diese Reaktionen erscheinen uns nicht zulänglich, um Antwort auf die Frage zu finden, wie „sozialpsychische“ Integration der Menschen in zukünftiger Gesellschaft am besten gedacht werden kann.²³

Man steht heute, so die zusammenfassende und übertreibende These, also vor einem doppelten ‚Einreiseverbot‘: no way into society, no way into love. Das gute Kino, dies nur nebenbei, erzählt seit 40 Jahren nichts anderes, das schlechte Kino davon, daß es zwar immer umständlicher wird, aber doch geht: Hineinzukommen in das private Glück und in den Sozialrevenue sozialer Anerkennung.

Also: Becketts „Verschone mich mit deiner Liebe, aber leiste mir Gesellschaft“, wie auch das bürgerlich-privatistische „Verschone mich bitte, Gesellschaft, und laß’ mich wenigstens lieben“ scheinen uns als Anleitungen psychosozialen Aushaltens in der Gesellschaft nicht mehr allzu tauglich zu sein.

IV Rigoroses Glück – Reichweite gesellschaftlicher Ummodellung

Rigoroses Glück gibt es bisher wohl als Ereignis; als Geschehnis sicherlich noch nicht. Und auch auf den 1.610.4760.000 Web-Seiten, die Google durchsucht (Stand: Januar 2002), ist es als Ausdruck nicht zu finden. Die Erkundung und Erforschung rigorosen Glücks scheint als Vorhaben einen extrem weitgespannten Horizont in sachlicher und zeitlicher Dimension zu beanspruchen. Ein vergleichendes Beispiel mag veranschaulichen, welch’ welterschließenden, weltentdeckenden und welterschaffenden Umfang dem rigorosen Glück zukommen könnte: Mit Beginn der Neolithischen Revolution, also mit dem Ackerbau als etwas, das es so zuvor noch nicht gab, wurde eine Sozialstruktur erfunden/ erzwungen, die auf intergenerative Kontinuität der Bodenkultivierung angelegt

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

war. Plötzlich war es nötig, eine Verquickung von kontinuierlicher Objektbindung (Land/Felder) und kontinuierlicher Abstammung der Landbearbeiter herzustellen. Es entstand soziale Vererbung, zeitimmune Verwandtschaft, kurz: Ein neues, nie dagewesenes Arrangement der Menschen unter- und miteinander ob der neuen Weise des Verhältnisses zur ‚Natur‘.²⁴

In diese gesellschaftsgeschichtliche Gewichtsklasse ist die von uns prospektierte Implementierung rigorosen Glücks einzuordnen. Nur ist diesmal nicht ein revolutionär neues Verhältnis zur Natur ausschlaggebend für die Erfindung und Modelung einer neuen Weise der Beziehung von und zwischen Menschen, sondern vielmehr ein neues Verhältnis zum kulturtechnisch umsetzbaren Wissen über die menschliche Natur und Kultur sozialer Gesellschaften.

V Rigoroses Glück - Internet

Hält man nun Ausschau nach kurrenten Phänomenen der Modelung von Gesellschaft, die ungebrochen das Experiment namens Gesellschaft forcieren, dann stößt man sicherlich auf all die Phänomene, die durch den Computer in all seinen Dimensionen als Produktionsapparat, als Kulturationsvehikel, als Kommunikationstransformator, als Zeit- und Raumneuformatierer erzeugt wurden und weiterhin werden. Wäre nicht mit dieser großformatigen und nun schon über zwei Jahrzehnte andauernden, in Ansätzen neuen Vergesellschaftungsweise etwas anzufangen, das dem rigorosem Glück dienlich, vielleicht sogar inhärent wäre?²⁵ Waren auf soziales und ästhetisches Glück orientierte Visionen zum Kommunikationszaubermittel Radio (Brecht, Enzensberger) und zum Wahrnehmungszaubermittel Kino (Kracauer, Greenaway) nicht Visionen am falschen Objekt?; und sind sie zudem nicht historisch zu früh gestartet worden?²⁶ Entsteht nicht erst mit dem Internet, dessen gesellschaftsmodelndes Potential wir wohl nur in Ansätzen kennen, ein Medium *sozialer Art*, das die nämliche Abstraktionsweite und Aufhebungskapazität besitzt, wie es dem Computer nachgesagt wird, bezogen auf seine *technische Potenz*, andere Maschinen zu

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

simulieren? Und also damit erst eine technisch-soziale Grundlage, die Visionen auch des gesellschaftlichen Glücks reell umsetzbar erscheinen lassen?

Auf diese Fragen scheint mir Hans Peter Weber die angemessenste Antwort zu geben. In seinem Konzeptpapier *Plateau LOS:T²⁷* zur möglichen Einbeziehung des Internet in kulturanthropologische Forschungsframes aus dem Jahre 2000 liest man folgende Einschätzung, die in ihrer Länge gerne zitiert sei:

„Schritte der kultur-kommunalen/-kommunikativen synthetischen Technologie (für adaptive Konstruktion) müssen über den primitiven Standard elektronisch anorganischer Physis und über das Irrealitäten-Angebot von fiction hinausgehen. [...] Diese Schritte können nur von Corporationen heutiger wohl-diversifizierter Intellektueller unternommen werden [...] Die groben Ziele eines PLATEAUS, dieser vernetzten working group von posthistoric men, von Intellektuellen als Intensivisten/Kulturisten, müssen in der Forschung und Entwicklung zu dieser Erweiterung der bestehenden physical frames von hard- und software liegen. Im Focus der Ziele steht die kultural-ingenieurwissenschaftliche Arbeit an

- Grazie-Maschinen,
- synthetischen neuronalen Netzen, Transfernetzen, die auf der Basis biomolekularer Kanäle funktionieren bzw. – fürs erste – auf der Basis von Schnittstellen an physio-elektronischen und biomolekularen Systemen (share-ware; ein Bereich, in dem die synthetisch-prothetische Medizin bereits einen großen Vorsprung besitzt.

„Magic software‘ existiert dann, wenn das synthetisierte kreatürliche Immaterial für delirious communication bereitsteht. Dazu bedarf es biomolekularer Maschinen zur Herstellung von Zellwährung, die glückhaft ist, eudämonisch.“

Aus diesen wenigen Sätzen wird ersichtlich, wie weitgespannt das Vorhaben, computerbasierte Netze für das rigore Glück einzusetzen, zu denken ist – und etwas Utopisches bekommt. Aber auch schon nur kurzfristige Perspektiven, die auf eine nach-alphabetische, eine nach-semantische und wohl auch auf

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

eine nach-kognitive Struktur der sogenannten Mensch-Maschine-Kommunikation aus sind, bestechen durch den Aufweis der enormen Schwierigkeiten, die zu bewältigen sind.²⁸ Es bleibt also vorerst dabei: Das Internet ist eine Emergenz der hochausdifferenzierten sinnverarbeitenden Sozialsysteme, aber noch keine Emergenz einer physisch-prozessierenden generativen Exzellenz, um die es im rigorosen Glück zu tun ist.

VI Rigoroses Glück - Kunst

Wenn das Andocken an die zur Zeit mächtigste Kulturationsgestalt elektronisch-technischer Bauart also eher skeptisch zu betrachten ist: warum dann nicht nach der Kunst fragen als möglicher ‚Allianzpartner‘? Wo ist die Kunst geblieben als Kandidat für die Figuration des rigorosen Glücks? Sie ist nicht mehr da, folgte man auch hier den Überlegungen Hans Peter Webers. Ihm zufolge stoßen wir auf den Umstand, daß unter der gegenwärtigen sozialen Metamorphose das ‚moderne‘ kulturelle Agencement „Kunst“ selbst auch transformiert wird in der Strömungsrichtung des ‚Synthetischen‘, welche das allgemeine sizing der soziokulturellen Evolution eingeschlagen hat.²⁹ Folgte man dem nicht, müßte man plausibel machen, warum die phäno-ästhetischen Künste noch nicht von der gegenläufigen positiven szientistischen und technologischen Kreativität einge- und überholt worden sind, vor allem durch Genetik und organistische Kybernetik. Man müßte einsichtig machen können, warum der Kunst (als gegenwärtige Auszugsgestalt eines kulturanthropologischen Vermögens der soziopsychologischen Besänftigung der Menschen im Prozeß der harten Zivilisationierung) weiterhin eine ‚regionale Ontologie‘, gar eine Autonomie zukommt. In dieser Autonomie, in die sich das Unabgegoltene der Menschen auch in Gestalt des Glück hineinevakuiert haben könnte, wären dann diejenigen Ressourcen ausfindig zu machen, die dem unabgeschlossenen Sich-Aussetzen der Menschen entstammten, dem Sich-Aussetzen der ‚Menschwerdung‘.³⁰ Sollte der Anschluß der Kunst an die gegenwärtig maßgebend kybernetisch, technisch und neurobiologisch sich darstellenden Einholungen dessen,

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

was „Menschwerdung“ resp. „Kreation“ sein könnte, gelingen, dann unter der Voraussetzung, daß Kunst nicht mehr einer ‚Phäno-Ästhetik‘ verpflichtet ist. Denn, so die hier nur behauptete und nicht ausgeführte These: Die phänomenisch kritische Aisthesis ist mit der real-abstrakten Macht des „Sozialen“ mimetisch verstrickt.³¹ – Das heißt nun nicht, daß ohne die Sinne verfahren werden könnte oder sollte; aber sie werden, und mit ihnen die wahrnehmungszentrierte Kunst, als Durchgangsoperateure hineingestellt in das überdeterminierende Agencement der komplexen Phasen-Immaterialität von hyperorganistischer Neurokinesis (so Hans Peter Weber). Bedingung für eine Rekultivierung der kulturellen Momente von Kunst als Medium eines großformatigen Passionsprozesses ist, daß sie sich weder an den Surrogaten der Kommunikation orientiert, noch an denen der rhetorischen Kommunion, noch an der Autopoiesis des Sinns Anteile hält, sondern, wie Weber befindet, sich in die Tiefen der Ethik begibt. In diesem hier sehr grobschlächtig skizzierten Rahmen wäre dann auch die Stelle auffindbar, an der das rigorose Glück mit einer Weise ‚ethischer‘ Weltinformierung in Verbund gebracht werden könnte: Rigoroses Glück müßte, um in das Spiel der gesellschaftlichen Reproduktion zu gelangen, in einer nicht mehr phänomenischen Kunst daraufhin ‚getestet‘ werden, inwieweit es sich von den Offerten des Sinns, der Kommunikation, der Kommunion und der Funktion unbeeindruckt zeigt, also der Passion, der Intensität und dem Eros verpflichtet ist. Kunst, notabene neurokinetische Kunst, wäre dann das nachästhetische Ethos geglückter Glücksvergesellschaftung. Das hört sich groß, vielleicht gar großspurig an und läßt an eine Art Adoption all der Vermögen des Hegel’schen *absoluten Geistes* denken, die nun doch der Kunst zukämen. Aber das wäre zu kurz gegriffen. Es geht hier wie in der kursorischen Betrachtung des Internet darum zu zeigen, wie unwahrscheinlich, großformatig, utopisch die Förderung rigorosen Glücks sich anläßt, hat man eine Perspektive eingenommen, die vom gegenwärtig machbaren technischen Synthesisniveau aus die Glücks-Prospekte entwirft.

VII Rigoroses Glück – gesellschaftliche Inklusion/Exklusion

Die nur skizzenhafte Betrachtung der möglichen Verhältnisse zwischen Internet-Technik und Glück sowie zwischen Kunst und Glück soll mit einer dritten Betrachtung abgerundet werden, einer Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Glück. Dabei interessiert an der Gesellschaft für diesen Zweck nur das Moment der Inklusions- und Exklusionsverhältnisse, auf die hin das rigorose Glück sich als anschließbar, als nicht anschließbar, oder gar als ersetzend erweisen könnte. Von folgender Beschreibung geht die diesbezügliche Schnittstellenerkundung aus:

Perfektion bedeutet Gleichheit der gesellschaftlichen Inklusion; Imperfektion bedeutet gesellschaftliche Exklusion (resp. ungleiche Inklusion); die kurrenten Verteilungen beider Direktiven in hochkapitalistischen Gesellschaften deuten darauf hin, nicht mehr angeben zu können, in was man inkludiert und von was man exkludiert ist, d.h.: Nicht mehr einen bestimmten Unterschied machen zu können zwischen einem Ausgestoßensein durch Ausschluß und einem Ausgestoßensein durch Einschluß.

Der Reihe nach die Auflösung dieser Sätze: Mit der hegemonial kapitalistischen Vermittlung von Gesellschaft vergesellschaften sich Individuen nachstratifikatorisch. Jedes Individuum hat prinzipiell, de jure die Möglichkeit, an allen funktionierenden und funktional spezifizierten Systemen der Integration teilzuhaben und teilzunehmen. So wollte es zumindest die Kopfzeile der französischen Revolutionssemantik mit dem Wort der Gleichheit zum Ausdruck bringen. Und so will es auch heute noch das Grundgesetz in Artikel 3, der stark und also kontrafaktisch die Gleichheit zumindest vor dem Gesetz fordert. Daß er in Abschnitt (3) eine immense Reihung von Eigenschaften, Eigenheiten und Handlungen meint erwähnen zu müssen, aus denen sich Ungleichheiten ableiten („Niemand darf wegen seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache....benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.“ - Aber bevorzugt?), heißt nicht mehr als bei aller Ungleichheit das Ungleiche gleich zu behandeln, zu erziehen, zu versorgen, zu

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

richten, anzuerkennen usw. Nun waren und sind der Justitia die Augen verbunden; ihre Blindheit erleichterte und erleichtert es, das Augenmerk mehr auf die Gleichheit denn auf die Ungleichheit zu legen. Komplizierter und anspruchsvoller wird es, mit unverbundenen Augen permanent dem Ungleichen, dem Differenten, zu begegnen, und trotzdem an der Gleichheit festzuhalten. Die Herausforderung differenzorientierter Wahrnehmung und auch Theorie für die gesellschaftliche Praxis bestand gerade darin, vom verbundenen Sehen abzulassen (weil diese Blindheit keine Gleichheit mehr garantiert, oder diese mit zu hohen Kosten herstellt, oder zuviel Ungleichheit produziert), und sich frontal dem Ungleichen auszusetzen, so forciert dem Anderssein zu öffnen, bis man genau darin eine Gleichheit zweiter Ordnung hineinschmuggeln konnte: Anders als die anderen zu sein ist das, was allen gleich ist.

Wenn die Gesellschaft auf Differenz umstellt, dann als Effekt ihrer Forderung nach Inklusionsgleichheit: Wir entdecken das Kind als ungleich gleiches Wesen, wir entdecken Behinderte als ungleich gleiche Wesen, Frauen als ungleich gleiche Wesen³², kurz: das Ungleiche als gleich ungleiches Gleiches.

In der Gesellschaft (und jetzt nicht vor dem Gesetz) realisiert sich dieses „ungleich gleich“ durch das Inkludiertwerden der Individuen in und durch die verschiedenen Systeme. Verstünde man gesellschaftliche Anerkennung als ein Besitzen verschiedener sozialer Adressen, könnte man sagen: Derjenige, der als Wirtschaftsadresse, als Arbeitsadresse, als Zahlungsadresse, als Rechtsadresse, als Mitteilungsadresse u.a.m. registriert wird, ist inkludiert. Er ist eine perfekte Adresse, d.h., nach einer bestimmten Lesart: Er ist nur lose integriert. Lose deswegen, weil er, indem er als Inhaber verschiedener ungleicher sozialer Adressen hoch eingeschlossen ist, im Eingeschlossenein sehr viele Freiheiten besitzt zur Gestaltung seiner Biographie.

Derjenige, der keine verschiedenen sozialen Adressen besitzt und also als Ansprechbares nicht registriert wird, ist von der Gesellschaft im obigen Sinne exkludiert³³ bzw. allenfalls inkludiert in und durch die Systeme des Gesundheitswesens (allerdings Tendenz fallend), der Polizei (Tendenz steigend), der

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

„sozialen Hilfe“ oder der Religion. Diese Systeme sind jedoch kein Ersatz für die nicht mehr erreichbaren anderen Systeme, da ihre Art des Einschlusses der Herausgefallenen eine sehr feste Integration bewirkt, und das heißt: Eine extreme Reduktion der Wahlmöglichkeiten zur Gestaltung der eigenen Biographie. Exkludierte Adressen sind imperfekte Adressen. Im Exklusionsbereich, so könnte man übertreiben, kann man nur noch seinen Körper verlieren, nachdem alles andere angetastet wurde.

Es könnte nun sein, daß diese klare Differenzierung der Gesellschaft entlang der verschalteten Begriffe Inklusion/ Exklusion sowie Integration/ Desintegration als Maßstab nicht mehr funktioniert.³⁴ Was damit nicht mehr funktionierte, wäre die Art und Weise, wie diese Gesellschaft differenziert Individuen als soziale Adressen modelt, wäre die Art und Weise der Verteilung von Freiheit und Unfreiheit durch Ein- und Ausschluß, wäre das Funktionieren der Unterscheidung zwischen Eingeschlossensein und Ausgeschlossensein. Pointiert: Egal, ob soziale Adresse oder keine soziale Adresse, egal, ob inkludiert oder exkludiert, egal ob gleich ungleich oder ungleich ungleich: Die Menschen werden in einer neuen, noch unklaren Dimension gleich grausam „behandelt“, egal, ob sie behandelt oder nicht behandelt, gleich behandelt oder ungleich behandelt werden. Es ist eine Art der praktisch reellen Vergesellschaftung von Indifferenz. Man muß, ist man bis jetzt gefolgt, sehr vorsichtig sein mit möglichen Folgerungen, möglichen Ableitungen, möglichen Konsequenzen dieser Sicht. Ist man nicht vorsichtig, könnte man sehr schnell behaupten, daß mit dieser Sicht all die Menschen, die Opfer ungerechter Ungleichbehandlung durch die Gesellschaft wurden und sind, verhöhnt werden; daß ihnen ein zweites Mal Leid zugefügt wird; könnte man behaupten, daß mit solch einer Sicht eine gehaltvolle Abgrenzung gegenüber rassistischen, chauvinistischen, menschenfeindlichen Vorstellungen nicht mehr möglich sei, kurz: daß der, der den Unterschied zwischen Opfer/ Benachteiligter auf der einen und Täter/ Nutznießer auf der anderen Seite gesellschaftlich einzieht, selbst zum Täter wird.

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

Der Vermutung nachzugehen, daß sich heute Indifferenz reell vergesellschaftet und dabei bestimmte Differenzen, etwa die zwischen gesellschaftlich Benachteiligten und gesellschaftlich Bevorzugten, einfach wegwischt, bedeutet zu keinem Zeitpunkt, Leid, Grausamkeit, Ungerechtigkeit zu leugnen, das und die Behinderten, Asylbewerbern, Frauen, Kindern, religiösen Gruppen, Ethnien u.a. angetan wird. Es bedeutet vielmehr, den Blick darauf zu lenken, daß es nicht mehr nur Ungerechtigkeit und Ungleichbehandlung sind, die die Menschen zu leidenden, abgründigen machen, sondern auch die gesellschaftlich pragmatizierten Fassungen von „Gerechtigkeit“ (Rechtssetzung) und Gleichbehandlung (Rechtssprechung).

Wie, wenn diese übertriebene Sicht nicht ganz abwegig ist, soll nun rigoroses Glück an diese Zustände gesellschaftlicher Integration und Desintegration anschließen können? Und wie überhaupt an die kurrenten Formen gesellschaftlicher Stabilisierung, Reproduktion, Dynamis und Synthesis, die hier nicht behandelt wurden? Wir wissen es nicht! Wir wissen nicht einmal, welcher Organisationsform, welcher Institutionen, welcher Rechte, welcher Machtmittel und welcher „Subjekte“ die Einspeisung rigorosen Glück in die sich auflösende Gesellschaft bedarf; wir wissen nicht, welche „sozialen Skulpturen“ ausgebaut werden müssen, welche Gesellungsweisen abgestellt zu sein haben... Wir wissen nur, daß die kapitalistisch beherrschte Produktion, Zirkulation und Konsumtion definitiv kein ‚Produktionsverhältnis‘ ist, in dem rigoroses Glück entfaltet sein kann.

Die kursorischen Betrachtungen des Internet, der Kunst und des Stands gesellschaftlicher Inklusion/ Exklusion hatten die Absicht, zumindest einsehbar zu machen, das die von uns prospektierte Förderung, Formung und Vergesellschaftung rigorosen Glücks keinerlei Blauäugigkeit aufsitzt. Deswegen sind auch hier die Sätze angebracht, die im Vorwort des ersten Buches der Arbeitsgruppe „menschen formen“ ausdrücken wollten, daß wir in ozeanischen Größen denken, aber schließlich nur mit Tropfen handeln: “Womit dieses Buch zu-

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

tun hat, ist, einen Rahmen zu eröffnen, in dem kulturanthropologische Antworten sowie Umsetzungen dieser Antworten mittels eines „cultural engineering“ gefunden werden könnten auf die Fragen, die durch massiv drängende zivilisatorische und technologische Potenzen der Selbstermächtigung, der Selbstgestaltung und auch der Selbstvernichtung gestellt sind. – Aber auch dieser Anspruch, einen solchen Rahmen zu eröffnen, oder gleichsam ein Feld zu begehen und abzustecken, es aufzuspüren oder in ihm Spuren zu ziehen, ist wohl schon maßlos übertrieben.“³⁵

VIII Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

Zum Abschluß noch ein Wort zum recht kryptischen Titel des Beitrages, „Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt! Rigoroses Glück als singende Sphinx (zur Bedienung freigegeben)“.

Der erste Satz ist eine Flexierung des bekannten Spruches zum Orakel von Delphi, „Weder spricht es, noch schweigt es: Es gibt einen Wink!“ Die Orakelstätte Delphi, ein Kult des Apollon, der damit einen früheren Gaia-Kult verdrängt haben soll, wurde von den Amphiktionen (den Umwohnern) verwaltet, unter deren Obhut sie zum zentralen Heiligtum aller Griechen wurde. Pythia, die Befragerin des Orakelgottes Apollon, befand sich auf einem Dreifuß, der direkt über einem Erdsplatt im Tempel aufgestellt gewesen sein soll, und verteilte unter berausenden Dämpfen Orakel, die von einem neben ihr stehenden Priester in kommunikable poetische Verse/ Sätze übersetzt wurden. Die Orakel selbst kamen immer von Gott (Apollon), Pythia (später auch Wahnsinnige und Besessene) war lediglich das geeignete Aufnahmegerät für göttliche Winke, die nur im Rausch zur Resonanz kamen.³⁶ – Man kann sich das als eine Art Urszene apollonischer Kultur (im Gegensatz zu dionysischen³⁷) vorstellen, gegen die vor allem Friedrich Nietzsche erhebliche Einwände formulierte. Die Struktur der Szene wäre diese: Die menschliche Natur steht unentwegt vor Problemen. Sie formuliert in ihrem System der Bedürfnisse Fragen, auf die Welt Antwort gibt. Die Antwort findet aber nur als Zeichen (Sprache) statt. Ihr Adressat ist die

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

menschliche Kultur. Die Kultur benutzt als Bindemittel, als Medium, als Werkzeug, als Sonde noch die menschliche Natur (die berauschte Pythia), um Welt zu erkennen (das Orakel zu hören, zu verstehen, und sich danach zu richten). Um Welt (Lösungen) zu erkennen, muß sie die menschliche Natur entziffern, bezeichnenbar machen, codieren, überschreiben (im Gegensatz dazu will die dionysische Kultur die menschliche Natur als solche, nicht als Mittel, erkennen). Wenn nun, wie im Titel formuliert, das heutige Orakel weder spricht noch schweigt, sondern klingt, dann soll damit gesagt sein, daß das rigorose Glück sich (auch) als Musik mitteilt; als Musik, die weder berauschte Dämpfe braucht, um die apollinische Wahrheit auszulaudern, noch einen Priester, der die Verlautbarungen in offiziöse Kommunikation übersetzt. Musik – und das sollte mit dem Titel insinuiert werden – spielt für die Förderung und Erkundung rigorosen Glücks eine umfassende Rolle. Leider ist der „Stellenwert“ von Musik nicht nur für kulturanthropologisches Nachdenken in den folgenden Sätzen (aus dem Editorial des ersten Heftes der 1997 gegründeten Zeitschrift *Musik & Ästhetik*) richtig beschrieben: „Die Musikfremdheit der philosophischen (soziologischen, psychoanalytischen) Ästhetik hat ihr Pendant in der Ästhetikferne der Musikwissenschaft.“³⁸ Kurzum: Das Studium und die Erforschung rigorosen Glücks bedarf entscheidend einer weitausholenden praktischen und theoretischen Erschließung der (gehörten, gemachten, gedachten und aufgeführten) Musik. Sie ist, als Ensemble der vier Musen *Erato* (Muse der erotischen Musik/Poesie), *Euterpe* (Muse des Flötenspiels und der Chöre), *Melpomene* (Muse des Gesangs) und *Terpsichore* (Muse des Tanzes) das einzige kulturelle Artefakt des Menschengeschlechts, das die Magie des Lebendigen und des Kreatürlichen unbeirrbar von allen Abstraktionsschüben der Zivilisation zu jeder geschichtlichen Zeit vernehmbar, spürbar, kostbar sein läßt. – Soviel läßt sich zum Schluß sagen: Rigoroses Glück ist ohne Musik nicht zu haben. Beginnen könnte man mit John Oswalds *Spectre* aus dem Jahre 1990.³⁹

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

Literatur zum Glück (Auswahl)

- Augustinus, Aurelius, *De beata vita / Über das Glück*, lat./dt. Ausgabe, Stuttgart 1989
- Bellebaum, Alfred (Hg.): *Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in Hochkulturen*, Berlin 1994
- Bien, Günther, *Über das Glück*, in: *Information Philosophie*, 1/1995, p5-16
- Bruckner, Pascal, *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne*, (dt.), Berlin 2001
- Forschner, Maximilian, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 21994
- Horster, Detlef, *Die Aporie individuelle vs. allgemeine Interessen oder Bedürfnisse und ihre Behandlung bei Aristoteles*, in: Alfred Schöpf (Hg.): *Bedürfnis, Wunsch, Begehren*, Würzburg 1987, p83-97
- Hossenfelder, Malte (Hg.): *Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen*, Stuttgart 1996
- Kursbuch: *Das Glück*, Heft 95, Berlin 1989
- La Mettrie, Julien Offray de, *Über das Glück oder Das höchste Gut (,Anti-Seneca')*, hg., übers. u. eingel. von Bernd A. Laska, Nürnberg 1985 (1748-1751)
- Martens, Ekkehard, *Was heißt Glück?*, Hannover 1978
- Nehamas, Alexander, *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, (dt.), Hamburg 2000
- Schopenhauer, Arthur, *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*, hg. von Franco Volpi, München 1999
- Schummer, Joachim (Hg.): *Glück und Ethik*, Würzburg 1998
- Seel, Martin, *Versuch über die Form des Glücks*, FFM 1995
- Simmel, Georg, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Begriffe*, Stuttgart/Berlin 1892, p293-467 (*Die Glückseligkeit*)

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

Zirfas, Jörg, *Glück*, in: Christoph Wulf (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1997, p812-821

Bernd Ternes lebt, lehrt und schreibt in Berlin.

¹ Die für mich überzeugendste Fassung gibt immer noch Büchners Hérault in *Dantons Tod* (1835), Stuttgart 1989, p7: „Jeder muß sich geltend machen und seine Natur durchsetzen können. Er mag nun vernünftig oder unvernünftig, gebildet oder ungebildet, gut oder böse sein, das geht den Staat nichts an. Wir alle sind Narren, es hat keiner das Recht, einem anderen seine eigentümliche Narrheit aufzudringen. – Jeder muß in seiner Art genießen können, jedoch so,

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

daß keiner auf Unkosten eines anderen genießen oder ihn in seinem eigentümlichen Genuß stören darf.“

² Es geht also nicht um eine Rehabilitierung der Glücksphilosophie, die dem individuellen Glück und Leben mehr Raum zu geben versucht. Siehe für dieses Unternehmen Joachim Schummer (Hg.), *Glück und Ethik*, Würzburg 1998, vor allem p8-22.

³ Die veranschlagte Reformulierung kann also auch nicht mehr auf den „unterschätzten Menschen“ (Oskar Negt/ Alexander Kluge) rekurren.

⁴ Einer solchen Beachtung gewidmet war eine große Veranstaltung zum Glück mit dem Titel *Zum Glück* im Potsdamer Einstein Forum (13. bis 15.12.2001).

⁵ *Nikomachische Ethik*, 1111b 29.

⁶ Bd.XII der Werke: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, FFM ⁸1991, p395-690, hier p613: „Der größte Sinnengenuss, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist, im gesunden Zustande, Ruhe nach der Arbeit.“

⁷ Julien Offray de La Mettrie: *Über das Glück oder Das höchste Gut* („*Anti-Seneca*“), hg., übers. u. eingel. von Bernd A. Laska, Nürnberg 1985 (1748-1751).

⁸ Aurelius Augustinus, *De beata vita / Über das Glück*, lat./dt. Ausgabe, Stuttgart 1989.

⁹ dt., Berlin 1999, p124. Original: Paris 1994 (*Extension du domaine de la lutte*).

¹⁰ ebenda, p155.

¹¹ So jedoch bei Gertrud Höhler, *Das Glück. Analyse einer Sehnsucht*, Düsseldorf 1981.

¹² Exzentrische Paradoxie würde dafür einstehen, daß Menschen einen Zeitraum bezogen haben, in dem sie zugleich anwesend abwesend und abwesend abwesend sind – das bedeutet zumindest eine Verrückung des Seins; in dem sie zugleich im Innen außen und im Außen außen sind – das bedeutet zumindest eine Verrückung des Sozialen; in dem sie schließlich im Essentiellen nur noch mit entweder möglichen Unmöglichkeiten oder unmöglichen Unmöglichkeiten zu tun haben – und das bedeutet zumindest eine Verrückung des Sinns. Siehe Verf., *Exzentrische Paradoxie. Sätze zum Jenseits von Differenz und Indifferenz*, unveröffentlichtes Manuskript, Berlin 2001, p77f.

¹³ Das war allerdings nicht immer so: Vor der Unabhängigkeitserklärung der USA am 4.Juli 1776 war, Hannah Arendt wies einmal darauf hin, in der Diskussion durchaus von „public happiness“ die Rede, also dem öffentlichen Glück. In der Unabhängigkeitserklärung ist davon nur das private Glück übriggeblieben (Leben, Freiheit und das Streben nach Glück als unveräußerliche Rechte eines jeden) bzw. der Satz, daß das Volk das Recht habe, die Regierungsform abzuschaffen oder so zu ändern „in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness“. Siehe auch dazu Hannah Arendt, *On revolution*, New York 1963 (München 1974). Siehe gerafft zum Kontext Jürgen Elsässer, *Bauchfrei in Kabul*, in: konkret, 2/2002, p18-20.

¹⁴ Maßgebend sein *Amerika-Buch* (dt., München 1987).

¹⁵ Das meint eine rigide Forcierung des bekannten Paradoxons des Hedonismus und damit eine erhöhte Notwendigkeit, den Modus des Suchens und Strebens nach Glück hinter sich zu lassen.

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

¹⁶ Die nachfolgenden Zitate Webers stammen aus sowohl aus Webers Beitrag LOS:T (hier im Band) wie auch aus seinem Aufsatz *Wie spät ist es?*, in: Arbeitsgruppe „menschen formen“ (Hg.), *menschen formen*, Marburg 2000, p10-59.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Bd.8 der Werke in zwanzig Bänden, FFM 1970, p229f.

¹⁸ Standardverweis: Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, FFM 1982.

¹⁹ Das ‚als‘ wäre die wie auch immer pathologisch zu verstehende Verschmelzungs-phantasie sowie die Beziehung aus Angst, die nicht mehr erträgt, daß der andere (und man selbst) von etwas abhängt, das man nicht selbst ist.

²⁰ Eva Illouz (Universität Jerusalem) gab am 09.07.2001 in Potsdam (Einstein Forum) einen genauen Überblick über die Liebe am Ende des spätmodernen Kapitalismus. Ihr Vortrag hieß *Passions on the Market. Love and the Rise of Consumer Capitalism*.

²¹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, (1962), mit e. Vorw. zur Neuaufl., FFM 1990, besonders p267ff.

²² Klaus Holzkamp, *Grundlegung der Psychologie*, FFM/New York 1985, p219ff.: Sexualität als nicht in den gesellschaftlichen Produktionsprozeß einbezogenes, aber zugleich gesellschaftlich formbares ‚Medium‘ (p222).

²³ Götz Eisenberg pointiert die Gemengelage, von der Integrationsvorstellungen heutzutage auszugehen haben, so: „Was wir gegenwärtig gehäuft antreffen, sind psychisch vermittelte soziogene Erkrankungen, die unmittelbar die Pathologie des gesellschaftlichen Ganzen widerspiegeln und weniger Ausdruck einer familiär vermittelten Störung der psycho-sexuellen Kindheitsentwicklung sind“ (*Gewalt, die aus der Kälte kam*, in: Frankfurter Rundschau vom 08.08.2000).

²⁴ Siehe zum Beispiel Heinrich Popitz, *Der Aufbruch zur artifizialen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik*, Tübingen 1995, besonders p78-92.

²⁵ Vor allen Dingen bezogen auf neue, kleinformatige und elektronisch basierte Vergemeinschaftungsformen. Siehe dazu Tom Dassel, *Virtual Communities*, auf: <http://userpage.fu-berlin.de/~miles>.

²⁶ Vor allem Jean-Luc Godard schreibt das Kino in radikaler Form ab; siehe das Interview mit Alexander Kluge am 07.01.2002 auf RTL (Sendetitel: *Blinde Liebe*, Sendung „10 vor 11“; Produktion: dctp).

²⁷ Siehe im Buch. LOS:T steht für Luck Operation Systems: ToGetHer, der ursprüngliche Name einer geplanten Stiftung, die leider nicht realisiert werden konnte.

²⁸ Um nur zwei recht bekannte Aufrisse zu nennen: Vilém Flusser, *Kommunikologie*, hg. von Stefan Bollmann & Edith Flusser, FFM 1998; Terry Winograd & Fernando Flores, *Erkenntnis, Maschinen, Verstehen. Zur Neugestaltung von Computersystemen*, dt., Berlin 1989.

²⁹ Siehe seine hochkonzentrierte Studie *Nach Kunst die Synth-Flut*, in: Arbeitsgruppe „menschen formen“ (Hg.): *Ver-Schiede der Kultur. Aufsätze zur Kippe kulturanthropologischen Nachdenkens*, Bd.2, Marburg 2002, p228-269, hier: p230.

³⁰ Heinz von Foerster wies einmal darauf hin, daß die Bezeichnung „human being“ in die Irre führt; „human becoming“ träfe den Umstand, daß sich Menschen in andauernder Unfassbarkeit befänden, besser.

Weder spricht es, noch schweigt es: Es klingt!

³¹ Gegenteilige Auffassungen findet man im Buch *Kunst als Antithese*. Karl-Hofer-Symposium 1988 d. Hochschule d. Künste Berlin, hg. von Heinrich Pross, Berlin 1990.

³² Peter Fuchs, *Das seltsame Problem der Weltgesellschaft*, Opladen 1997, p125.

³³ Nicht beachtet sind jetzt all die Fälle von Exklusion, für die man keine Klage-Adresse finden kann, zum Beispiel Exklusion vom ‚Geschlechtermarkt‘. Es gibt also Ungerechtigkeitsproduktion in der Gesellschaft, die selbst keinen Adressaten (allenfalls vermittelt das Fernsehen) hat; man lebt mit Ungerechtigkeiten, die als solche gesellschaftlich nicht anerkannt werden.

³⁴ „Wenn ich böse bin, könnte ich formulieren, daß der Inklusions- und Kernbereich funktionaler Differenzierung sich in eine Art Festung verwandelt, waffen- und machtstarr, damit der Exklusionsbereich ihn nicht diffundieren kann, was er aber längst schon tut. [...]...daß die Typik der Gesellschaft beginnt, aus sich selbst eine seltsame Überformung ihrer selbst zu entwickeln – eben diesen Riß, der Inklusions- und Exklusionsbereich trennt und mittlerweile den Exklusionsbereich, wenn ich so sagen darf, mit Körpern auffüllt, die im Inklusionsbereich als Gefahr erscheinen. Das Problem ist wirklich seltsam, es ist paradox, und es wird in seinen Konturen jetzt sichtbar.“ Peter Fuchs, a.a.O., p133 + 134.

³⁵ Arbeitsgruppe „menschen formen“ (Hg.), *menschen formen*, Marburg 2000, p5.

³⁶ Siehe zum Sachverhalt das *Wörterbuch der Antike*, 7., ergänzte Aufl., Stuttgart 1966, p113f., 405f., 474f.

³⁷ Siehe zum speziellen topischen Sachverhalt Franz Führmann, *Das Ohr des Dionysios*, in: *Freibeuter*, Heft 18/1983, p121-126.

³⁸ *Musik & Ästhetik*, Heft 1/2, 1997, p5.

³⁹ In der Interpretation des Kronos-Quartetts; höre: Dieselben, *Short Stories*, CD, Label Elektra Nonesuch, 1993.