



J.B.METZLER

Einleitung

288 Vorstellungen vom Glück

Dass es möglich sei, »ohne Glück auszukommen«, hielt John Stuart Mill für ganz unbestreitbar: »Unfreiwillig kommen« nämlich – so meinte er – »neunzehn Zwanzigstel der Menschheit ohne Glück aus« (1861/1985, 28). Folgt man vorläufig dieser Auskunft, so ist das Glück ein Sonderfall des Lebens, der nur manchen zuteil wird oder nur manchmal eintritt. Schnell ergibt sich daraus der Ratschlag, man möge um das Glück nicht so viel Aufhebens machen, es sei nur eine Zutat, eine Zugabe, an die man erst einen Gedanken verlieren sollte, wenn für das eigentlich Wichtige gesorgt ist. Frei nach Bertolt Brecht wäre demnach zu sagen, erst komme »das Fressen«, dann das Glück (bei Brecht war es »die Moral«; vgl. Brecht 1967, Bd. 2, 457). Hätten sich die Herausgeber dieses Handbuchs mit diesem Bescheid, mit einem solchen »Sahnehäubchen«-Glück abgefunden, dann wäre die Arbeit daran nie und nimmer begonnen worden. Wir hätten, kurz gesagt, Besseres zu tun gehabt.

Wer sich mit dem Glück befasst, spürt den Stachel bedrückender Lebensverhältnisse, bedrohlicher Zukunftsaussichten oder vernichtender Kriege. Das Nachdenken über das Glück ist auch von dem Schmerz, den dieser Stachel auslöst, gezeichnet. Doch weder geht es beim Glück nur um äußere Lebensumstände, noch ist es das Privileg einer Minderheit von Begüterten. Alle Menschen streben nach Glück, erklärte Aristoteles im 5. Jahrhundert v. Chr. am Beginn seiner *Nikomachischen Ethik* (NE 1095a). Man darf hinzufügen: Ihr Streben richtet sich nicht auf etwas, das ihnen fern und nur vom Hörensagen bekannt ist; sie befinden sich nicht in einem Tal der Ahnungslosen, vielmehr können sie sich auf das Glück nur beziehen, weil sie Vorstellungen davon mitbringen. Sogar unter bedrückendsten Lebensumständen muss man vom Glück nicht abgeschnitten sein. Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen*, die autobiographische Geschichte eines Jungen, der Auschwitz und Buchenwald überlebt hat, hat die Leser nicht zuletzt deshalb so erschüttert und berührt, weil er vom Glück auch »bei den Schornsteinen« handelte (1975/1996, 287).

Hartnäckig, geradezu unverwundlich ist das Glück. Auf ein Handbuch zum Glück, das dieser Tatsache Rechnung trägt, lässt sich deshalb auch jene überraschende Pointe beziehen, mit der Robert Spaemann sein Buch *Glück und Wohlfühlen* eröffnet hat: dass es nämlich »hoffentlich nichts grundsätzlich Neues« enthalte (1989, 9). Träte dieses Handbuch mit dem Anspruch auf, ein frisches, besseres Glück im Angebot zu haben, dann hieße dies, dass man an dem Glück, wie es Jahrtausende lang erfahren worden ist, vorbeinge oder dass man annähme, die Menschen hätten sich beim Glück Jahrtausende lang getäuscht. Angesichts der langen Geschichte des Glücks wirkt die Absicht, mit Aplomb »innovativ« zu sein, geradezu lächerlich. Doch mit Robert Spaemann meinen die Herausgeber dieses Handbuchs, dass das Glück »von Zeit zu Zeit neu gedacht werden [muss], weil die realen Bedingungen und die zur Verfügung stehenden Begriffe für unsere Selbstverständigung sich wandeln« (1989, 9). Dies allerdings ist eine reiz- und anspruchsvolle Aufgabe.

Auffällig am Glück ist eine Doppelung von Haltbarkeit und Wandlungsfähigkeit: Man trifft einerseits auf weithin geteilte Intuitionen darüber, auf welche Glücksquellen es vor allem ankomme (z. B. Gesundheit, Arbeit, Familie, Sicherheit, Geld); andererseits sieht man, wie das Glück Kapriolen schlägt, wie Individuen die verschiedensten Arten des Zeitvertreibs und der Lebensführung für ihr Glück reklamieren.

Nicht nur können die Zeitumstände das Glück begünstigen oder gefährden, nicht nur können sich meine Glücksvorstellungen von denen anderer Menschen unterscheiden, ich kann sie überdies im Lauf des Lebens verändern. Schon Aristoteles hat darauf hingewiesen, dass das Glücksstreben der Menschen dem Wandel ausgesetzt ist: Nach dem Glück gefragt, nennt Aristoteles zufolge »jeder etwas anderes [...] und oft auch ein und derselbe Verschiedenes: wenn er krank ist, die Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum« (NE 1035a). Einige Jahrhunderte nach Aristoteles berichtet Augustinus, dass der römische Philosoph Marcus Terentius Varro 288 verschiedene Bestimmungen des Glücks gezählt

habe (vgl. Augustinus 1978, Bd. 2, 517 ff.: *De civitate dei* XIX, 1–3).

Die Frage nach dem Glück hat die Philosophie von der griechischen Antike bis zur Gegenwart beschäftigt; die theoretische Aufmerksamkeit, die dem Glück zuteil wurde, hat sich über die Jahrhunderte hinweg auf hohem Niveau bewegt, freilich auch geschwankt; von früh an hat sich in das Nachdenken über das Glück die Vielfalt eingeschlichen. Diese Vielfalt spiegelt sich nicht nur in der Philosophie selbst, sondern in einem breiten Spektrum von Feldern, Fächern und Disziplinen. Neben der Philosophie stehen die Politik, die in Theorie und Praxis seit jeher direkt oder indirekt aufs Glück zielt, und die Religion, die das Glück mit der Glückseligkeit zu überbieten und in ihre Heilsversprechen zu integrieren sucht. Mit der Differenzierung des Fächerkanons in der Moderne sind die Beiträge zahlreicher Disziplinen zu diesem Reigen hinzugekommen.

Eine Einführung zu einer Sammlung stoischer Texte zur Philosophie des Glücks aus dem Jahr 1987 beginnt mit den Sätzen: »Glück hat Konjunktur. Seit den siebziger Jahren hat das Thema in Literatur, Philosophie und einigen Fachwissenschaften ein erstaunlich großes Interesse auf sich gezogen« (Nickel 1987, 7). Die letzten Jahrzehnte haben nun so etwas wie eine Hochkonjunktur der Glücksforschung gebracht, die vor allem von Psychologie, Ökonomie, empirischer Sozialforschung, Neuro- und Biowissenschaften angetrieben worden ist. Mancherorts gibt es »Glück« sogar schon als Unterrichtsfach an Schulen (Fritz-Schubert 2008). Darüber hinaus erlebt man derzeit eine regelrechte Schwemme von Ratgeberbüchern aller Art; eine amerikanische Autorin stürmte kürzlich mit ihrem *Happiness Project*, einem Erfahrungsbericht von einem einjährigen Selbstversuch zur Glückssteigerung, die Bestsellerlisten (Rubin 2009). Das Glück ist in aller Munde. Aber wie lässt sich überhaupt davon reden?

Stumm vor Glück?

Wer glücklich ist, dem kann es die Sprache verschlagen; von einem solchen Menschen heißt es dann, er sei »stumm vor Glück«. Wer das Glück auszusprechen versucht, mag die Erfahrung machen, dass das Wort vor dem Erlebten verblasst und das Glück »zerredet« wird. Der Wunsch, sich mitzuteilen, ringt mit dem Gefühl, dass beim Reden etwas verlorengeht. Dem Bibel-Wort »Wes das Herz voll ist, des geht der Mund

über« (Mt 12,34) steht Friedrich Schillers Vers »Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr« gegenüber (Schiller 1987, 313; Hervorh. orig.). Man sollte sich aber davor hüten, in dieser Gegenüberstellung einen tragischen Konflikt zu sehen und sich im Unaussprechlichen zu suhlen. Schließlich ist es nicht verwunderlich, dass man sich mit dem Reden schwer tut, wenn berührt wird, was einen im Innersten angeht, antreibt, umtreibt. In der Herausforderung, im besonderen Anspruch, den das Glück an die Sprache stellt, darf man geradezu dessen Gütesiegel sehen.

Zum Glück gehört, dass man es zur Sprache bringt, dass man es mit der Sprache gewissermaßen umgarnt, mit-teilt und mit anderen teilt. Stumm vor Glück zu sein, ist jedenfalls nicht abendfüllend und wirkt, auf Dauer gestellt, alles andere als lebensfroh. Man darf sagen, dass das Benennen, Reflektieren, Besprechen und Beschwören des Glücks, ob es sachlich, stammelnd oder hymnisch ausfällt, zu ihm selbst dazugehört. Es wird auf diese Weise in seinen Formen und Facetten zum Ausdruck gebracht, entfaltet und bewahrt.

Ein Glücksforscher muss deshalb anders vorgehen als ein Insektenforscher. Seine Bemühungen, etwas über das Glück herauszufinden, treffen auf einen Gegenstand, der gewissermaßen Geschichten im Gepäck hat, Interpretationen beibringt und tief in kulturelle Praxen eingebettet ist. Zur Reflexion auf das Glück treten die Formen und Figuren des Glücks, die das Leben immer schon mitbringt. Das Sprechen über das Glück findet nicht immer schon im abgezielten Raum der Theorie statt. Deshalb wird in diesem Handbuch die Präsentation von Forschungsergebnissen und Theorien kombiniert mit der Darstellung des Glücks, wie es im Alltag, in Literatur und Kultur anzutreffen ist. Der Glücksforscher tritt nicht in künstlicher Isolation auf, er bewegt sich vielmehr im Getümmel des gelebten Lebens.

Glück zwischen äußeren Umständen und individuellen Befindlichkeiten

Wenn man mit dem Sprechen über das Glück seine liebe Not hat, dann liegt es nahe, Zuflucht bei denjenigen zu suchen, die in der Sprache eher zu Hause sind: bei den Dichtern. »Wieder ein Glück ist erlebt«, so beginnt »Stuttgart«, eine der schönsten Hymnen Friedrich Hölderlins (zit. in originaler Schreibweise nach Hölderlin 1992, 384). Die Fortsetzung der Hymne liest sich dann wie ein einziges großes Aufat-

men, das von dem Bezug des Glücks auf überwundenes Leid zeugt:

Die gefährliche Dürre geneset,
Und die Schärfe des Lichts senget die Blüthe nicht mehr.
Offen steht jezt wieder ein Saal, und gesund ist der Garten,
Und von Reegen erfrischt rauschet das glänzende Thal,
Hoch von Gewächsen, es schwellen die Bäch' und alle gebundenen
Fittige wagen sich wieder ins Reich des Gesangs.
Voll ist die Luft von Fröhlichen jezt und die Stadt und der Hain ist,
Rings von zufriedenen Kindern des Himmels erfüllt.
Gerne begegnen sie sich, und irren untereinander,
Sorgenlos, und es scheint keines zu wenig, zu viel.

In Hölderlins Gedicht ist das »Erleben« des Glücks aufs Schönste verwiesen auf das, was den Menschen umgibt und von ihm erfahren wird. Was – im Glücksfall! – als Harmonie erfahren wird, tritt jedoch oft im Leben und unweigerlich auch in der Analyse auseinander. Äußere Umstände und innere Befindlichkeiten treten auseinander – und werden auch in der Analyse getrennt betrachtet. Das Nachdenken über das Glück wird hin- und hergerissen.

Auf der einen Seite wird geltend gemacht, dass äußere Umstände für das Glück von Belang seien. So steht hinter Mills eingangs zitierter Behauptung, dass der großen Mehrheit der Menschen das Glück abgehe, eine Klage über glücksfeindliche Zeitumstände. Mill stützt sein Urteil auf äußere, äußerlich beobachtbare Lebensverhältnisse – konkret: auf die Massenarmut und den erbärmlichen Arbeitsalltag in der immer reicher werdenden Industriegesellschaft seiner Zeit. Er gehört damit in eine lange, alles andere als einheitliche Reihe von Philosophen und Wissenschaftlern, die das Glück gewissermaßen von außen einkreisen, also Umstände zu identifizieren versuchen, welche es begünstigen oder aber beschädigen; diese Reihe reicht von Aristoteles bis zu den Ökonomen des 21. Jahrhunderts. Mindestens zeitweise herrschte bei letzteren die Auffassung vor, das Glück lasse sich direkt aus der vorhandenen Gütermenge, vom erreichten Wohlstand ableiten. Weit haben sie sich damit, was äußere Glücksumstände betrifft, von Hölderlins »Garten«, »Thal«, »Stadt« und »Hain« entfernt.

Auf der anderen Seite sieht man sich auf die einzelnen Menschen, ihre Wünsche, Hoffnungen und Hal-

tungen verwiesen. Auch unter denjenigen, die den Äußerlichkeiten des Lebens Bedeutung beimessen, verschließen sich nur wenige der Einsicht, dass es beim Glück auf die Sicht derjenigen ankomme, denen es zuteil wird. In der Tat wirkte es befremdlich, wenn man anderen Menschen auf den Kopf zusagte, dass sie unter den gegebenen Umständen glücklich oder unglücklich zu sein hätten. Ohne deren Selbstauskunft kommt das Reden und Nachdenken über das Glück nicht aus. Die aufwändigste Erkundung dieser subjektiven Einschätzungen ist von dem von Ronald Inglehart und Christian Welzel verantworteten *World Values Survey* geleistet worden, der 2010/11 in die sechste Runde der Datenerhebungen geht und inzwischen auf eine dreißigjährige Geschichte zurückblicken kann (vgl. Inglehart u. a. 2008; Welzel/Inglehart 2010). Die empirische Forschung zum »subjective well-being« begnügt sich freilich nicht mit der Selbstauskunft der Betroffenen, sondern geht darüber hinaus Bezügen zu ökonomischen, sozialen, kulturellen sowie auch biologischen Faktoren nach (zum Stand der Forschung vgl. Brockmann/Delhey 2010).

Ob und wie äußere Umstände und innere Befindlichkeiten aufeinander bezogen sind, inwieweit sich das Glück einem solchen Zusammenspiel verdankt – dies ist seit jeher umstritten. Viele bewegen sich auf diesem Streitplatz: Manche meinen, das wahre Glück (oder die Glückseligkeit) sei von äußeren Lebensumständen sowieso ganz unabhängig; manche entwickeln Strategien, mit denen man sich um des Glückes willen gegen die Wechselfälle des Lebens wappnet; manche stürzen sich um des Glückes willen auf die Welt, setzen sich ihr aus oder geben sich ihr hin; manche meinen genau bestimmen zu können, auf welche äußeren Güter das Glück angewiesen ist. Um des Einklangs von Wunsch und Wirklichkeit willen haben etwa hellenistische wie auch zeitgenössische Lehren der Lebenskunst Haltungen empfohlen, mit denen man auch noch leidvolle Widerfahrnisse hinzunehmen und zu bejahren vermag. Vertreter theologischer und geschichtsphilosophischer Ansätze haben zu zeigen versucht, wie die Versöhnung der individuellen Wünsche und der Wirklichkeit als ein sich geschichtlich verwirklichendes Heilsgeschehen begriffen werden kann. Empirische Sozialforscher meinen Hinweise geben zu können, mit welchen politischen Strategien sich das Wohlbefinden der Bevölkerung steigern lasse. In dieser Einleitung kann es nur darum gehen, auf die Bandbreite der auf diesem Streitplatz vertretenen Positionen hinzuweisen, nicht

darum, diesen Streit zu schlichten oder zu entscheiden.

Glück und Zeit

Wieder ein Glück sei »erlebt«, so hieß es bei Hölderlin. Wer nach dem Glück sucht, findet es demnach nicht wie eine Blume am Weg. Das Glück ist nichts Gegebenes, Greifbares; es wird eben – »erlebt«. Aber wie? Nicht nur eröffnet sich – wie gesehen – ein Streitplatz zwischen äußeren Umständen und inneren Befindlichkeiten; auch wenn man darauf verzichtet, eine Front zwischen »Innen« und »Außen« zu eröffnen, auch wenn man sich einfach ans Erleben hält, brechen Unterschiede auf zwischen verschiedenen Formen des Glücks.

Besonders deutlich zeigen sich diese Unterschiede, wenn man das Verhältnis des Glücks zur Zeit in den Blick nimmt. Beim Erleben des Glücks öffnet sich – kurz gesagt – eine Zeitschere. Die Erfahrungen greifen aus auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sie schillern zwischen Moment und Dauer. Die Menschen streben nach Glück oder werden von ihm überrascht wie von einem »Dieb in der Nacht« (1. Thess 5,2), schwelgen im Hochgefühl des Glücks, genießen den erfüllten Moment, sorgen sich um dessen Flüchtigkeit, versuchen, das Glück herbeizurenden oder festzuhalten, richten sich in ihm ein, wollen bei ihm heimisch werden, müssen es verlorengeben, vermissen es oder trauern ihm nach.

Auch wenn man sich nicht an äußeren Umständen festhält, sondern auf das Erleben zurückgeht, kann man dem Streit um das Glück nicht entkommen. Man betritt vielmehr einen eigenen Schau- und Streitplatz, auf dem zur Debatte steht, wie sich Glückserfahrungen in zeitlicher Hinsicht voneinander unterscheiden und abgrenzen lassen. Wiederum kann es in dieser Einleitung nicht darum gehen, diese Varianten des Glücks auf den Prüfstand zu stellen, sondern nur darum, ihre Hauptmerkmale ins Licht zu rücken. Zwei Unterscheidungen sind besonders zu beachten.

Die erste Unterscheidung bezieht sich auf den Unterschied von Moment und Dauer oder zwischen einem episodischen und einem holistischen Glück. In unterschiedlicher Weise wird das Verhältnis des episodischen Glücks zur Zeit umschrieben. Es heißt, dem Glücklichen schlage keine Stunde, er könne die Zeit einfach vergessen oder sich dem Schwung des Lebens hingeben: »To fill the hour, – that is happiness [...]». We live amid surfaces, and the true art of

life is to skate well on them [...]. Since our office is with moments, let us husband them«, schreibt Ralph Waldo Emerson Mitte des 19. Jahrhunderts (1983, 478 f.). Das Glück eines gelingenden Lebens erhebt dagegen den Anspruch auf Dauer. In ein solches sich rundendes Leben sollen sich auch Phasen des Schmerzes integrieren lassen. In Kunst und Leben hat diese Unterscheidung zwischen Moment und Dauer zahllose Spuren hinterlassen; in der nüchternen Sprache der empirischen Glücksforschung spiegelt sie sich in der Unterscheidung zwischen den »moment-to-moment measures of hedonic experience« (Schwarz/Strack 1999, 66) und dem Glück als integraler »life-satisfaction«. Im Hintergrund der Erfüllung im Moment ebenso wie der Verstetigung des Lebensglücks finden sich auch dunkle Töne – nämlich das Hadern mit der Endlichkeit des Lebens: »Das Picken der Totenuhr in unserer Brust ist langsam, und jeder Tropfen Blut mißt seine Zeit, und unser Leben ist ein schleichend Fieber« – so heißt es in Georg Büchners 1826 entstandenem Schauspiel *Leonce und Lena* (1971, 101).

Augenblick und Dauer sind klar von einander unterschieden, und doch haben sie etwas gemeinsam. Sie sind nämlich gleichermaßen weit entfernt von anders gearteten Zeiterfahrungen, die beim Glück doch auch machtvoll ins Spiel kommen. In diesen Zeiterfahrungen rückt eine zweite Unterscheidung ins Blickfeld: die Spannung zwischen Vorher und Nachher, Gestern und Morgen. Hier werden der Vorgriff auf das Glück, die gespannte Erwartung, die feste Absicht ebenso ausgelebt wie die schöne Erinnerung, von der es in einer Notiz Jean Pauls aus dem Jahr 1812 heißt, sie sei »das einzige Paradies, aus welchem wir nicht getrieben werden können« (Jean Paul 1978, 820).

»Wieder ein Glück ist erlebt« – diese Hölderlin-Zeile verweist also auch auf zeitliche Dimensionen des Erlebens, die in verschiedene Richtungen auseinanderstreben. Zum Glück gehört ein Drama, in dem Moment und Dauer, der Lebens-Wandel mit Veränderungen zum Besseren und Schlechteren aneinandergeraten.

Glück und Handeln

Dass die Zeit tief in unsere Glückserfahrungen eingewoben ist, wird nicht zuletzt an jener Formel deutlich, die von Aristoteles geprägt und später dann von Thomas Jefferson und vielen anderen aufgegriffen worden ist: der Formel vom Streben nach dem

Glück. In diesem Streben wird die Zeit in einer bestimmten Hinsicht in Anspruch genommen. Wer strebt, ist unterwegs, gespannt, aktiv. Zum Streben nach Glück gehört eine Zeiterfahrung, die sich in einem Leben, das intentional verfasst und praktisch veranlagt ist, entfaltet.

Gelegentlich sagt man von einem Menschen, er »gehe seiner Wege« oder »lebe sein Leben«. Verbunden ist damit die Vorstellung, dass er dieses Leben nicht nur erträgt oder an sich vorbeigehen lässt, sondern es »führt«. Ihm mag dies angesichts äußerer Bedingungen mehr oder weniger gut gelingen. Dies ändert nichts an der Tatsache, dass hier ein Handelnder auftritt, der sich aktiv um sein Glück bemüht. Wieder sieht man sich dabei mit Differenzen und Diskrepanzen konfrontiert, man gerät auf einen neuen Schauplatz, auf dem Deutungen miteinander ringen, die das Glück in ein Verhältnis zum Handeln setzen.

Das Glück, das als Ziel des Handelns bestimmt wird, funktioniert auf unorthodoxe Weise – anders z. B. als jene Ziele, die man in ein Navigationssystem eingibt und bei getreuer Befolgung des richtigen Weges erreicht. Das Glück lässt sich nicht in gleicher Weise angeben, eingeben und erreichen wie ein Ort; es stellt sich vielmehr ein, es wird einem Menschen zuteil. Manche meinen, man habe auf das Glück zu warten wie auf ein Geschenk; Martin Seel (1995, 91) hat den eigentümlich indirekten Charakter des Glücks als Lebensziel so zum Ausdruck gebracht, dass das Tun des Menschen dabei immer nur ein »Zutun« bleibe.

Der praktische Aus- und Zugriff auf das Glück tritt jedoch nicht nur in der bescheidenen Form auf, man könne sich tätig um es bemühen, um wenigstens einen Zipfel des Glücks zu erhaschen. Man trifft nicht nur auf mehr oder minder zielführende Intentionen, sondern auch auf die Ambition, Schmied des eigenen Glückes zu sein. Mag sich das Glück als Ziel des Handelns auch unorthodox verhalten, so ist doch die Versuchung groß, das Streben nach Glück durch die Idee von der Machbarkeit des Glücks zu überbieten. Eine Umsetzung dieser Idee ist von verschiedenen Seiten her betrieben worden: Einmal ging es um das Glück des Kollektivs, einmal um das Glück des Individuums.

Bereits im 18. Jahrhundert fand etwa die Vorstellung zahlreiche Anhänger, dass sich das Glück der Menschen steigern lasse, indem man ein Verfahren zur optimalen Auskostung der Luste entwickle. Die Idee von der Machbarkeit des kollektiven Glücks beschränkte sich aber nicht auf Erkundungen zur Kon-

struktion der »Maschine Mensch« (La Mettrie 1748/1990); sie setzte vor allem auf die Verbesserung der materiellen Ausstattung des Lebens. Populär war diese Idee in der Hochphase der modernen Industriegesellschaft; sie zog freilich seinerzeit auch schon Kritik auf sich. Exemplarisch kommt dies an gegensätzlichen Aussagen zweier Schlüsselfiguren jener Zeit, eines Industriellen und eines Soziologen, zum Ausdruck. Werner von Siemens sagte 1886: »[Wir] wollen [...] uns nicht irre machen lassen in unserem Glauben, daß unsere Forschungs- und Erfindungstätigkeit die Menschheit höheren Kulturstufen zuführt, sie veredelt und idealen Bestrebungen zugänglicher macht, daß das hereinbrechende naturwissenschaftliche Zeitalter ihre Lebensnot, ihr Siechtum mindern, ihren Lebensgenuß erhöhen, sie besser, glücklicher und mit ihrem Geschick zufriedener machen wird« (zit. nach Hermann 1990, 313). Bei Max Weber heißt es dagegen: »Daß man [...] in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum Glück gefeiert hat, – dies darf ich wohl [...] ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder den Redaktionsstuben?« (Weber 1919/1988, 598; Hervorh. orig.)

Wenn man sich von der Vorstellung der Machbarkeit kollektiven Glücks verabschiedet, dann bleibt die Option, die Lebens-»Führung«, den praktischen Ausgriff auf das Glück auf die Vorstellung individueller Machbarkeit zuzuspitzen. Demnach überlässt man das Glück dem Belieben der Betroffenen, die zu »Machern« avancieren und ein Leben führen, das ihnen zusagt. Zu der vom politischen Liberalismus erhobenen Forderung, man solle den Menschen ihr individuelles Streben nach Glück freistellen, gesellt sich demnach die vom wirtschaftlichen Liberalismus propagierte Karriere des »self-made man«. Zu ihm gehört ein Idealbild des Lebens, in dem sich die Wirklichkeit wunschgemäß einrichten lässt, und eine Vorstellung vom Glück, die in der Erfüllung von Wünschen und der Befriedigung von Bedürfnissen gipfelt. Oscar Wilde hat gegen diese Vorstellung eine seiner geschliffensten Pointen gesetzt: »In this world there are only two tragedies. One is not getting what one wants, and the other is getting it« (1892/1997, 519).

Weder im Privatleben noch in der Politik findet die Vorstellung großen Anklang, man könne in begengenden Beziehungen oder Verhältnissen glücklich werden. Eines der verstörendsten Ergebnisse der

Glücksforschung besagt aber, dass Menschen von ihrer Freiheit überfordert sein können. Sie wirken orientierungslos, wenn es nichts mehr gibt, woran sie sich halten könnten oder wenn ihnen keine Grenzen gesetzt werden. So hat auch der politische Liberalismus in seiner langen Geschichte das Bewusstsein vom Voraussetzungsreichtum menschlicher Freiheitserfahrungen geschärft. Erkundet werden hier immer auch die Möglichkeiten und Grenzen einer Verfügung des Menschen über das eigene Leben und über das eigene Glück.

Glück als Nebensache?

In dem Maße, wie die Individuen ihrem Glück – man denke nur an die Formel vom »pursuit of happiness« – eifrig nachstrebten, geriet es als Gegenstand philosophischen Nachdenkens ins Hintertreffen. Angesichts der notorischen Vielfalt von Glücksvorstellungen meinte man gewissermaßen zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen, indem man die Philosophen von der Zuständigkeit für das Glück entband und diese großzügig den Betroffenen selbst übertrug. Hinter der Einladung, jeder möge nach seiner Fassung glücklich werden, stand in der Regel die Auffassung, der Mensch sei zwar vielleicht nicht der »Macher« seines Glücks, aber allemal dessen höchster und einziger Richter. Die Mehrung des Glücks war in aller Munde, aber die Philosophen wurden wortkarg, wenn es darum ging zu erklären, was das eigentlich hieß.

Heute verbindet sich die Wertschätzung des individualisierten Glücks mit einem Vorbehalt gegen allgemeine Erörterungen oder normative Festlegungen und begnügt sich mit einem Forschungsprogramm, das beim »subjective well-being« ansetzt und sich auf die empirische Erhebung von Daten, die auf Selbstauskünften beruhen, konzentriert. Tatsächlich kommt es beim Glück – wie bereits betont – auf den Vorbehalt des Betroffenen und das Auge des Betrachters an; theoretische Zurückhaltung passt zu einer der Toleranz verpflichteten und von Individualisierung geprägten Gesellschaft. Und doch drängt sich hier der Einwand der methodischen Naivität auf (vgl. Thomä 2003, 156–169, 224–233): Wenn Individuen, was ihr Glück betrifft, als Richter in eigener Sache auftreten, so bewegen sie sich bei ihrer Urteilsfindung in historischen und sozialen Kontexten, über die sie nicht erhaben sind, sie sind angewiesen auf Deutungsmuster und Sprachspiele, die sie mit anderen teilen, stehen unter dem Einfluss herrschen-

der Meinungen oder Ideologien. Wer Pluralität achtet, muss doch nicht zu dem Schluss kommen, dass das Nachdenken über das Glück angesichts einer Vielzahl von Meinungen zur Beliebigkeit verurteilt sei.

Neben die Absicht, das Glück zu einer Nebensache der Philosophie zu erklären, tritt die Absicht, das Glück zu einer Nebensache des Lebens zu erklären. Diese Absicht ist – wie die erste – eng mit dem Denken Immanuel Kants verbunden. Zwar waren schon immer – fern von Kant – Plädoyers zu hören, wonach das Glück ins zweite Glied zu rücken sei; erinnert sei daran, dass es im Verhaltenskodex des Adligen oder des Kriegers ein Schattendasein führt. Erinnert sei auch daran, was Konsul Buddenbrook zu seiner Tochter Tony sagt, als sie sich gegen die Heirat mit Grünlich sträubt: »Wir sind, meine liebe Tochter, nicht *dafür* geboren, was wir mit kurzsichtigen Augen für unser eigenes, kleines, persönliches Glück halten [...], und wir wir wären, so wie wir sind, nicht denkbar ohne die Reihe derjenigen, die uns vorangingen und uns die Wege wiesen, indem sie ihrerseits mit Strenge und ohne nach rechts oder links zu blicken einer erprobten und ehrwürdigen Überlieferung folgten« (Mann 1901/1972, 101 f.; Hervorhg. orig.). Immanuel Kant zeichnet sich nun aber dadurch aus, dass er für die Zurückstellung des Glücks höchste moralische Gründe geltend macht. Er tritt mit der These hervor, dass die Freiheit und nicht das Glück den obersten Maßstab philosophischer Ethik ausmache. Verwiesen wird von ihm auf die Selbstbehauptung des Menschen als eines vernunftgeleiteten Wesens und auf die gerechte Einrichtung der Gesellschaft. Damit hat Kant wenigstens in der deutschsprachigen Moralphilosophie dafür gesorgt, dass das Glück nach 1800 weniger systematische Beachtung gefunden hat als zuvor.

In der von Kant angestoßenen Diskussion geht es nicht nur um die Frage nach dem Stellenwert des Glücks, sondern – eher versteckt – auch um die Frage, was denn mit dem – auf- oder abgewerteten – Glück überhaupt gemeint sein soll. Dass hinter dem normativen Urteil über das Glück eine deskriptive Herausforderung steckt, wird schlagartig deutlich, wenn man zum Vergleich kurz auf die antike Philosophie zurückblickt. Sie müsste auf Kants Unterscheidung zwischen dem Glück und den Forderungen der Moral mit Unverständnis reagieren – und zwar deshalb, weil ihr zufolge das glückliche und »gute Leben« die Orientierung am moralisch »Guten« einbezieht. Die moralische Orientierung ergibt

sich hier nicht im Zuge einer Abgrenzung gegen das Glück, sondern im Zuge einer Differenzierung verschiedener Formen des Glücks. Nach dieser – auch von der modernen Tugendethik vertretenen – Auffassung wird das Glück gerade dem Tugendhaften zuteil.

Der Einwand, dass das Glück nicht darin aufgehe, Gutes zu tun, liegt freilich nahe. Man hat der Entmoralisierung des Glücks eine befreiende Wirkung zugeschrieben und darauf verwiesen, dass dem Tugendhaften doch diverse Genüsse des Lebens entgegen könnten. Wenn man den Glücksbegriff nicht tugendhaft auflädt, dann muss man auch feststellen – wie insbesondere Kant nicht müde wird zu betonen –, dass gar dem »Bösen« Glück zuteil werden kann. Wenn das Glück von Kant und seinen Nachfolgern von der Moral abgerückt wird, dann besteht der nächste Schritt darin, es auf den Wunsch zu reduzieren, dass man »es sich gut gehen lassen« oder »sich einmal richtig verwöhnen lassen« wolle.

Diese Entmoralisierung enthält sozialen Zündstoff: Es stellt sich hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem individuellen (nicht notwendigerweise egoistischen) und dem gemeinschaftlichen Glück, zwischen dem Wohlbefinden des Einzelnen und der allgemeinen Wohlfahrt. Hinter dem Wohlfahrtsbegriff steckt in der Tat eine zwar vielleicht bürokratisch verdeckte und verzerrte, aber doch bis heute lebendige Absicht auf eine glücksförderliche Gestaltung des sozialen Lebens. So ist es auch kein Wunder, dass das Land Bhutan seit einigen Jahren Furore damit machen kann, regelmäßig das »Gross National Happiness« zu messen (Hirata 2005).

In der deutschsprachigen Philosophie nach Kant taugte das Glück freilich weniger als eigenes Thema denn vielmehr als Gelegenheit zu abfälligen Bemerkungen über andere; so wird Hermann Cohen das Urteil über die Zionisten »Die Kerls wollen glücklich sein« zugeschrieben (Rosenzweig 1924, LX), und Friedrich Nietzsche machte sich mit dem Bonmot »Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das« (1889/1988, 61; Hervorhg. orig.) über die englischen Utilitaristen lustig. Dies hinderte Nietzsche allerdings nicht daran, sich durchaus auch auf ein Glück zu berufen, das der (englischen-) Logik der Bedürfnisbefriedigung enthoben war. Hier wie auch sonst oft ist also der Angriff auf das (eine) Glück mit der Verteidigung des (anderen) Glücks verbunden. So warnen auch diejenigen, die sich der Verdrängung des Glücks oder dem »Verrat der Freude« (Scheler 1922/1963) entgegenstellen, davor,

sich auf ein falsches Glück zu werfen. Verbreitet ist etwa die oft mit warnendem Zeigefinger befohlene oder empfohlene Abgrenzung des Glücks von purer Sinneslust.

Längst scheint das Glück wieder aus der Defensive herausgekommen zu sein – und zwar in der Philosophie, in diversen Wissenschaften wie auch in der Politik, in Kultur und Alltag. Es zeigt sich mit unterschiedlichen Facetten – als Linderung von Leid, sinnliche Erfahrung, Lust, Genuss, Freude, Selbstvergessenheit, Selbstbestimmung, Zufriedenheit, Frieden, Harmonie, Versöhnung, Wohlbefinden, Gemeinwohl, Wohlfahrt, Zufallsglück etc. Man darf es geradezu als Beleg für die Popularität des Glücks werten, dass manche inzwischen schon des allgegenwärtigen Glücks überdrüssig sind – wie etwa Pascal Bruckner, der mit der »permanenten Euphorie« (2000) seiner Zeitgenossen hadert und darüber klagt, zum Glück »verdammte« zu sein (2001), oder wie Eric Wilson, der in *Against Happiness* (2008) die Schattenseiten der grassierenden guten Laune besichtigt (vgl. auch Ehrenreich 2009). Wenn wir die Zeichen richtig deuten, so gehört zu der neuen Aufmerksamkeit, die dem Glück zuteil wird, aber weniger die triumphalistische Pose, dass man das Glück nun auf seine Seite gebracht habe; eher trifft man auf eine komplexe Mischung einer stärkeren Beachtung äußerer Hindernisse und Anreize, schleichender Verunsicherung und hochfliegender Hoffnungen.

Auf ein in erster Linie ökonomisch bestimmtes Wohleben lässt sich das Glück nicht reduzieren. An entlegener Stelle hat der Schriftsteller John Ruskin Mitte des 19. Jahrhunderts Einspruch dagegen angemeldet, das Glück gegenüber den großen Aufgaben, welchen sich Menschen in besonderen Situationen gegenübersehen, abzuwerten. Ruskin macht den überraschenden Vorschlag, den Heroismus, der üblicherweise in solchen besonderen Situationen zum Einsatz kommt, für die Suche nach Glück zurückzugewinnen, die selbst etwas Besonderes sei und höchste Aufmerksamkeit verlange: »To be heroic in danger is little [...]. To be heroic in change and sway of fortune is little [...]. But to be heroic in happiness; to bear yourselves gravely and righteously in the dazzling of the sunshine of morning [...]; this is the difficult fortitude« (1866/1895, 166 f.). Ehe man sich versieht, steht man damit auch wieder der Frage gegenüber, die die philosophische Ethik im Anschluss an Aristoteles für mehr als zwei Jahrtausende beschäftigt hat: Was will ich eigentlich, wenn ich glücklich sein will?

Aufbau des Handbuchs

Dieses Handbuch soll eine Bestandsaufnahme der Philosophie des Glücks und der Glücksforschung bieten, die mit gehöriger historischer Tiefe und fachlicher Breite vorgeht. Versammelt werden Gedanken und Befunde aus verschiedenen Jahrtausenden und Weltteilen, zusammengeführt werden Ergebnisse diverser Disziplinen – auch solcher, die sich gewöhnlich gern aus dem Wege gehen. Dabei ist es nach unserer Ansicht von Vorteil, dass wir uns als Herausgeber nicht nur unterschiedlichen Strömungen in der Philosophie, sondern auch unterschiedlichen Auffassungen des Glücks verpflichtet fühlen. Wir hoffen auf diese Weise, einen möglichst breiten Blick auf das Phänomen des Glücks und seiner theoretischen Behandlung eröffnen zu können.

Den Erläuterungen zum Aufbau muss eine Bitte um verständnisvolles Wohlwollen, eine *captatio benevolentiae* vorausgeschickt werden; sie ist in diesem Fall weitaus ernster gemeint als bei vielen anderen Gelegenheiten, bei denen betont wird, man habe nicht schlechterdings jede Information, die der Sache dienlich wäre, in die Darstellung einbeziehen können. Das Glück ist ein Menschheitsthema, das so weit ausgreift, dass man von diesem Handbuch auch sagen könnte, es müsste darin eigentlich um *alles* gehen, ums »Große Ganze« und auch um das Kleinste. Angesichts dieser Ausgangslage bleibt nur die Bitte, dass man dieses Handbuch nicht daraufhin durchsehen möge, was darin fehle, sondern sich an das halte, was sich darin findet. Die Herausgeber haben sich die zahlreichen Entscheidungen, in denen jeweils eine Antwort auf die Frage *In or Out?* gefunden werden musste, nicht leicht gemacht. Diese Entscheidungen können hier nicht im Einzelnen angeführt werden. Zwei zentrale Anliegen, aus denen sich teilweise die Kriterien der Auswahl ergeben, sollen aber benannt werden.

Zum *ersten* war es die erklärte Absicht, ein interdisziplinäres Handbuch vorzulegen; daraus ergibt sich, dass hier nicht nur ein philosophischer Überblick geboten, sondern verschiedenen Disziplinen breiter Raum eingeräumt wird. Unweigerlich wird damit der Spielraum für andere Öffnungen des Themas geschmälert. Deshalb wurde entschieden, eine andere verlockende Perspektive, die diesem Buch etwa den Untertitel »Ein interkulturelles Handbuch« beschert hätte, weniger umfangreich zur Entfaltung kommen zu lassen, als die Herausgeber selbst sich dies wünschen würden (für weiterfüh-

rende Hinweise vgl. z.B. Bargatzky 2002; Kohl 2008).

Zum *zweiten* war es die Absicht der Herausgeber, den theoretischen Diskurs nicht isoliert vorzuführen, sondern die Glücksforscher – wie bereits erwähnt – mitten im Getümmel zu zeigen. Deshalb schließen diejenigen Teile des Bandes, die den verschiedenen Phasen der Geschichte des Glücksdenkens gewidmet sind, jeweils mit Ausblicken auf »Figuren des Glücks«, wie sie in der Alltagskultur, der Literatur oder der Kunst anzutreffen sind. Mit der platonisch-aristotelischen Annahme im Rücken, dass dem Menschen in geistiger Tätigkeit die höchste Form des Glücks zuteil werde, hätte man sich auch stolz mit einer rein theoretischen Behandlung des Glücksthemas begnügen können. Solange aber Gottfried Benns (1975, 140) Verdacht nicht ausgeräumt ist, dass es sich beim »Geist« um das »Gegenglück« handle, ist es wohl ratsam, sich beim Glück nicht auf den Geist allein zu verlassen. – Nun zum Aufbau im Einzelnen:

Für die Glücksforschung muss relevant sein, in welcher Sprache vom Glück geredet wird. Deshalb bietet *Teil I* des Handbuchs Informationen zur Semantik des Glücks in verschiedenen Sprachen. Da z.B. schon innerhalb der romanischen Sprachen bei der Bezeichnung des Glücks erstaunliche Divergenzen zu beobachten sind, stellt sich hier die schmerzliche Vermutung ein, dass die vielen Sprachen, die nicht eigens behandelt werden konnten, noch viele semantische Kleinodien bergen.

In *Teil II* des Handbuchs wird die doppelte Perspektive von äußeren Umständen und inneren Befindlichkeiten entfaltet, auf die bereits eingegangen worden ist. Das Glück wird Personen zuteil, die in einer Welt leben; demnach gilt es deren Eigenart zu beschreiben – also etwa ihre Geistigkeit und Sinnlichkeit, ihre Zeitlichkeit, ihre Sinnhaftigkeit –, zugleich geht es darum, die Personen in ihrem Kontext zu verorten, der von liebenden Beziehungen zu anderen bis zur politischen Ordnung reicht. Die äußerste Ambition dieses Weltbezugs des Glücksdenkens kommt darin zum Ausdruck, dass man der Welt, in der man sich befindet, eine ganz andere, glücklichere Welt als Utopie entgegenhält.

Die *Teile III bis VI* des Handbuchs bieten einen Überblick über die Geschichte des Glücksdenkens, wie es vor allem von der Philosophie vorangetrieben worden ist. Die Darstellung folgt einer groben Gliederung in Antike (III.), Mittelalter und Frühe Neuzeit (IV.), 18. und 19. (V.) sowie 20. und 21. Jahrhun-

dert (VI.). Die Darstellung bleibt weitgehend fokussiert auf die abendländische oder westliche Tradition, sie weitet sich aber insofern aus, als am Ende jedes dieser Teile in der bereits beschriebenen Weise auch »Figuren des Glücks« jenseits der Theorie Berücksichtigung finden. Die Darstellung reicht deshalb nicht nur von Platon und Aristoteles bis zu Deleuze und Bernard Williams, sondern auch von Homer und Euripides bis zu Jeff Koons und Rainer Werner Fassbinder.

In *Teil VII* des Handbuchs soll wenigstens eine Grundlage für jene weitergehenden Interessen geboten werden, die sich stärker auf die interkulturellen Dimensionen des Glücks richten. Geleitet von der Annahme, dass für die kulturellen Ausprägungen des Glücks die Religion eine wichtige Quelle darstellt, riskiert dieser Teil einen vergleichenden Blick auf die großen Weltreligionen.

Teil VIII schließlich soll ein Panorama der zeitgenössischen Diskussionen über das Glück bieten, wie sie in ganz verschiedenen Disziplinen geführt werden. Die Psychologie ist hier ebenso vertreten wie die Konsumsoziologie und die empirische Sozialforschung, der Bogen reicht von den Bio- und Neurowissenschaften zur Pädagogik, von der Ökonomie zur Theologie, von der Organisations- zur Architekturtheorie.

Dieses Handbuch soll einen Beitrag dazu leisten, dass der Reichtum an Einsichten, den das Nachdenken über das Glück in seiner Geschichte hervorgebracht hat, für die aktuellen Diskussionen fruchtbar gemacht werden kann; es versucht überdies dazu beizutragen, dass diese Diskussionen nicht in abgeschlossenen Zirkeln, sondern über Fachgrenzen hinweg geführt werden. Wenn diese Absichten sich erfüllen würden, dann allerdings wäre dies – ein *Glücksfall*.

Dank

Dieses Handbuch ist – nach dem *Heidegger-Handbuch* von 2003 – das zweite Handbuch, bei dem der Hauptherausgeber mit Ute Hechtfisher vom Metzler Verlag zusammenarbeitet. Für die gute Kooperation sei hier herzlich gedankt. Den vielen Autorinnen und Autoren, die aus verschiedenen Ländern und in verschiedenen Sprachen Beiträge geliefert haben, danken wir dafür, dass sie mit ihrer wissenschaftlichen Erfahrung dieses Projekt möglich gemacht haben – und dass sie bereit waren, sich auf die besonderen Rahmenbedingungen, die ein solches Handbuch

mit sich bringt, und auf die besonderen Wünsche der Herausgeber einzulassen. Reiner Ansén, Akos Doma und Sophie Rudolph haben Übersetzungen beige-steuert. Das Team vom Fachbereich Philosophie der Universität St. Gallen hat nach Kräften mitgeholfen: Barbara Jungclaus hat wie immer mit einer wunderbaren Mischung aus Zuverlässigkeit und Zuversicht ein schier unüberschaubares Bündel von Fäden kunstvoll zusammengehalten; Till Wagner hat mit Akribie und Energie äußerst aufwändige redaktionelle Arbeiten übernommen; Michael Festl und Christoph Paret haben bei der Schlussredaktion engagiert mitgewirkt. Die Universität St. Gallen hat mit dem Forschungszentrum SCALA (St. Gallen Centre for Ageing, Welfare, and Labour Market Analysis) die Arbeit an diesem Handbuch finanziell und organisatorisch stark unterstützt. Einem der Herausgeber gewährte das Wissenschaftskolleg zu Berlin ein Jahr lang (2009/10) auf großzügigste Weise Freiraum zur Forschung, ein anderer wird vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördert. All diesen Personen und Institutionen sind die Herausgeber nicht nur zu Dank verpflichtet, sie sprechen diesen Dank vielmehr freudig aus. – Für empirische Untersuchungen darüber, ob die Herausgabe eines Glücks-Handbuchs glücklich macht, stellen sich die Betroffenen auf Anfrage gerne zur Verfügung.

Literatur

Im Anhang dieses Handbuchs findet sich ein Literaturverzeichnis mit Lektüreempfehlungen zu klassischen Texten und Hinweisen auf Publikationen, die sich als Überblicks- und Einführungswerken bewährt haben oder den aktuellen Diskussionsstand in einzelnen Disziplinen wiedergeben. Im Folgenden beschränken wir uns auf Angaben zu den in dieser Einleitung zitierten Texten.

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [NE]. Hamburg 1985.
- Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat*. München 1978.
- Bargatzky, Thomas: *Contemplativus in Actione*. Glücksvorstellungen im Kulturvergleich. In: Alfred Bellebaum (Hg.): *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme*. Konstanz 2002, 95–107.
- Benn, Gottfried: *Gesammelte Werke*, Bd. 1. München 1975.
- Brecht, Bertolt: *Gesammelte Werke* in 20 Bänden. Frankfurt a.M. 1967.
- Brockmann, Hilke/Delhey, Jan (Hg.): *The Dynamics of Happiness. Special Issue. Social Indicators Research* 97 (2010).

- Bruckner, Pascal: *Leuphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*. Paris 2000.
- : *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne*. Berlin 2001.
- Büchner, Georg: *Werke und Briefe*. München 1971.
- Ehrenreich, Barbara: *Smile or Die. How Positive Thinking Fooled America and the World*. London 2009.
- Emerson, Ralph Waldo: *Essays & Lectures*. New York 1983.
- Fritz-Schubert, Ernst: *Schulfach Glück. Wie ein neues Fach die Schule verändert*. Freiburg 2008.
- Hermann, Armin: »Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben« – Naturwissenschaft und Technik. In: August Nitzschke u.a. (Hg.): *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930*, Bd. 1. Reinbek 1990, 312–336.
- Hirata, Johannes: *How Should Happiness Guide Policy? Why Gross National Happiness Is not Opposed to Democracy*. In: *Journal of Bhutan Studies* 12 (2005), 1–22.
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*, 1. Bd. München 1992.
- Inglehart, Ronald/Foa, Roberto/Peterson, Christopher/Welzel, Christian: *Development, Freedom and Rising Happiness: A Global Perspective 1981–2006*. In: *Perspectives on Psychological Science* 3/4 (2008), 264–85.
- Jean Paul: *Sämtliche Werke. Abteilung II*, Bd. 3. München 1978.
- Kertész, Imre: *Roman eines Schicksallosen* [1975]. Berlin 1996.
- Kohl, Karl-Heinz: *Der glückliche Wilde. Imagination oder Realität?* In: Heinrich Meier (Hg.): *Über das Glück. Ein Symposium*. München/Zürich 2008, 119–148.
- La Mettrie, Julian Offray de: *L'homme machine* [1748]. *Die Maschine Mensch*. Hamburg 1990.
- Mann, Thomas: *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* [1901]. Frankfurt a.M. 1972.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus* [1861]. Stuttgart 1985.
- Nickel, Rainer: *Einführung*. In: Epiktet/Teles/Musonius: *Wege zum Glück* (Hg. Rainer Nickel). Zürich/München 1987, 7–15.
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung* [1889]. In: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/New York 1988, Bd. 6, 55–161.
- Rosenzweig, Franz: *Einleitung*. In: Hermann Cohen: *Jüdische Schriften*, Bd. I. Berlin 1924, XIII–LXIV.
- Rubin, Gretchen: *The Happiness Project: Or, Why I Spent a Year Trying to Sing in the Morning, Clean My Closets, Fight Right, Read Aristotle, and Generally Have More Fun*. New York 2009.
- Ruskin, John: *The Crown of Wild Olive. Four Lectures on Industry and War* [1866]. Orpington/London 1895.
- Scheler, Max: *Vom Verrat der Freude* [1922]. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bern/München 1963², 73–76.
- Schiller, Friedrich: *Sämtliche Werke*, 1. Bd. München 1987.
- Schwarz, Norbert/Strack, Fritz: *Reports of Subjective Well-Being. Judgmental Processes and Their Methodological Implications*. In: Daniel Kahneman u.a. (Hg.): *Well-Being. The Foundations of Hedonic Psychology*. New York 1999, 61–84.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a.M. 1995.
- Spaemann, Robert: *Glück und Wohlwollen*. Stuttgart 1989.
- Thomä, Dieter: *Vom Glück in der Moderne*. Frankfurt a.M. 2003.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf* [1919]. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1988, 582–613.
- Welzel, Christian/Inglehart, Ronald: *Values, Agency, and Well-Being: A Human Development Model*. In: *Social Indicators Research* 97/1 (2010), 43–63.
- Wilde, Oscar: *Lady Windermere's Fan* [1892]. In: Ders.: *The Collected Works*. Ware, Hertfordshire 1997, 483–531.
- Wilson, Eric: *Against Happiness. In Praise of Melancholy*. New York 2008.

*Dieter Thomä, Christoph Henning
und Olivia Mitscherlich-Schönherr*

I. Semantik des Glücks

1. Glück im Griechischen

Glück ist nicht in Worte zu fassen. Dementsprechend vielgestaltig sind die sprachlichen Annäherungen an das Glück bei den Griechen. Die Umschreibungen kreisen vorrangig um die Silbe εὖ (›gut‹). Glück kann sprachlich als ein gutes Schicksal, in der aristotelischen Formulierung als das ›gut leben und das gut handeln‹, τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν oder in der stoischen Wendung als ein guter Gang des Lebens, εὖ ποια βίον, beschrieben werden (vgl. Spaemann 1974, 683 ff.). Die Zentralperspektive des Glücks ist in diesen Wendungen das Gute. Glück ist das, was einen Bezug zum Guten hat. Damit zeichnet sich schon in der sprachlichen Artikulation eine inhaltliche Positionierung ab. Das Glück ist nicht so sehr in äußeren Zuständen wie Besitz oder Reichtum zu erblicken, sondern in einer seelischen Verfasstheit, die in einer Verbindung zum Guten steht.

Sprachlicher Kulminationspunkt für die Beschreibungen des Glücks, die auf das Gute zielen, ist der Begriff εὐδαιμονία (*eudaimonia*). Die Abkehr von einer rein äußerlichen Auffassung des Glücks setzt sich in diesem Artikulationswechsel definitiv durch. Nach dem Begriff der *eudaimonia* ist glücklich, »wer in sich einen guten Dämon zum Führer hat« (Spaemann 1974, 680 mit Verweis auf die »etymologischen« Erklärungen bei Euripides und Aristoteles). Sitz des Dämons ist die Seele, womit auf der sprachlichen Ebene die Verinnerlichung des Glücks vollzogen wird.

Neben dem konzeptionell aufgeladenen ›Kunstbegriff‹ εὐδαιμονία hält sich auch die ältere Bezeichnung μακάριος für den Glücklichen bzw. μακαριότης für die Glückseligkeit durch. Die Etymologie ist nicht zu klären. Versuche, es auf μακρός (›groß‹) zu beziehen oder es als Lehnwort aus dem Ägyptischen abzuleiten, haben sich nicht durchgesetzt (vgl. Frisk 1961, 162). Es gibt Indizien, die dafür sprechen, mit μακαριότης eher einen Zustand zu beschreiben, der den Göttern vorbehalten ist, während die εὐδαιμονία vorzugsweise das Glück der Menschen bezeichnet. Doch zwingend ist diese Unterscheidung nicht. Bei

Autoren wie Aristoteles finden sich beide Ausdrücke gleichwertig.

Eine scharfe Trennlinie zwischen beiden Begriffen zieht erst der jüdisch-christliche Sprachgebrauch. Die Septuaginta, die aus hellenistisch-römischer Zeit stammende Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, verwendet das Wort εὐδαιμονία nicht. Das Neue Testament übernimmt diesen exklusiven Vorbehalt. Die griechischen Texte der Bibel reden damit an keiner einzigen Stelle vom Glück mit dem Wort, in dem sich antike Glückstheorien sprachlich verdichten. Umso bemerkenswerter ist die Beobachtung, dass neben anderen Verweisen an prominenter Stelle μακάριος zur Verwendung kommt. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt gebrauchen es durchgängig als Leitmotiv (Mt 5,3–10). Philologisch wäre es vollkommen zulässig von den Glückseligpreisungen Jesu zu sprechen. Es deutet einiges darauf hin, dass die Vorbehalte im Judentum und im Christentum gegen den Begriff der εὐδαιμονία auf die darin konzeptionell angelegte Rückführung des Glücks auf den guten Dämon zurückgehen. Nicht das Glück an sich wird damit also theologisch verurteilt, sondern ein ›heidnisches‹ Verständnis, das andere Quellen als Gott allein als Ursachen des Glücks anzunehmen erlaubt. Der Begriff μακάριος erscheint darin offensichtlich unverfänglicher.

Literatur

- Frisk, Hjalmar: Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1961.
 Spaemann, Robert: Glück, Glückseligkeit. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Darmstadt 1974, 679–707.

Jörg Lauster

2. Glück im Lateinischen

Im Lateinischen kristallisieren sich zur Umschreibung des Glücks drei Begriffe heraus. Entgegen der ansonsten zu beobachtenden Latinisierung von Konzepten der griechischen Philosophie, finden sich keine Versuche für *eudaimonia* ein lateinisches Äquivalent auszubilden. *Beatus* und davon abgeleitet *beatitudo* sind von unsicherer etymologischer Herkunft und bezeichnen in ihrer ursprünglichen Bedeutung den Zustand, mit Glücksgütern gesegnet und beschenkt zu sein (Walde/Hofmann 1938, 101). *Felix* und davon abgeleitet *felicitas* sind vermutlich auf *fēlare*, *fēcundus* bzw. *fētus* zurückzuführen und führen damit in ursprüngliche Bedeutungskonnotationen wie ›säugen‹, ›befruchtet‹, ›trächtig‹ (474 f.). Inhaltlich ist es also im Wesentlichen das Phänomen der Fruchtbarkeit, das mit dem Glück assoziiert wird. Drittens verselbständigt sich die mythologische Bezeichnung der Göttin Fortuna, das lateinische Äquivalent zur griechischen Göttin Tyche, zum eigenständigen Begriff für Glück. Im Lateinischen wird damit die Bedeutung des Zufallsglücks auf der sprachlichen Ebene in einen eigenen Rang erhoben. Die romanischen Sprachen folgen darin ihren lateinischen Wurzeln. Das Deutsche kennt bekanntlich diese Unterscheidung nicht und verwendet den Begriff ›Glück‹ äquivok für die Gunst des Zufalls einerseits und das Glück als inneren Zustand bzw. Resultat menschlicher Bemühung. Diese Bedeutungsebenen decken im Lateinischen die Begriffe *beatitudo* und *felicitas* ab. Beide Begriffe können synonym verwendet werden, jedoch setzt sich *felicitas* als Übersetzungswort für das griechische *eudaimonia* durch (vgl. Spaemann 1974, 691).

Dieser Umstand hat Autoren der lateinischen Christenheit dazu motiviert, die sprachliche Unterscheidung in ein von Gott geschenktes einerseits und ein heidnisches Glück andererseits, wie sie sich in der jüdisch-christlichen Verwendung von *makarioi* und *eudaimonia* findet, auch im Lateinischen abzubilden. Wenngleich die Unterscheidung nicht mit der gleichen Strenge wie im Griechischen durchgeführt wird, zeichnet sich mehr und mehr vor allem im mittelalterlichen Sprachgebrauch ab, *beatitudo* zur Bezeichnung des wahren und ewigen christlichen Glücks heranzuziehen, während *felicitas* eher für das heidnische, irdische Glück steht. In Rechnung zu stellen ist die damit offensichtlich durchaus auch mitbeabsichtigte Abgrenzung vom Konzept des

antiken Eudämonismus. Freilich ist hier Vorsicht vor einer allzu pauschalen Anwendung dieser Unterscheidung geboten. Thomas von Aquin beispielsweise entfaltet seine bemerkenswerte und folgenreiche Glückslehre unter dem Begriff der *beatitudo* und bemüht sich dennoch um einen Ausgleich mit Aristoteles. Wenn Autoren der Renaissance wie Marsilio Ficino und andere in ihren lateinischen Traktaten über das Glück ausdrücklich auf den Begriff der *felicitas* zurückgreifen, so ist dies durchaus auch ein sprachlicher Indikator für den Versuch, das christliche Glück mit dem antiken Eudämonismus zu versöhnen.

Literatur

- Spaemann, Robert: Glück, Glückseligkeit. In: Joachim Ritter u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Darmstadt 1974, 679–707.
Walde, Alois/Hofmann, Johann Baptist: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. 3., neubearb. Auflage von J.B. Hofmann. Heidelberg 1938.

Jörg Lauster

3. Glück im Deutschen

»Da haben Sie aber noch einmal Glück gehabt«, kann der Chirurg zum Unfallopfer sagen, das mit knapper Not und schwer verletzt dem Tod entkommen ist. Glücklich wie ein frisch Verliebter oder beschwingt-beglückt wie ein Operettenbesucher, der sich von den Versen »Glücklich ist, wer vergisst, was doch nicht zu ändern ist« begeistern lässt, wird sich der so Angeredete nicht fühlen. Die deutsche Sprache verfügt nicht über große Differenzierungsmöglichkeiten, wenn es um Bezeichnungen für Glückserfahrungen geht. Anders als das Altgriechische, das zwischen *τέχνη* (*téchne*), *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*) und *μακαριότης* (*makariotes*), das Lateinische, das zwischen *fortuna*, *felicitas* und *beatitudo*, das Französische, das zwischen *chance*, *bonheur*, *félicité*, *fortune* und *beatitudo* oder gar das Englische, das zwischen *luck*, *happiness*, *felicity*, *chance*, *bliss* und *beatitudo* unterscheidet, kennt das Deutsche nur das eine Wort »Glück«, um körperlich-sinnliche oder sinnerfüllte, intensiv-glühende oder transzendenzlastige, zufällig sich einstellende oder durch eigenes Streben errungene Glückszustände zu benennen.

Man muss kein Philologe sein, um deutsche Sonderwege der Theorieentwicklung und der vortheorietischen Entfaltung von Problemen und Motiven (auch, keineswegs nur) auf semantische und formale Eigentümlichkeiten der deutschen Sprache zurückzuführen. Dies lässt sich auch an den spezifisch deutschsprachigen Valenzen des Glücksbegriffs und des Glücksverständnisses verdeutlichen. Auffallend ist beim Vergleich des deutschen Wortes »Glück« mit Glücksworten in anderen Sprachen neben seiner differenzarmen semantischen Weite, dass das deutsche Substantiv eine Verb-Entsprechung hat: »glücken«. Das Verb »glücken« und das etymologisch verwandte (dazu gleich mehr) »gelingen« aber wird im Deutschen zumeist nicht dem oder einem Menschen, sondern einem »es« zugeordnet. Sachliche Wendungen wie »es gelang«, »das Unternehmen glückte«, »es gelang Felix, dies oder jenes zu erreichen« sind im Deutschen geläufiger als die personenbezogene Dativ-Formulierung. Sätze wie »Felix glückte das Examen« sind grammatisch möglich, aber stilistisch fragwürdig. Andere europäische Sprachen kennen Substantiv-Verb-Entsprechungen beim Wort »Erfolg«; jemand kann reüssieren (franz. *réussir*) und in dieser oder jener Sphäre erfolgreich sein (engl. *success*: »Felicitas succeeded in ...«). Solche

personalen Wendungen sind beim deutschen Wort »Erfolg« nicht möglich; das selten verwendete und mittlerweile anachronistische deutsche Verb »erfolgen« meint die sachlich zwingende Folge (y erfolgt aus x) und nicht ein Ereignis, das den Intentionen einer Person zurechenbar ist. Auch das deutsche Verb »glücken« hat einen eigentümlichen Status. Es verweist auf eine transsubjektive Macht, die dennoch ein Subjekt betrifft, begünstigt, beglückt.

Die Herkunft des Substantivs »Glück« wie des Verbs »glücken« ist – entgegen der hübschen Formulierung im Glücksartikel aus Adelungs *Wörterbuch* (Adelung 1774–1786/1811, Bd. 2, 728): »Die Bemühungen der Wortforscher sind bey diesem Worte bisher nicht glücklich gewesen« – etymologisch so eindeutig wie semantisch vielsagend. Das neuhochdeutsche Wort »Glück« – so heißt es im entsprechenden Artikel des Grimmschen Wörterbuchs – »tritt erst spät auf: mhd. gelücke n., selten lück n., mnl. ghelucke, geluc n., lucke, luc n., mnd. gelucke, lucke n., daraus entlehnt afries. luck n., mittelengl. lukke, luk (15. Jahrhundert), engl. luck, spätanord. lukke, lykka f. (14. Jahrhundert), ädän. lykkæ, lukkæ f., dän. lykke f., mittelschwed. lykka, löcka f., schwed. lycka f.«

»Lücke« ist das nächstverwandte Wort zu »Glück«. Das gilt auch für das Englische: »luck« und »lag« gehören zusammen. Das Verb »glücken« verweist wie das verwandte »gelingen« (und wie das engl. Verb »to lock« bzw. das Substantiv »locker«) auf ein Verschießen, Ausfüllen und Erfüllen von »Lücken«. Das Grimmsche Wörterbuch läuft zu fast schon obsessiver Form auf, wenn es darum geht, diesen Zusammenhang von »Glück« und (erfüllter) »Lücke« herauszustellen. Es verweist auf den Zusammenhang des deutschen Wortes »Glück« »mit der idg. wurzel leug- ›biegen‹, aus der sich über die bedeutung ›zubiegen, zuziehen‹ die germ. sippe ›schlieszen, öffnen‹ entwickelt hat: got. galūkan ›schlieszen, einschlieszen‹, uslūkan ›aufschlieszen‹, ahd. lūhhan ›schlieszen‹, antlūhhan ›aufschlieszen‹, as. bilūkan ›verschlieszen‹, antlūkan ›erschlieszen, öffnen‹, mnl. lūken ›schlieszen, decken, aufschlieszen, sich schlieszen‹, ags. lūcan ›schlieszen, beenden, öffnen‹, anord. lūka ›schlieszen, aufschlieszen, beendigen‹; dazu mit ablauf got. usluks ›öffnung‹, ahd. loh, loch ›verschluss, höhle, öffnung‹, ags. loc ›verschluss, riegel, gefängnis‹, anord. lok ›schluss, deckel, ende‹, loka ›türschloss‹, ahd. lucka, mhd. lucke, lücke ›lücke, loch‹; daneben germ. *lukjan, anord. lykja, schwed. lykja, dän. lukke ›schlieszen, verschlieszen‹; die bedeutung ›biegen, krümmen‹ liegt zu-