

Tanja Angela Kunz
(Berlin)

*Glück: Egoistisches Selbstkonzept oder ethische Herausforderung?
Eine Untersuchung anhand von Peter Handkes
«Eine Zwischenbemerkung über die Angst», «Die Sinnlosigkeit und
das Glück» und «Versuch über den geglückten Tag»*

Abstract

Moving from the thesis that the question of happiness centers on ethics, this paper contributes to the clarification of the concept and then discusses happiness as it is represented in the works of Peter Handke. The peculiarity of these representations of happiness is that they thematize happiness anachronistically with regard to the relevant “Zeitgeist”. By tracing down the ways in which happiness is processed in Handke’s works and by comparing the social implications of these strategies, this paper satisfies the desideratum that arises from the fact that the ethics of happiness in the works of Peter Handke have hardly received any scholarly attention.

Glück, in der Philosophie traditionell *summum bonum* und *finis ultimus* des menschlichen Lebens, verspricht die Ruhe des Herzens¹. Dagegen ist zeitgenössischen Glücksstudien in erster Linie zu entnehmen, dass Glück im modernen Sinn von in höchstem Maße individuellen und kulturellen Kriterien abhängt. Aber obgleich Glück subjektiv erfahren wird, entzieht es sich der Intention des Subjekts. Dies stellt die Ethik vor drei zentrale Fragen: Was wäre, wenn jeder nur seiner eigenen Glückseligkeit nachginge? Kann Glück mit Blick auf seine Kontingenz und im Unterschied zum antiken Eudaimonismus überhaupt ethisch relevant werden oder eignet ihm ein dezidiert unethischer Aspekt? Und welchen Parametern müsste ein ethisches Glücksverständnis folgen? Zur Klärung dieser Fragen wird im vorliegenden Forschungsbeitrag eine schlaglichtartige Kontrastierung von historisch-phi-

¹ Vgl. Günther Bien: Über das Glück. In: Joachim Schummer (Hg.): Glück und Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 28.

losophischen Glücksvorstellungen und der mit ihnen verbundenen Problematiken mit Blick auf die Ethik vorgenommen. Dabei wird es u.a. um die wesentlichen Dichotomien gehen, zwischen denen sich der Glücksdiskurs ausdifferenziert: z.B. Momenthaftigkeit vs. Lebensprojekt, egoistische Ziele vs. gesamtsoziale Ausrichtung, Privatheit und Innerlichkeit vs. objektiv-evaluativer Zugang. Durch die Analyse des in Peter Handkes Werken präsentierten Glücksverständnisses wird schließlich eine mögliche ethische Herangehensweise an «Glück» in der Gegenwartsliteratur untersucht, die erst vor dem Hintergrund der historischen Glückskonnotationen in ihrer Spezifik erkennbar werden kann². Dabei wird zu zeigen sein, dass es in den Werken Handkes, entgegen dem prominenten Narzissmusvorwurf, gerade nicht um ein egoistisches, sondern um ein an die philosophische Tradition anknüpfendes soziales Glück geht, das sukzessive zur prozessualen Schöpfungs-idee des Glückens erweitert wird.

1. Zeitgenössische Glücksdiskurse

Nach einem ausufernden Glücksdiskurs in Bezug auf das Lustprinzip während der Aufklärung³, der durch Kants Kritik an der Subjektivität, Irrationalität und innerweltlichen Unerfüllbarkeit von Glück verdrängt wurde⁴, entstand erst zu Beginn der 1980er Jahre die heute bekannte Glücksforschung in ihrer subjektiv-affektiven Form⁵. In der Regel wird davon ausge-

² Bislang blieb der Forschung der Gewinn, den eine solche Abgleichung des Glücks bei Handke mit der Tradition in sich birgt, verborgen.

³ Das Glück fand so z.B. in Form des «pursuit of happiness» Eingang in die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776.

⁴ Kerstin Schlögl-Flierl betont hierzu: «Die eudämonistischen Ethiken kamen seit dem 18. Jahrhundert gegenüber kantischen, vertragstheoretischen und utilitaristischen ins Hintertreffen» (Das Glück – Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen. Eine historisch-systematische Annäherung an das Thema des Glücks. Berlin: Lit Verlag 2007, S. 40). Vgl. dazu auch Jörg Lauster: Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, S. 113. Immanuel Kant wies z.B. darauf hin, dass zwar jeder Mensch nach Glück strebe, dabei jedoch nie bestimmt sagen könne, was der eigentliche Inhalt seines Wünschens und Wollens sei (Gesammelte Schriften. Hg.: Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke. Bd. 4. Berlin: Reimer, S. 418).

⁵ Vgl. z.B. Florian Uhl: Gott, Glück und Solidarität. Philosophische Spurensuche zwischen Religion und Gesellschaft. Graal-Mürzitz: Parerga 2010, S. 101. Zwar bestand in den durch wirtschaftlichen Aufschwung gekennzeichneten 1960er Jahren eine positive Zukunftserwartung, dies beschränkte sich jedoch auf den ökonomischen Bereich und kippte bereits in den 1970er Jahren, in denen die Glücksthematik äußerst kritisch behandelt wurde.

gangen, dass die in der Folge der Industrialisierung entstandene neue persönliche Freiheit in Form von Freizeit den gesellschaftlichen Fokus zunehmend auf das Glück verlagert hat⁶. In den 1990er Jahren kam es zu einer regelrechten Welle des allgemeinen Interesses am privaten, individuellen und alltäglichen Glück⁷. Auch die Zahl an wissenschaftlichen Untersuchungen steigt seither stetig: Psychologie, Neurologie, Genetik, Soziologie und Ökonomie sind nur einige der wichtigsten wissenschaftlichen Felder, die sich zunehmend mit der Beschaffenheit von Glück befassen⁸. Dieter Thomä spricht von einem dreifachen Prozess, den der Glücksbegriff im 20. Jahrhundert durchlaufen hat: «Vertagung, Veralltäglichung und Technisierung»⁹.

So heißt es z.B. bei Hanns Abele: «War man bis Mitte der Sechzigerjahre der Meinung, das "goldene Zeitalter" sei angebrochen, das Glück für alle wirtschaftlich in Reichweite, so erscheint aus heutiger Schau der Wachstumsprozeß in vieler Hinsicht als Fehlentwicklung». (Vom Glück und Unglück des Wohlstands und der Wirtschaftskrise. In: Ders. u.a. (Hg.): *La recherche du bonheur. Die Suche nach dem Glück*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1978, S. 78).

⁶ Die Reduzierung der 60-Stunden-Woche, die zunehmende Erleichterung der Hausarbeit durch technische Hilfsmittel, die Beschleunigung der Reisemöglichkeiten durch technische Entdeckungen führten zu einer Zunahme an freier Zeit, die mit der Möglichkeit der Selbstverwirklichung und so auch mit Glück assoziiert wurde. Zugleich führte dies zu einer Verbindung von Beschleunigung und Freiheit. In der neueren Zeit ist jedoch gerade die Gegenbewegung in Form von «Entschleunigung» zur wesentlichen Ursache von Glück geworden.

⁷ Als Grund hierfür wird allgemein der Zerfall des Sozialismus als gemeinschaftliche Utopie genannt, der einen Rückzug in die Privatheit zur Folge hatte. Kurt Bayeritz sieht eine wesentliche Bedingung gerade für die letzten Jahrzehnte in der schwächer werdenden «Hoffnung auf eine menschenfreundliche Gestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse» (Empirische Antworten auf philosophische Fragen? Zum Verhältnis von philosophischer Ethik und empirischer Glücksforschung. In: Matthias Hoesch, Sebastian Muders u. Markus Rüter (Hg.): *Glück – Werte – Sinn*. Berlin/Boston: De Gruyter 2013, S. 35).

⁸ Vgl. Bayeritz (2013), S. 37f.; Stefanie Schramm: Kann man Glück lernen? In: *Die Zeit*. Nr. 1 (02.01.2012): Die Hirnforschung unterscheidet Begehren bzw. Wollen (Dopamin) von Genießen bzw. Mögen (Endorfine). Die Psychologie benennt ihr Beschäftigungsfeld als «Happyologie» (Bien (1998), S. 38). Die Erasmus Universität Rotterdam erhebt jährlich einen Glücksindex (vgl. die Formel errechenbaren Glücks unter: www.happyplanetindex.org nach den Kriterien Zufriedenheit, Wirtschaftsbilanz und Lebenserwartung), aus welcher der Weltatlas des Glücks hervorgeht (Weltkarte des Glücks z.B. unter: http://www.gluecksforschung.de/Die_gluecklichsten_Menschen.htm; vgl. auch *World Database of Happiness* sowie *Deutsche Post Glückatlas 2014*). Zur Einführung in die Bedeutungen und Verwendungsgebiete des Glücksbegriffs vgl. auch <http://www.gluecksarchiv.de>.

⁹ Dieter Thomä: Die Unverfügbarkeit des Glücks und die Grenzen selbstbestimmter Tätigkeit. In: Susan Neiman u. Matthias Kroß (Hg.): *Zum Glück*. Berlin: Akademie Verlag 2004, S. 90.

Im Zuge der Globalisierung wird die Beschäftigung mit der Glücksthematik verstärkt zu einem länderübergreifenden Phänomen¹⁰. Zugleich nimmt die Internet-Aktivität in Form von «Glücksaktivisten» zu¹¹. An den zeitgenössischen Glücksstudien ist zu kritisieren, dass Glück im modernen Sinn von in höchstem Maße individuellen und kulturellen Kriterien abhängt. Nicht nur beziehen sich die empirischen Erhebungen auf persönliche Befindlichkeiten und individuelle Maßstäbe, auch sind diskursive Übereinkünfte (z.B. Höflichkeitsnormen, Klagebereitschaft) nur schwer messbar. Ein weiteres wesentliches Problem liegt darin, dass die empirische Glücksforschung zwangsläufig einen Begriff von Glück voraussetzen muss, welcher somit nicht das Resultat der Forschung sein kann¹² oder welcher der philosophischen Tradition entnommen werden muss¹³. Zudem befasst sich die empirische Glücksforschung damit, den Ist-Zustand mit statistischen Methoden auszuwerten. Glück hat jedoch auch mit Fragen der Zukunftsplanung zu tun, worauf die Forschung keine Antworten zu liefern vermag¹⁴.

Letztlich bleibt Glück, darauf hat die Philosophin Philippa Foot hingewiesen, «ein wandelbarer Begriff [...], der jetzt auf die eine und dann auf eine andere Weise auftritt»¹⁵ und der ebenso einer historischen wie einer diskursiven Unterscheidung unterzogen werden muss; denn nicht nur differieren antike und moderne Glücksvorstellungen erheblich voneinander, auch das synchrone, alltägliche Verständnis ist, ungeachtet aller gegenseitiger Beeinflussung, grundverschieden von zeitgleich auftretenden philosophischen Reflexionen über Glück im objektiv-kognitiven Sinn.

2. Glück und Ethik

Begrifflich ist zwischen einem episodischen und einem epochalen Glück zu unterscheiden. Episodisches Glück wird auch benannt als «Augenblicke[]

¹⁰ Die französische Ausstellung *6 milliards d'Autres* von Yann Arthus Bertrand beschäftigt sich in ihren weltweiten Umfragen u.a. mit der Frage nach dem Glücksempfinden der Menschen (vgl. www.7billionothers.org/fr).

¹¹ Vgl. www.actionforhappiness.org mit dem Ziel, eine glücklichere Gesellschaft zu bilden und dem Dalai Lama als erstes Mitglied (Stand: 26.01.2015 – 37965 Mitglieder aus 160 Ländern) oder – <http://thekindnessoffensive.com>. Vgl. auch <http://www.risbo.org/happinessmonitor/>.

¹² Vgl. Bayeritz (2013), S. 43f.

¹³ Ebd., S. 44.

¹⁴ Ebd., S. 42f.

¹⁵ Philippa Foot: *Die Natur des Guten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 129.

der Erfüllung»¹⁶ oder mit «Glück-Haben»¹⁷. Das epochale Glück kann mit «*Glückseligkeit*»¹⁸ oder «Glücklich-Sein»¹⁹ umschrieben werden. Dabei wird Glückseligkeit heute häufig als totalitäres Glück missverstanden, d.h. als ein «Zustand des Lebens, der durchweg von einer Befriedigung aller Neigungen gekennzeichnet wäre». Ein solcher Zustand ist jedoch unrealisierbarer, da der «Prozess der Lebensführung in ihm keine Berücksichtigung findet»²⁰.

Auf der Grundlage dieser verschiedenen Konnotationen von Glück wurde die Verbindung zwischen Glück und Moral philosophisch völlig unterschiedlich gedeutet. Bei der Koinzidenzthese gehören Glück und Moral direkt zusammen, wohingegen die Harmoniethese von der Vereinbarkeit des Strebens nach einem guten Leben mit moralischen Maßstäben ausgeht. Der Dissonanzthese zufolge, lasse sich keine positive Verbindung zwischen Glück und Moral herstellen, da es sich unmoralisch besser leben lasse. Dies führt bis hin zu der Meinung, Glück und Moral seien vollständig unvereinbar, da Glück auf individuelle Bedürfnisse und Freiheiten ausgerichtet sei, während die Moral restriktiv in das Leben der Menschen eingreife²¹.

Diachron ist grundsätzlich zwischen einem modernen Empfindungsglück und einem antiken Erfüllungsglück zu unterscheiden²². Der Objektivierung der Glückserlangung beispielsweise durch Gerechtigkeit (Platon), Tugend (Stoa) oder Vernunft (Aristoteles) steht die «*heutige Subjektivität des Glückes*»²³ entgegen, die in Anlehnung an den Utilitarismus zugleich auf eine Maximierung von Lust und Minimierung von Schmerz setzt²⁴. Zahlreiche

¹⁶ Martin Seel: Paradoxien der Erfüllung. In: Susan Neiman u. Matthias Kroß (Hg.): *Zum Glück*. Berlin: Akademie Verlag 2004, S. 240.

¹⁷ Günter Fröhlich: *Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 16.

¹⁸ Seel (2004), S. 240.

¹⁹ Fröhlich (2006), S. 16.

²⁰ Seel (2004), S. 240.

²¹ Vgl. Schlögl-Flierl (2007), S. 28f.

²² Ebd., S. 39f.

²³ Ebd., S. 41.

²⁴ Die philosophische Strömung des Utilitarismus spaltete sich wesentlich in zwei Lager: Jeremy Bentham geht von einem Satz natürlicher Bedürfnisse aus, die befriedigt werden müssen; John Stuart Mill zeigt die Wandelbarkeit der Bedürfnisse des Menschen auf (vgl. Thomä (2004), S. 248f.). Es bleibt festzuhalten, dass in der qualitativen Lusthierarchie Mills letztlich der Überwindung der Egozentrik das höchste Lustpotential zugeschrieben wird, wodurch die Ausrichtung auf die Maximierung des individuellen Glücks relativiert und in einen sozialfähigen Hedonismus überführt wird (vgl. Maximilian Forscher: *Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns. John Stuart Mills Konzept eines Lebens in Lust und Würde*. In: Joachim Schummer (Hg.): *Glück und Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 167).

zeitgenössische Moralphilosophen betrachten Glück als die «Realisierung eines Lebensplans», als «Arbeit an einem Projekt», als «Befriedigung der vorrangigen Wünsche» oder als «Maß dieser vorrangigen Wunscherfüllung»²⁵. Zugleich wendet sich die Moderne auf Grund ihrer Fokussierung auf die Selbstbestimmtheit des Individuums gegen die Selbstvergessenheit, die zum glücklichen Lebensvollzug gehört. Dadurch entgleitet ihr nach Dieter Thomä das Glück, das sie erstrebt²⁶. In der Konzentration des modernen Glücksbegriffs auf das rein Positive liegt der zentrale Unterschied und zugleich Mangel modernen Glücksverständnisses gegenüber antikem.

In der klassischen teleologischen Philosophie ist das glückliche Leben im Sinne der Eudämonie zentrales Kennzeichen eines ethisch guten, d.i. tugendhaften Lebens²⁷. Hierfür war zentral, dass das Glück nicht rein auf punktuelle Augenblickserfüllung gerichtet war und ebenso wenig ein dauerhaftes Glück vollkommener Erfüllung bezeichnete. Vielmehr war das glückliche Leben eines, das in seiner Gesamtheit dem gerechten Prinzip folgte. Positivität und Negativität müssen so, beispielsweise bei Epikur, ein Gleichgewicht bilden. Die lebensweltlich bedingten Schwankungen im Sinne negativer Erfahrungen, potentiellen Unglücks und in mancher Hinsicht auch Fehlleistungen der Handlung waren durch die produktive Zielgerichtetheit des Lebens als Elemente des Lernens in den antiken Lebensentwurf integriert.

Durch die Privatisierung des Glücksbegriffs ist dieser heute aus ethischer Perspektive uneindeutig. Dieter Thomä hat u.a. darauf hingewiesen: «Auch wenn das Glück subjektiv erfahren wird, geht es nicht auf eine Intention des Subjekts zurück»²⁸. Glück kann auch in unangebrachter Form und unpassenden Situationen auftreten. Es bezieht sich demnach auf etwas, «das den Zugang verwehrt, wenn man es in den Griff bekommen will» und zeichnet sich durch «Unwillkürlichkeit und Unverfügbarkeit» aus²⁹. Daher ist es wichtig zu betonen, dass der Ethik nicht jede geistige Verfassung, die Menschen im Allgemeinen mit dem Wort Glück verbinden, als solches gilt.

²⁵ Candace Vogler: Der Überraschungsmoment. In: Susan Neiman u. Matthias Kroß (Hg.): Zum Glück. Berlin: Akademie Verlag 2004, S. 272.

²⁶ Vgl. Thomä (2004), S. 264.

²⁷ Dies geht so weit, dass mit Norbert Hinske gesagt werden kann: «Die Vorstellung vom Glück ist ihrem ursprünglichen Sinn, ihrer formalen Bedeutung nach die Vorstellung des Guten schlechthin». (Lebenserfahrung und Philosophie. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag 1986, S. 59).

²⁸ Thomä (2004), S. 248.

²⁹ Ebd., S. 263.

Philippa Foot sieht beispielsweise in tugendhaftem Handeln eine notwendige Vorbedingung für Glück und bezeichnet die menschliche Freude am Guten als Glück³⁰. Bei John McDowell wird Glück mit tugendhaftem Handeln gar gleichgesetzt³¹. Glück im ethischen Sinne ist nach Candice Vogler nicht das «schlichte gute Gefühl oder die gelassene Hinnahme». Zugleich kann das Glück verfolgter Interessen nicht in zufälligen Zielen liegen. Und es besteht weiter kein Grund für die Erwartung, dass gutes Leben im Sinne ethischen Handelns notwendig zu Wohlbefinden und Glück führt³². Wilhelm Schmid wiederum sieht im Anschluss an die eudämonistische Tradition in der Glückseligkeit ein Lebensprojekt, das die negativen Widerfahrnisse des Lebens einschließt³³.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Glück heute zwar prinzipiell mit Vorstellungen von einem guten Leben in Zusammenhang stehen kann. Ob dieses gute Leben jedoch ethische Relevanz erhält, hängt letztlich davon ab, ob Glück allein auf Einzelpersonen und den privaten Raum oder auf ein gutes Leben für alle Menschen gerichtet wird. Diese Frage wird sich auch in Bezug auf die Vorkommnisse von Glück in den Werken Peter Handkes stellen, bei denen durch die Ichfokussierung leicht ein Rückzug in die Privatheit konstatierbar scheint.

3. Frühe Formen der Glücksverarbeitung bei Peter Handke

Nicht nur in seinen literarischen Werken, sondern auch in anderen künstlerischen Bereichen hat sich Peter Handke mit der Thematik des Glücks intensiv befasst. Bereits lange vor dem Verfassen des *Versuchs über den geglückten Tag*³⁴ in der zweiten Jahreshälfte von 1990, der die Glücksthematik durch den Titel explizit hervorhebt, übersetzte Handke beispielsweise 1986 Walker Percys Erzählung *Der Kinogeher*, worin ausführlich alltägliche

³⁰ Foots Glücksbegriff lehnt sich an den aristotelischen an: «Ich gebe also die Möglichkeit zu bedenken, daß das Wohl des Menschen in einem Glück besteht, das a priori mit Bosheit unvereinbar ist». ((2004), S. 128) Ein guter Mensch muss demnach das Gute fühlen. Es muss ihn «froh, stolz und selbstbewusst machen» (ebd., S. 130). Foot konkretisiert jedoch gegen McDowell: «Es gibt tatsächlich ein Glück, das nur der gute Mensch erreichen kann, aber durch einen der schlimmen Zufälle des Lebens kann dieses Glück außerhalb der Reichweite auch der besten Menschen liegen» (ebd., S. 130).

³¹ Vgl. ebd., S. 129f.

³² Vogler (2004), S. 270.

³³ Wilhelm Schmid: *Lebenskunst als Ästhetik der Existenz*. In: Joachim Schummer (Hg.): *Glück und Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 88.

³⁴ Peter Handke: *Versuch über den geglückten Tag*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991. Im Folgenden unter der Sigle VT zitiert.

Formen des Glücks behandelt werden. Und Wim Wenders und Peter Handke lassen ihren gemeinsamen Film *Falsche Bewegung* (1975) in der Sinnlosigkeit von Glücksstadt beginnen³⁵. Auch die Journalnotizen vor 1991 zeugen von einer regen Auseinandersetzung mit der Glücksthematik. So heißt es beispielsweise in *Die Geschichte des Bleistifts*³⁶: «In meinem Glücksgefühl suchte ich reflexhaft eine Begrenzung, in der Religion, oder in der ‐Gesellschaft‐, fand aber keine; jeder Fluchtpunkt entglitt mir sofort am Ende der herbstlich strahlenden Straßen. Andererseits entglitt mir so auch das Glücksgefühl» (GB 29f.). Es zeigt sich, dass dabei immer wieder die Unverfügbarkeit des Glücks im Mittelpunkt steht, die bereits als ein Kennzeichen modernen Glücksverständnisses vorgestellt wurde. Aus dieser Unverfügbarkeit ergibt sich in Handkes Werken die Suche nach Glücksformen, die Halt ermöglichen³⁷.

In dem kurzen Prosatext *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* aus dem Band *Als das Wünschen noch geholfen hat*³⁸ (1974) wird eine Umdeutung des Glücksbegriffs und eine Umwertung des Angstbegriffs vorgenommen. Dabei wird ein vernünftiges Glück als erstrebenswert vorgestellt, das nur selten gelingt (AW 101) und über den Mittler der Angst zu gehen hat. Dadurch werden das Gefühl der Angst und das vernünftige Glück untrennbar miteinander verbunden, so dass aus dem vermeintlich negativen Gefühl der Angst erst das positive Gefühl eines öffnenden Glücks entsteht. Die Form des Glücks, die ohne das vorhergehende Angstgefühl auskommt, wird als

³⁵ Hier modifiziert der Film das bereits 1973 entstandene gleichnamige Filmbuch, in welchem zum Ausgangspunkt Heide in Schleswig-Holstein gewählt wurde.

³⁶ Peter Handke: *Die Geschichte des Bleistifts*. Salzburg/Wien: Residenz 1982. Im Folgenden unter der Sigle GB zitiert.

³⁷ Christoph Bartmann hat drei Formen des Glücks bei Handke herausgearbeitet: Ein rauschhaftes, plötzliches Glück vor allem in den frühen Schriften, der Versuch einer Verlängerung der Augenblicksmomente sowie ein Glück das mit dem Verb *glücken* verbunden wird («Der Zusammenhang ist möglich»). Der kurze Brief zum langen Abschied im Kontext. In: Raimund Fellinger (Hg.): Peter Handke. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 131). Betrachtet man, wie dies führende Glückstheoretiker tun, den Begriff des Glücks als an die Bejahung gekoppelt (vgl. Bien (1998), S. 45; Martin Seel: Wege einer Philosophie des Glücks. In: Joachim Schummer (Hg.): *Glück und Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 118), so müssen zumindest die ersten beiden Glückszustände innerhalb der Werke Handkes problematisiert werden; denn sie nehmen Bezug auf erstens Erhabenheitsmomente und zweitens auf den von Bartmann für Handkes Werk eingeführten Begriff der Epiphanie. Beide Zustände des Subjekts werden auf ihre je eigene Weise in den Werken nicht etwa bejaht, sondern kritisch bewertet.

³⁸ Peter Handke: *Als das Wünschen noch geholfen hat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974. Im Folgenden zitiert unter der Sigle AW zitiert.

«stumpfsinnig» beschrieben, so dass das Ich «vor Glück gereizt» wird. Durch diese Art von Glück werden Einzelheiten nicht beschreibbar, sondern als Störung des vollkommenen Gefühls unerträglich (AW 101). Anders verhält es sich im Falle der Angst. Die Angst und das mit ihr einhergehende Gefühl, dass «das Leben anfängt» (AW 101), können ein durchlässiges Glück bewirken, das Anstoß zur Selbstentäußerung gibt. Es folgt solcherlei Angst ein «Gefühl für die Existenz und Existenzbedingungen der anderen Menschen» (AW 102). Daraus entsteht ein dezidiert «soziales Gefühl» (AW 102) im Gegensatz zu dem zuvor beschriebenen «blindwütig aggressiven Glück» mit seiner «jäh[e] Bösartigkeit» (AW 101). Anhand dieser dichotomen Differenzierung wird die Privatisierung des Glücks in der Moderne als durch die Abschottung bedingte sozialfeindliche Haltung kritisiert.

Die Entstehung des in *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* theoretisch-beschreibend vorgestellten angstfundierten, vernünftigen Glücks wird in dem Text *Die Sinnlosigkeit und das Glück* situativ-erzählerisch vorgeführt und in ein summarisches Erleben überführt³⁹. Ausgangspunkt ist gemäß der zuvor beschriebenen Angst eine bedrückende Grundsituation: der plötzliche Verlust von Sinn. Die sich daraus ergebenden negativen Befindlichkeiten des Sprechers überschatten bis zum unverhofften Umschwung jegliche Form von Positivität. Von Beginn an liegt der Fokus des Textes auf der Zufälligkeit der Ereignisse. Zwar kündigt sich der Sinnverlust bereits in der ersten Zeile an, worin von einem «kalten, unbeschreiblichen Tag» die Rede ist (AW 103). Dennoch geht der Sinn «plötzlich», «zwischen zwei Schritten» verloren (AW 103). Beginnend mit Unbeschreiblichkeit, Erinnerungslosigkeit und Unvorstellbarkeit verliert der Sprecher stufenweise den Anschluss an die Welt. Entscheidend ist hierbei, dass das «alte Weltvertrauen» nicht erinnert werden kann, zugleich aber auch keine neuen Anblicke gelingen, die den Anschluss an die Welt herstellen würden. Aus der Zwischenposition eines «kein Damals mehr und noch kein Dann» (AW 103) ergeben sich Stillstand und Orientierungslosigkeit. Ideen- und Planlosigkeit (AW 104) leiten

³⁹ Die beiden Gedichte sind 1974 entstanden und auf Handkes Wunsch beschließen sie den Band *Als das Wünschen noch geholfen hat*. Der Text *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* wurde vorab in der deutschen Ausgabe der Zeitschrift *Playboy* publiziert. Das Gedicht *Die Sinnlosigkeit und das Glück* wurde ausschließlich für den Sammelband verfasst. (vgl. <http://handkeonline.onb.ac.at/node/1351>) Formell ist anzumerken, dass *Die Sinnlosigkeit und das Glück* zwar wie ein Prosatext gelesen werden muss, in der typographischen Setzung jedoch in Gedichtform in Erscheinung tritt. Daher wird in Zitaten der Zeilenumbruch gemäß der Lyrikanalyse markiert, in der Interpretation jedoch von einem Sprecher, nicht von einem Lyrischen Ich ausgegangen.

über in eine Zeit- und Sprachlosigkeit (AW 105), die über die Beschreibungsohnmacht hinaus geht, und eine völlige Ausdruckslosigkeit bewirkt (AW 109). Dieser Zustand bildet das Pendant zu dem in *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* beschriebenen gereizten Glückempfinden, denn auch der Sinnverlust treibt in Asozialität bis hin zur Mordlust (AW 104). Überreiztheit durch Glückempfinden und Reizverlust durch Empfindungslosigkeit sind dabei als zwei ursächlich diametral entgegengesetzte Zustände mit den gleichen zerstörerischen Effekten zu betrachten.

Der vorgeführte Zustand ist dem Sprecher wohlbekannt: «Die Sinnlosigkeit ist wiedergefunden» (AW 107). Die Erinnerung an bisher erfahrene Sinnformen werden in Frage gestellt, bewirken sogar ein «Ekelgefühl» (AW 105) und «Breachreiz» (AW 108). Einzig eine «Ich-Geschichte» (AW 110) könnte rettenden Einfluss auf die «heillose[] Unordnung» nehmen, in der weder der «bewährte Abendhimmel» noch ein «oft beruhigende[s] Wort» heilend wirken (AW 108). Doch durch die Sinnlosigkeit und den fehlenden Anschluss an die Welt ist auch das «Ich» nicht mehr zu verorten. Es ist gezwungen ein unpersönliches «man» zu bleiben, muss im weiteren Verlauf zum «jemand» werden (AW 105) «und kann nicht mehr weiter» (AW 106). Dieser Verlust von Perspektive und Handlungsfähigkeit bewirkt ein die ganze Welt betreffendes «[S]tehenbleiben» und zugleich ein allgemeines Weitergehen, das jedoch «markiert» (AW 106) ist⁴⁰. Es führt zum «Schein einer ausdruckslosen Lebendigkeit» (AW 109), zu einem «Trickschema» (AW 113) und zu der zentralen Frage:

Wie die Ausdruckslosigkeit ausdrücken,
wenn das Weitergehen,
aber auch das Stehenbleiben,
das Aufblicken,
aber auch das Wegblicken,
das Reden,
aber auch das Nicht-mehr-Weiterreden
ohne eigenes Zutun Leben vortäuschen? (AW 109)

Die Automatisierung der Bewegungsabläufe und der sozialen Kontakte resultiert aus dem Verlust an Körperlichkeit. Der Körper ist nicht mehr Teil der Selbsterfahrung sondern wurde in eine «unsympathische[]», «penetrante Außenwelt» (AW 107) entäußert. Schließlich bleibt dem Sprecher in allen

⁴⁰ Das markierte Weitergehen entspricht dem vorgetäuschten Leben Gregor Keuschnigs in *Die Stunde der wahren Empfindung*. Es ist als die erste unwillkürliche Reaktion auf den Sinnverlust zu deuten, mit Hilfe derer versucht wird, die innere Orientierungslosigkeit nach Außen hin zu verbergen.

Richtungen «KEINE MÖGLICHKEIT MEHR» (AW 113). Der später im *Versuch über den geglückten Tag* explizit erwähnte Schwung der Phantasie (VT 55) ist in dem frühen Text über weite Strecken dem Horror der Phantasielosigkeit und Profanität gewichen: «ALLES IST, WIE ES IST» (AW 113)⁴¹.

Ein Glücksfall im Sinne des Zufalls einer Weltanschluss bietenden Wahrnehmung bewirkt die Wende auf dem Zenit der Sinnlosigkeit als Wahllosigkeit (AW 114). Der erneute Anschluss an die Welt erfolgt durch «ETWAS NEUES», das durchaus nichts Spektakuläres ist (AW 114). Das nun anders erscheinende Profane ist gekennzeichnet von reinem, reflexionslosen Erleben. Die Sinne kehren zurück: optische Wahrnehmung, Geräusche, Gefühle (auch das eigene Körpergefühl). Und mit ihnen erscheint wieder die Möglichkeit der Beschreibbarkeit (AW 115), die nun jedoch nicht auf diese neu gesehenen Dinge beschränkt bleibt: Auch «der unbeschreibliche Tag» selbst wird beschreibbar (AW 115). Auf diese Weise wird das radikal Unproduktive nachträglich in Produktivität überführt.

Innerhalb dieses sinnlichen Erlebens ist der «Gegensatz zur Sinnlosigkeit nicht der Sinn» (AW 115). Sinnzuschreibungen sind gekennzeichnet durch Retrospektivität. Auch dem Glück wird ausschließlich retrospektiv Sinn zugeschrieben. Daher muss der Gegensatz zur Sinnlosigkeit vielmehr in der Tätigkeit der Sinne gesehen werden, die ein summarisches, momenthaftes Erleben herbeiführen, das im Text gekennzeichnet ist durch die mittels des Wortes *schon* eingeleiteten Eindrücke: Für den «Anblickssammler» (AW 116) ist der Anblick «zugleich schon der Eindruck geworden», der die Möglichkeit des ebenfalls momenthaften, staunenden Ausrufs bietet (AW 117). Der wiederholte Zeitpartikel «schon» zeigt den immer neuen Anschluss eines momenthaften Erlebens zum nächsten und legt den Fokus auf diesen Übergang, der auch als Ziel des Beschreibens vorgestellt wird, wenn es heißt:

⁴¹ An zwei Stellen wird der vorgestellte, zwanghaft ablaufende Sinnabbau von episodischen Rückblicken durchkreuzt, welche die Anschluss- und Erinnerungslosigkeit unvermittelt durchbrechen: So findet sich «ebenso zwischen zwei Schritten, die Gewissheit einer formlosen Art von Unsterblichkeit» (AW 104). Oder die Erinnerung an eine Zeit «als jeder Gegenstand sich noch wohligh an seinen // Sinn schmiegte» leuchtet auf, verbunden mit dem zugleich als trügerisch entlarvten Gefühl, in der Kindheit habe alles seine Richtigkeit gehabt (AW 106). Durch die Erinnerung an die Kindheit kehrt vielmehr auch die Erinnerung an Zeiten wieder, in denen ebenfalls Sinnlosigkeit erfahren wurde. Der beschriebene Sinnverlust wird so zur Wiederholung desselben in der Kindheit. An diesen beiden Einschüben zeigt sich zum einen die Suche des Sprechers nach einem Ausweg, andererseits aber auch seine Abhängigkeit von der Zufälligkeit einer adäquaten, Weltanschluss bietenden Wahrnehmung, Erinnerung oder Ahnung.

Wenigstens, statt an das allzu anekdotische Glück,
hält man sich an den Moment,
als der Unsinn nachließ und die neue Vertraut-
heit als Schmerz gefühlt wurde. (AW 117)⁴²

Der Schmerz steht in direktem Zusammenhang mit der anfänglich empfundenen Sinnlosigkeit, zeigt sich jedoch, ebenso wie die augenöffnende Angst in *Eine Zwischenbemerkung über die Angst*, als elementarer Bestandteil des Umschwungs. Nun wird auch ein zuvor bloß ersehntes Träumen möglich, das als «eine vernünftige Zeit» bezeichnet wird (AW 118), wodurch es Anschluss an das in *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* beschriebene sozialfähige «vernünftige Glück» als «gewünschte Existenz» bietet (AW 101). Das vernünftige Glück tritt daher im reinen Übergang von einem phantasiereich erlebten Moment zum nächsten ein. Als solches bleibt es unfass-, unhalt- und in seinem Eintreten unkontrollierbar.

In *Die Sinnlosigkeit und das Glück* verdankt das Subjekt die Rückgewinnung seiner identitären Kohärenz dem Zufall. Im Anschluss an *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* kontrolliert der schöpferische Dichter, der sich diesen Zufällen ausgeliefert sieht, diese zumindest ästhetisch in der Tradierung. Indem ihm dies gelingt, überwindet er stellvertretend das Scheitern und ermöglicht wirkungsästhetisch den Nachvollzug.

4. Wiederaufnahmen und Konfigurationen in «Versuch über den geglückten Tag»

Im *Versuch über den geglückten Tag* werden die theoretischen Überlegungen aus *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* und die erzählerische Praxis aus *Die Sinnlosigkeit und das Glück* miteinander verbunden und die darin explizierten Glücksvorstellungen erneut aufgerufen und erweitert. Es lässt sich daher zeigen, dass die analysierten frühen Texte für die spätere Behandlung der Glücksthematik im *Versuch* als grundlegend zu betrachten sind.

Der herausgearbeitete glückvolle Übergang aus *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* lässt zu Beginn des *Versuchs über den geglückten Tag* die «fast schon abgetane Idee von dem “geglückten Tag”» wiederkehren als die «Sekunde des Übergangs von Wimpernstarre zu Wimpernzucken» (VT 8). Die Symbolik der nicht mehr zu öffnenden und nicht mehr zu schließenden Augenlider ist in *Die Sinnlosigkeit und das Glück* bereits das Kennzeichen der Erlebnislosigkeit (AW 103), so dass der Wunsch entsteht: «– wenn sich die

⁴² Vgl. zur Verbindung von Glück und Schmerz z.B.: «Glück: schmerzzerwartend» (GB 223); «glücklicher, schmerznäher, werde ich nie mehr sein» (Peter Handke: Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982-1987). Salzburg/Wien: Residenz 1998, S. 83).

Augen doch schließen wollten // – man doch blinzeln könnte» (AW 105). Und erst bei dem durch die Wahllosigkeit bedingten Blick zu Boden löst sich diese Starre allmählich (AW 114). Der *Versuch* schließt an die gegen Ende des frühen Textes als lösend beschriebene Lidbewegung an, indem diese das Nachdenken über den geglückten Tag initiiert und ein Heraustreten aus der auch im *Versuch* erwähnten situativen Bedrücktheit ermöglicht. Jene entspringt der «Stunde des Nachmittags, da in der Regel Frischluft und -licht manch morgendlichen Aufbruchs verbraucht sind, nichts mehr natürlich ist» (VT 7) und eine «Enge» (VT 8) eingetreten ist. Während jedoch in *Die Sinnlosigkeit und das Glück* die Beschreibungsohnmacht im Fokus steht, wird diese zu Beginn des *Versuchs* lediglich kurz angedeutet, so dass aus den Fragen, die in *Die Sinnlosigkeit und das Glück* noch sämtlich «rhetorische» sind (AW 107; 110), nun ein ernsthaftes Fragen wird (VT 9).

Am Anfang des *Versuchs* steht jener Zufall des Staunen hervorrufenden, wahrnehmungsbezogenen Neuen, der zuletzt in *Die Sinnlosigkeit und das Glück* aus der Beschreibungsohnmacht rettete: «jenes plötzliche Ausscheren der Gleisstränge, zu einem weiten Bogen, fremdartig, zum Staunen» (VT 7f.). Durch die als Analogiebildung erfahrene Biegung weitet sich die zuvor empfundene Enge. Jene loszuwerden ist das Ziel in beiden genannten Texten, wobei auf ähnliche Muster rekuriert wird, die jedoch eine verschiedene Akzentuierung erfahren und somit den Fokus der Texte ändern. Zwei zentrale Elemente aus *Die Sinnlosigkeit und das Glück* werden im *Versuch über den geglückten Tag* verstärkt: Zum einen wird das Maßhalten als wesentliches Kennzeichen des Gelingens hervorgehoben. So wird beispielsweise der geglückte Tag als «Tag des Maßes» beschrieben: «nicht richten wird er dich, sondern messen» (VT 86). Zum anderen wird das Misslingen stärker als Bestandteil der glückenden Erfahrung herausgearbeitet: «Denkbar der Tag, an welchem dir zugleich, schmerzhaft bewußt, noch und noch Augenblicke mißraten sind, und da du am Abend gleichwem so lang wie breit von einem *dramatischen Glücken* erzählen wirst» (VT 39). Es geht primär nicht mehr um die Umwertung negativ besetzter Begriffe wie im Fall der Angst in *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* und des Schmerzes in *Die Sinnlosigkeit und das Glück*, sondern um Integration.

Die Basis für die Fokusverschiebung hin zur Integration des Scheiterns in die Glücksidee wird am Ende von *Die Sinnlosigkeit und das Glück* gelegt: Bei dem darin erschriebenen poetischen Entgegenwirken gegen den Sinnverlust durch die sprachliche Tradierung des Erlebten geht es letztlich gerade nicht um das «glückliche Ende», sondern um eine Ahnung des Wahren, welches eintreten würde, wenn das Kind, «das einen anschaut, // nachdem es ein Glas umgeworfen hat [...] // einen nicht mehr so anschauen müßte»

(AW 118/119). Das Umwerfen des Glases durch das Kind beschreibt ein plötzliches Eintreten einer negativ besetzten Aktion. Es steht in Analogie zu der unvorhersehbar eintretenden Sinnlosigkeit des Erwachsenen und findet sich wieder im *Versuch* als «Danebengreifen» des Erwachsenen («in einem Moment der Achtlosigkeit, „blindlings“, an einem Glas, welches dadurch zersplittert») (VT 37). Der am Ende von *Die Sinnlosigkeit und das Glück* erwähnte Blick des Kindes ist deutbar als Kennzeichen von Scham, Schuldgefühlen und Ängsten. Gingen diese Gefühle nicht mehr mit dem Misslingen einher, wäre das existentielle Ausgeliefertsein gegenüber der Zufälligkeit weniger umfassend. Im *Versuch* ist dann von der «gewisse[n] Nachsicht mit mir selber» die Rede (40), mit der dem Misslingen begegnet werden könnte. Das in *Die Sinnlosigkeit und das Glück* angedeutete Wahre läge demnach, wie im *Versuch* expliziert, in einer gelassenen Haltung gegenüber den unvermeidbar auftretenden Missgeschicken des Lebens, welche dennoch nicht in Gleichgültigkeit umschlagen darf. Das auf diese Weise anvisierte Maß wird in *Die Sinnlosigkeit und das Glück* durch den Versuch einer genauen Bestimmung des Übergangs zwischen Sinnlosigkeit und Erleben erstrebt, welche auf eine Zunahme von vernünftigem Glück zielt. Im *Versuch* hingegen steht die Ausdehnung des Übergangsbereichs im Zentrum der Betrachtung. Das Glück als Glücken ist nun nicht mehr akzidentuell, sondern prozessual zu verstehen und gibt durch den damit einher gehenden Schaffensprozess dem Schaffenden seine Identität als Handelnder zurück. Er ist dem sinnvollen oder sinnlosen Zufall nicht mehr gänzlich ausgeliefert, sondern weist selbst im Schaffensprozess Sinn zu, so dass aus der Passivität in der Produktion Aktivität, aus der Sinnentleertheit im Kunstwerk Sinndichte wird. Daher ist es das Ziel der Beschreibung der Idee vom geglückten Tag, eine Nachhaltigkeit herzustellen (VT 22), auf die bereits das summarische Erleben von *Die Sinnlosigkeit und das Glück* ausgerichtet war, nun jedoch nicht nur retrospektiv das Unbeschreibliche produktiv werden lässt, sondern *ad hoc* die Momente des Scheiterns durch eine maßvolle Haltung harmonisch zu integrieren sucht.

Trotz unterschiedlicher Fokussierung steht in beiden Texten das Glücken im Zentrum. Durch die bereits in der ersten Zeile von *Die Sinnlosigkeit und das Glück* erwähnte Unbeschreiblichkeit werden die folgenden Schilderungen unmittelbar auf den ästhetisch-literarischen Bereich des Schaffensprozesses bezogen, wobei die Fokussierung auf die Beschaffenheit des Übergangs in dem frühen Text zweierlei zum Ziel hat: einerseits das Glücken einer Folge von Momenten, andererseits das Glücken des «zwei-einige[n] poetische[n] Weltgefühl[s]» (AW 103). Diese Mischung aus existentiell und künstlerischem Glücken erfährt eine thematische Wiederaufnahme im

Versuch über den geglückten Tag: Durch die wiederkehrende Bezugnahme auf Hogarths «Line of Beauty and Grace» wird darin die Thematik des Glücks in eine direkte Verbindung zur Schönheit und Anmut gestellt und so umgehend in eine Ästhetik überführt. Die Linie entspricht dem «Schwung», der die Idee des geglückten Tags begleitet (VT 8). Glücken bedeutet daher ästhetisch werden und steht zugleich über der momentbezogenen, partiell geglückten künstlerischen Produktion, wenn es als mehr als ein «nach lebenslangem Warten in einer einzigen Stunde geglückte[s] Gedicht?» beschrieben wird (VT 11). Der Tag weist somit über das geglückte Kunstwerk hinaus, da in ihm zahlreiche Handlungen inbegriffen sind, die nicht mit Kunst, sondern mit Existenz in Beziehung stehen.

Die Beschreibungen im *Versuch* beziehen sich häufig auf alltägliche Beobachtungen, die durch ihre schriftliche Tradierung in den ästhetischen Bereich wechseln. Die Verwandlung der Idee vom geglückten Tag «von einer Lebens- in eine Schreibidee» (VT 63) ist somit eine logische Folge. Durch diese Verwandlung tritt jedoch, analog zu *Die Sinnlosigkeit und das Glück*, erneut das Problem der Beschreiblichkeit auf, so dass das Gegenteil des geglückten Tags in dessen in Frage stehender Tradierbarkeit liegt (VT 32; 71). Anders als in *Die Sinnlosigkeit und das Glück*, worin über weite Strecken jeglicher Weltbezug fehlt, ist es im *Versuch* nicht das Kennzeichen der Welt sondern der Idee, «unvergleichlich» zu sein (VT 11). Hierin liegt der Grund für die zentrale Frage des *Versuchs*: «Aber eine Idee – wie ist sie erzählbar?». Die Idee «sträubt sich gegen meine Sehnsucht des Erzählens» (VT 23). Die vorgestellte Lösung dieser Problematik schließt wiederum an *Die Sinnlosigkeit und das Glück* an. Dort setzte zuletzt das Träumen ein. Im *Versuch* wird kein Träumen initiiert, jedoch erfolgt eine Transformation der Zuschreibung: Die Idee vom geglückten Tag wird als ein Traum erkannt und dadurch in die Erzählbarkeit überführt (VT 90f.).

Mit der vorliegenden vergleichenden Analyse konnte gezeigt werden, auf welche Weisen sich die Beschäftigung mit der Glücksthematik bei Handke verfeinert und weiterentwickelt. Von Anfang an findet eine Ausrichtung auf ein sozialfähiges Glück statt, das anachron zur damals vorherrschenden Privatisierung des Glücks steht. Eine detaillierte Erörterung der Frage nach der ethischen Beschaffenheit des sich sukzessive transformierenden Glücksverständnisses bei Handke steht jedoch noch aus.

Zu einer Ethik des Glückens

Die Erörterung der Frage nach einer Ethik des Glücks bei Peter Handke ließe sich durch die zeitgleich mit dem Erscheinen der behandelten Texte verlaufende Debatte um den sogenannten Narzissmus-Vorwurf unmittel-

bar abweisen. Ende der 1970er Jahre kam dieser im Zusammenhang mit dem Vorwurf der reinen Innerlichkeit verstärkt auf, der nicht nur gegenüber Peter Handkes Schriften, sondern auch gegenüber vieler Werke seiner Schriftstellerkollegen erhoben wurde⁴³. Im Fall der Werke Handkes schlug sich dies in Form einer «Anklage auf Hypertrophie des Privaten, auf Egozentrismus oder gar Egomanie»⁴⁴ und eines «angeblichen Rückzug[s] in die Privatsphäre»⁴⁵ nieder.

Statt dass der Vorwurf jedoch, wie bei anderen Schriftstellern der Zeit, zunehmend abflacht, hält er sich in Bezug auf die Werke von Peter Handke hartnäckig bis weit in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts: Jochen Hörisch sieht in Handke beispielsweise einen «radikalen Autobiographen»⁴⁶. Malte

⁴³ U.a. hat Fritz J. Raddatz auf diese Entwicklung hin zur vollkommenen Ich-Bezogenheit in der Literatur der 1970er Jahre hingewiesen (Die Nachgeborenen. Lesererfahrungen mit zeitgenössischer Literatur. Frankfurt/M.: S. Fischer 1983, S. 293ff.; S. 315). So wird z.B. bei Nikolas Born (ebd., S. 310) und Peter Schneider (ebd., S. 314) Sexualität nicht mehr als Akt der Vereinigung dargestellt, sondern als Moment maximaler Egozentrizität, aber auch größtmöglicher Entfremdung. Der Narzissmus wird als Schwäche, im Sinne eines Mangels an Ich, gelesen (ebd., S. 315). Dies weitet sich aus zu der Darstellung eines «autistischen Hypochonders», als «Narziß, der aber weiß, daß er einer ist» bei Ingomar von Kieseritzky (ebd., S. 322). Raddatz hebt des Weiteren die «*monologische Struktur*» der Sprache in dieser Zeit hervor, die «kaum partnerorientiert» ist (ebd., S. 309). Analog urteilt sich die Kritik dieser Jahre. Ein Aufsatz der *Frankfurter Rundschau* titelt z.B.: *Narziß, Gott der siebziger Jahre* (zitiert ebd., S. 314). In den 1980er Jahren tritt der Vorwurf eines «erhobenen vornehmen Ton[s]» (Jörg Drews: Über einen neuerdings in der deutschen Literatur erhobenen vornehmen Ton. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 38 (1984), S. 949) als «Kulturkonservatismus, Einfaltsromantik und Intellektualromantik» besonders im Hinblick auf Botho Strauß und Peter Handke hinzu (ebd., S. 954). Nach Drews produzierten beide Schriftsteller «seriöse[n] Schund», der «scheinbar kritisch», in Wirklichkeit jedoch «nur voll leerer und durchaus marktgängiger Präntention» sei. Stattdessen plädiert Drews für «eine Wahrhaft zeitgenössische und kompromisslose Ästhetik einer Literatur, die viel bescheidener, glanzloser, hässlicher, kleiner sein muß als die Literatur Handkes und Strauß» (ebd., S. 954).

⁴⁴ Peter Pütz: Peter Handke. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S. 7.

⁴⁵ Ebd. (1987), S. 8; Uwe Schultz macht beispielsweise «als formales Prinzip des Autors Peter Handke, das bis in die private Gefühlsbasis seiner Person wirksam ist, ein[en] geradezu narzißhafte[n] Widerwille[n] gegen jede begriffliche Handfestigkeit» stark (Eine Entdeckung: Das Glück als soziales Gefühl. Die literarische und persönliche Entwicklung des Autors Peter Handke von 1972-1974. In: Raimund Fellingner (Hg.): Peter Handke, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 183). Schultz spricht weiter von Handkes «Manie sich als Individualität zu behaupten, den Anspruch auf stets begrifflich unfassbare Einzigkeit einzufordern» (ebd., S. 184).

⁴⁶ Jochen Hörisch: Die Poesie des Abendmahls. Bd. 692. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 278.

Fues findet in Handkes Werk «nichts weiter als die Heilsgeschichte eines Narzißmus» repräsentiert⁴⁷. Der Vorwurf ist somit noch aktuell, nachdem der *Versuch über den geglückten Tag* erschienen war. Eine chronologische Analyse der Ichfunktion in den vorliegend behandelten Texten kann im Folgenden weiteren Aufschluss über die Relevanz des Vorwurfs geben.

Das vernünftige Glück, wie es in *Eine Zwischenbemerkung über die Angst* vorgestellt wird, bietet auf den ersten Blick Anschluss an die abendländische, philosophische Tradition, in der es, wie eingangs gezeigt, um einen vernunftgesteuerten Umgang mit dem eigenen Leben, bzw. dem darin ersehnten Glück geht. Doch die klassische Zwecksetzung beinhaltet nicht nur das «Formulieren von Imperativen», sondern auch «de[n] Blick in die Zukunft, die Erinnerung an Vergangenes, die Feststellung der Verwirklichung von Lebenszielen, welche des Vergleichs von Erstrebtem und Gegebenem bedarf, u.a.m.». D.h. es handelt sich dabei um ein weitgespanntes Konzept, dem ein umfassender «Strebens, Sinn- und Zweckzusammenhang» zugrunde liegt⁴⁸. Handkes vernünftiges Glück hingegen nimmt zunächst, ganz im Sinne moderner sensualistisch-hedonistischer Ausrichtungen, einzig Bezug auf eine Momenthaftigkeit des Glücks und die Überlegungen dazu bleiben fast vollständig ichzentriert. Der Sprecher befindet sich in einem reflektierenden Austausch mit sich selbst: Die Frage des Kindes zur Angst des Erwachsenen, welche die Reflektion initiiert, muss erst erinnert werden. Darüber hinaus ist das vernünftige Glück in Handke Text nur als eine noch weitestgehend unerreichte Aufgabe vorhanden. Der Sprecher kommt ihm im Nachklang der Angst höchstens nahe (AW 102). Die Öffnung gegenüber dem Anderen wird noch nicht, oder zumindest nur selten erreicht. Der Sehnsucht nach einem als nützlich befundenen Zustand, die eine vorhergehende Analyse und Erkenntnis voraussetzt, steht folglich die noch nicht erfolgte Einübung in entsprechende Haltungen gegenüber.

In *Die Sinnlosigkeit und das Glück* geht darüber hinaus der Ich- und Weltbezug verloren. In der Rekapitulation der Ausdruckslosigkeit kreist der Sprecher einzig um das ichgefährdende Erlebnis und auch der Rückgewinn zentriert sich um das Ich, das zuallererst Anschluss an alltägliche Dinge erhält. Das darauf folgende Erkennen anderer Menschen zentriert sich ebenfalls um den Zweck der Wiedergewinnung des Ichs. Doch der Dialog und die Du-Ansprache unterbricht die Ichzentrierung (AW 116f.) und öffnet

⁴⁷ Wolfram Malte Fues: Text als Intertext. Zur Moderne in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1995, S. 487.

⁴⁸ Uhl (2010), S. 104f.

schließlich, als eine produktive Weiterentwicklung von *Eine Zwischenbemerkung über die Angst*, für den Anderen (für das Kind, AW 118f.). Diese emotionale Öffnung im Sinne von Empathiebildung, welche nach Martha C. Nussbaum eine wesentliche Voraussetzung für moralisches Handeln ist⁴⁹, wird von der Ahnung eines möglichen Wahren begleitet, das als gleichzeitiger Erkenntniszugewinn und Mangel uneingelöst bleibt. Es steht folglich anstatt der Erfüllung eine nicht zuletzt auch ethische Öffnung am Gedichtausgang.

Der *Versuch über den geglückten Tag* ist der Gattung des Essays zuzurechnen und diese sieht, Montaigne folgend, einzig die Bearbeitung des Ichs vor⁵⁰. Betrachtet man nun die Fragen, die zur Glücksthematik im *Versuch* gestellt werden, so scheinen diese in der Tat allein auf die Selbstbefragung des Individuums ausgerichtet; z.B.: «Siehst du einen Unterschied zwischen einem glücklichen Tag und einem geglückten?» (VT 9), «Wie stellst du dir einen solchen Tag vor?» (VT 17) oder «derart zum Fall geworden, derart spruchreif, wann war das der Tag, nichts als mein, dein, unser Tag, jemals zuvor?» (VT 29). Und obgleich im *Versuch* die tradierten Formen des Glücksverständnisses durchaus aufgerufen werden, bleibt die Frage nach einer Ethik des Glücks explizit ausgespart. Implizit, so die abschließend zu erörternde These, kann jedoch an der Form des *Versuchs* der grundlegende Bezug auf das Gegenüber und die Gemeinschaft sichtbar gemacht werden.

Im *Versuch über den geglückten Tag* wechseln sich Selbstbefragung, Dialog und Erzählung ab und durchdringen einander. In den Erzählteilen spricht der personale Erzähler in der dritten Person Singular. Dies wirkt generalisierend und entspricht der zu Beginn gesetzten Aufgabe, den geglückten Tag sich lichten zu lassen «zu der Allgemeinheit einer Form» (VT 17). Die Selbstbefragungen des Erzählers sind zum einen personal bezogen, zum anderen fordern sie den Leser dazu auf, individuelle Antworten auf die im Text gestellten Fragen zu suchen. Und obgleich es sowohl das Kennzeichen der Selbstbefragungen als auch der Dialoge ist, dass darin ein *Ich* und ein *Du* kommunizieren, wird der Wechsel von einem inneren Dialog zu einem

⁴⁹ Martha C. Nussbaum: *Poetic Justice. The Literary Imagination an Public life*. Boston: Beacon Press ⁸1999, S. 7; vgl. auch Martha C. Nussbaum: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. In: Holger Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 229ff.

⁵⁰ Vgl. Samuel Moser: *Das Glück des Erzählens ist das Erzählen des Glücks*. Peter Handkes *Versuche*. In: Gerhard Fuchs u. Gerhard Melzer: *Peter Handke. Die Langsamkeit der Welt*. Graz/Wien: Droschl 1993, S. 138f.

äußeren deutlich erkennbar, z.B. indem der Fragensteller unerwartete Antworten auf seine Fragen erhält:

Hast du schon einen geglückten Tag erlebt? [...]

– Noch nie, selbstverständlich.

– Selbstverständlich? [...]

Also ist dein geglückter Tag nicht eine Idee, nur ein Traum?

– Ja. Mit dem Unterschied, dass ich ihn nicht *gehabt* habe, sondern, in diesem Versuch hier, *gemacht*. (VT 90f.)

Es zeigt sich deutlich, dass hier ein interessierter Dialog zwischen zwei Personen geführt wird, so wie bereits zu Beginn des *Versuchs* explizit die Wendung an ein Gegenüber betont wird: «Ich möchte dir eine Idee erzählen» (VT 23). Ein solches Erzählen wirkt gemeinschaftsstiftend und öffnet für den Anderen. In einem Gartenlokal heißt es beispielsweise: «als ich [...] mit deinem Gegenüber unabsichtlich ins Erzählen geriet, und dieses als ein sanftestmögliches Öffnen oder Aufbrechen von dir anderer, mit mir selbst, wirkte» (VT 65). Das durch das Erzählen sich ereignende personale Aufbrechen und Öffnen ermöglicht den Zugang zum Anderen. Glückt daher das Erzählen im existentiellen und ästhetischen Erleben sind auch die Grenzen zum Anderen fließend: «Und immer noch werde im Rauschen, etwa des welken Eichengestrüpps jetzt, ich du. Was wären wir ohne das Rauschen?» (VT 86). Da eine solche Gemeinsamkeit im *Wir* letztlich als das Ziel des *Versuchs* zu betrachten ist, wird auch verständlich, weshalb der Erzähler mit der Unfähigkeit zur Gemeinschaft hadert: «Verdammt, warum sehe ich uns nicht mehr gemeinsam?» (VT 21) Die Gemeinschaftsform wird so zuletzt zum Kennzeichen des geglückten Tags *per se*, denn diese ist ebenso schwer zu bestehen wie jener. Zu Beginn wird so beispielsweise Bezug genommen auf ein Lied von Van Morrison, das einen geglückten Tag beschreibt, der zusammen mit einer Frau «in der Wir-Form» erlebt wird, «in der das Glücken des Tags ein noch größeres Ereignis ist als im Alleinsein» (VT 18).

Diese Ausführungen zeigen, dass der *Versuch* durchaus umfassend angelegt ist und nicht auf der Ebene der Privatheit stehen bleibt. Die Thematik des Glückens wird ausgeweitet auf ein *Du*, ein *Er* und ein *Wir*, so dass alle gemeinschaftlichen Formen eingeschlossen werden. Was zunächst als Rückzug in den privaten Glücksdiskurs anmutet, ist daher ganz im Gegenteil darauf ausgelegt, den ethischen Bezug zum Anderen wie selbstverständlich in die Überlegungen zum geglückten Tag zu integrieren. Und so heißt es gegen Ende des *Versuchs* ausrufartig: «Der geglückte Tag und das Ihn-Teilenwollen» (VT 88). Diese erklärte Absicht, die das Glücken durch die Vervielfältigung der Variablen erneut erschwert, zeugt zugleich von dem

Widerstand, den das vorgestellte Glück gegenüber einem egoistischen Selbstkonzept leistet.

Die Zusammenschau der vorliegend untersuchten Texte Peter Handkes zeigt, dass «Glück» als eine Herausforderung in dem Sinne zu betrachten ist, als im Werk eine unabschließbar bleibende Annäherung an die Thematik stattfindet: Der Erkenntniszugewinn wird zum Mangel, der einzig in und durch Ästhetik kompensierbar ist, sich in jener jedoch nicht abschließend erschöpft; denn es konnte gezeigt werden, dass der geglückte Tag in seinem Bezug auf die Existenz den *Versuch* übersteigt. Nun wurde jedoch in der Forschung meist darauf hingewiesen, dass sich die auf der Textebene wiederholt betonte Unmöglichkeit des geglückten Tags auf der höheren Ebene des abgeschlossenen, ästhetischen Werks in dessen Existenz realisiert findet. Die schriftliche Tradierung des geglückten Tags gilt als Garant für dessen Erfüllung. In diesem Fall hätte sich der *Versuch über den geglückte Tag* zur Utopie hin verdichtet. Eine solche Erfüllung ist jedoch nur scheinbar, da die Approximation ein Versuch bleiben muss, insofern die Komplexität des Glücksverständnisses gerade in der Annäherung an die Ethik stetig zunimmt. Die Ambivalenzen setzten sich im Zusammenspiel mit der Ethik unabschließbar fort, was jedoch nicht zum Scheitern führt, sondern vom Leser nun jenen Integrationsprozess aus Gelingen und Scheitern einfordert, der als Voraussetzung für einen geglückten Tags vorgestellt wurde. Eine Ruhe des Herzens kann es in diesem Wechsel der Ambivalenzen nicht geben, wohl aber eine stete Annäherung daran.