

künstlerischen Betätigung und des Widerstands in den Raum.⁹ Byung-Chul Han stellt dem wiederum seine These der *klassenlosen Vereinzelung* der Individuen entgegen, die ein Handeln als Kollektiv verunmöglicht.¹⁰

Im Folgenden werden einige sozialphilosophische Positionen beleuchtet, die in diesem Zusammenhang für den Themenbereich des Scheiterns von Relevanz sind.

1. Disziplin der Glückseligkeit: Pascal Bruckner, Sara Ahmed

Pascal Bruckner zeichnet in seiner Publikation *Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne* (2001, erstmals erschienen auf Französisch im Jahr 2000) die Entwicklung der heute in der ›westlichen Welt‹ dominierenden Glücksvorstellung von einer *trägerischen Hoffnung*¹¹ im Sinne Sigmund Freuds hin zu einer *pflichtbehafteten Idee* im Laufe des 20. Jahrhunderts nach, die sich auf zwei Sachverhalte gründe: Erstens basiere der Kapitalismus nach seiner vielzitierten Transformation von einem System der Produktion hin zu einem System des Konsums also nicht mehr vorrangig auf Arbeiten und Sparen, sondern auf Ausgeben und Verschwenden;¹² Zweitens habe sich das Individuum in der westlichen Welt von autoritären Repressionen und sonstigen Hindernissen im Leben so weit befreit, dass es im Fall eines Scheiterns ausschließlich selbst verantwortlich gemacht werden kann.¹³

Bruckner, der in dieser Hinsicht durchaus als Kulturpessimist bezeichnet werden kann, verweist wie auch Stefan Zahlmann in diesem Zusammenhang auf das 1776 in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung verbriefte, *unabänderliche* und *gottgegebene* Recht auf das Streben nach Glück: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed, by their Creator, with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness.« Das Recht auf und die Pflicht zum Glück sind nach Bruckner zwei Seiten derselben Medaille, die in der angloamerikanischen Kultur besonders stark in der Verantwortung jedes/r einzelnen liegen.

9 Vgl. Nigro 2017; Hardt und Negri 2003; Siehe auch Penz und Sauer 2016, 67.

10 Vgl. Han 2014, 15.

11 Bruckner 2001, 51.

12 »Eine neue Strategie, die die Lust einbezieht, anstatt sie auszuschließen, die den Antagonismus zwischen der ökonomischen Maschinerie und unseren Trieben aufhebt und letztere zum eigentlichen Motor der Entwicklung macht.« Ebd., 51. Für den Übergang hin zum System der Konsumtion, siehe auch Bell 1991; Junge 2014.

13 Vgl. Bruckner 2001, 51. Bruckner geht noch weiter und definiert den Glücksbegriff der demokratischen Welt als »unbändige Genussucht«, jenen der kommunistischen als »Herrschaft der allgemein dekretierten Glückseligkeit« im Sinne staatlich gelenkter Versuche, die Menschen gegen ihren Willen besser zu machen. Vgl. Bruckner 2001, 51–52.

Dass jene freiheitliche Grundordnung bis heute in der US-amerikanischen Kultur verankert sei, werden auch populärwissenschaftliche Theorien und Ratgeber rund um eine heraufbeschworene *Start-up*-Mentalität nicht müde zu betonen: Es wird transportiert, dass jede*r seines/ihrer eigenen Glückes Schmied, und Scheitern als Teil des Lernprozesses durchaus erwünscht sei. Was in den Vereinigten Staaten gang und gäbe sei, verunmögliche aber allgemein im ›alten‹ Europa, und speziell im deutschsprachigen Raum die dem Kulturraum eigene *German Angst*¹⁴, in diesem Fall die *German Angst of Scheitern*.¹⁵

Abseits der Frage nach der Existenz einer spezifischen *German Angst* lassen sich sehr wohl Differenzen in der Bedeutung und dem Wortgebrauch erkennen: Während das englische *to fail* dem Deutschen *sich irren* oder auch *fehlen* entspricht, kommt dem deutschen *scheitern* eine existenziellere, endgültigere und irreversible Bedeutung zu.¹⁶

Die Geburt des individuellen Versagens in der europäischen Aufklärung

In seiner gegenwärtigen biografischen Bezugnahme ist der Begriff des Scheiterns seit dem 18. Jahrhundert nachgewiesen.¹⁷ Ausgehend von einem ursprünglich mechanistischen und nicht direkt beeinflussbaren Moment, das Stefan Zahlmann aus dem Terminus des *Zerscheiterns* – im Sinne eines Verlusts der Funktionsfähigkeit – herleitet, brachte der Geist der Aufklärung eine Bedeutungsverschiebung mit sich.¹⁸ Nicht mehr eine höhere Macht, sondern der Mensch selbst verantwortete von der Aufklärung an sein eigenes Glück. Und aus der Verantwortung für das eigene Glück folgt jene für das eigene Scheitern.

Eine ebenso starke Wirkung entfaltete jedoch andererseits das ältere und bis heute nachwirkende Konzept der Sünde. Im Judentum wurde es als Erzählung eingesetzt, innerhalb derer Ereignisse wie Schicksalsschläge und Unglücksfälle als von

14 Der Begriff *Angst* aus dem deutschen und niederländischen Sprachgebrauch wurde 1844 von Søren Kierkegaard in die Philosophie eingeführt und später unter anderem von Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Karl Jaspers übernommen. *German Angst* beschreibt eine Reihe von für den deutschen Kulturraum charakteristisch empfundene Verhaltensweisen wie Zögerlichkeit, Mutlosigkeit und Sicherheitsbedürfnis, ist aber höchst umstritten.

15 Siehe etwa Schimroszik 2017, bes. 45-49.

16 Außerdem beschreibt im Englischen das geflügelte Wort *fail forward*, in etwa gleichbedeutend mit *aus seinen Fehlern lernen*, eine positive Umkehrung des Begriffs. Dass diese sprachlichen Differenzen auf Unterschiede des angelsächsischen und des europäischen Kulturraums weisen, schreibt Wolfram Backert in seiner soziologischen Abhandlung über verschiedene Kulturen des Scheiterns in den USA, Deutschland und Japan: Siehe Backert 2004; Siehe dazu auch das Kapitel *Etymologie* dieser Publikation.

17 Vgl. Zahlmann 2005, 11.

18 Vgl. ebd., 11. Damit zusammen fällt der von Reinhart Koselleck geprägte Begriff der *Sattelzeit*, in der sich mit den gesellschaftlichen Umwälzungen um 1800 für die Moderne wichtige Konzepte (die Familie, das Bürgertum etc.) neu formten oder wandelten.

Jahwe gewollt verstanden wurden. Dieses Konzept wurde von der christlichen Eschatologie übernommen, die gleichzeitig auch zur Entstehung einer linearen Zeitvorstellung beitrug. Als schicksalhaft empfundene Ereignisse bekamen dadurch einen höheren Sinn und bedurften einer Besserung der Sünder*innen. Anders gesagt entwickelte sich mit der Verheißung und der Idee der *endzeitlichen* Erlösung auch der Tatbestand der irdischen Versündigung: Dass der schicksalhafte Tod Jesu am Kreuz vorherbestimmt ist, macht alle gläubigen Christ*innen zu Mitverantwortlichen.¹⁹ Seine Hinrichtung bedeutet die Erlösung von der Erbsünde, mit der sich jeder und jede schon von Geburt an belastet sieht.²⁰ Die daraus abgeleitete individuelle Handlungsfreiheit hat ihre Kehrseite in der drohenden Versündigung: »Mit der Sünde bekommt der Mensch seine Autonomie, Gestaltungsfreiheit und die Möglichkeit der individuellen Verfehlung!«²¹

Gesellschaftspolitisch setzt die Wahrnehmung des Scheiterns in seiner gegenwärtigen Bedeutung ein modernes Weltbild voraus, das die Individuen nach Erfolg streben und an die Geschichte als Motor des Fortschritts glauben lässt. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass das Konzept des individuellen Scheiterns maßgeblich von den gesellschaftlichen Umwälzungen der industriellen Revolution im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert geformt wurde, was uns zur Frage nach der Verflechtung von persönlichem Scheitern und den Logiken kapitalistischer Marktwirtschaft zurückführt. Der Beschäftigung mit dem individuellen Glück, einem möglichen Konterpart des Scheiterns, liegt wiederum die Konzeption eines *moralischen Subjekts*²² zugrunde, die ihren Ausgang in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts fand: In der Antike noch als göttliche Strafe für menschliche Selbstüberschätzung verstanden, wurde das Scheitern mit der europäischen Aufklärung zu einer persönlichen, individuellen Erfahrung.²³ Einhergehend mit einem Gefühl der Selbstbestimmung, später noch potenziert durch die Ideen der Französischen und Amerikanischen Revolution, wurde das Glück also zuerst aus den Sphären des Schicksals bzw. des göttlichen Gutdünkens emanzipiert und schließlich individualisiert. In abendländisch-individualistischen Kulturen ist der Mensch also weitgehend selbst für sein Glück verantwortlich, was Pascal Bruckner überspitzt als *Verpflichtung zum Glück* formuliert:

19 »In jedem Moment, in dem wir vom Apfel der Erkenntnis kosten, wird Jesu gekreuzigt.« Machnik-Kiss 2017, 156f.

20 »Die Zeit ist für uns wirklich, weil sie einen Sinn hat: die Erlösung. Oder auch Genugtuung: Bezahlung für seine Schuld. Versöhnung mit Gott.« Ebd., 196.

21 Ebd., 210.

22 Bähr 2005, 36-37.

23 Vgl. Kix 2017; Vgl. Zahlmann 2005, 11; Tursi 2014, 192. Zur Verlagerung des Glücksbegriffs aus dem religiösen Jenseits ins weltliche Diesseits im 18. Jahrhundert, siehe Bruckner 2001.

Unter Verpflichtung zum Glück verstehe ich also die Ideologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die dazu anhält, alles unter dem Aspekt entweder des Vergnügens oder der Unannehmlichkeit zu sehen, verstehe ich die Tatsache, dass eine allgemeine Euphorie dekretiert wird und diejenigen, die das Glück nicht abonniert haben, in die Scham und ins Unglück verstoßen werden.²⁴

Dieses behauptete Primat des Glücks in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann zumindest als grob verallgemeinernd bezeichnet werden, wenn man sich etwa die Philosophie des Existenzialismus vergegenwärtigt, die in der Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts keine unbedeutende Rolle spielt. Albert Camus beschreibt in *Der Mythos von Sisyphos* die Absurdität (von lat. *absurdus* für »missstönend«) als Grundkondition menschlichen Daseins. Der Mensch kann demnach keinen Sinn erkennen in der Welt, die ihm fremd bleiben muss. Die Absurdität tritt dem Menschen unter anderem in Form des Schicksals entgegen. Das Schicksal wiederum kennt keinen Unterschied zwischen Gut und Böse: Weder das Scheitern noch der Erfolg sind wirklich vom Subjekt steuerbar. Der *persönliche Verdienst am Glück* ist deshalb aus einer existenzialistischen Perspektive heraus kritisch zu bewerten, da sowohl das Glück als auch dessen Ausbleiben unvermeidlich seien. Der moderne Mensch empfinde aber nur das Scheitern als unausweichlich, was Camus entschieden kritisiert:

Das menschliche Herz hat die fatale Neigung, nur etwas Erdrückendes Schicksals zu nennen. Aber auch das Glück ist, da es unvermeidlich ist, auf seine Weise unvernünftig. Trotzdem rechnet der moderne Mensch es sich als Verdienst an, wenn er es überhaupt erkennt.²⁵

Dass sich Menschen nur ihre positiven Erfahrungen selbst anrechnen, während die negativen als unausweichliche Schicksalsschläge gelten, ist laut Camus falsch, weil sowohl das Glück als auch sein Ausbleiben unausweichlich sind. Camus würde in dem Sinne mit Bruckner darin übereinstimmen, dass es keine *Verpflichtung zum Glück* geben sollte, wenn auch aus einem anderen Grund, nämlich aufgrund seiner Unausweichlichkeit, die jede Willensbekundung obsolet macht.

Bruckner sieht jedenfalls eine Wurzel dieser von ihm benannten Verpflichtung in der Französischen Revolution. Der französische Schriftsteller und Revolutionär Louis Antoine Léon de Saint-Just konstatierte nämlich 1794 vor dem französischen Nationalkonvent: »Le bonheur est une idée neuve en Europe.« Dem hält Pascal Bruckner entgegen, das Streben nach Glück sei schon vom Christentum, in der Tradition der griechischen Philosophie, ausdrücklich anerkannt, jedoch in den

24 Bruckner 2001, 13.

25 Camus 1997, 169.

Bereich des Unerreichbaren verschoben worden: »Das Glück [wurde] außer Reichweite des Menschen gestellt, ins Paradies oder in den Himmel verlegt.«²⁶ Erst das 18. Jahrhundert holte das Glück ins Diesseits zurück;²⁷ Aufklärung und Französische Revolution brachten dann ein »Glücksversprechen an die gesamte Menschheit.«²⁸ Bruckner zitiert in diesem Zusammenhang Voltaire, der in seinem Gedicht *Le Mondain* (1736) schrieb: »Das Paradies auf Erden ist da, wo ich bin.«²⁹ Der moderne, säkulare Glücksbegriff wird so mit der menschlichen Biografie verbunden und individualisiert: »Scheitern wird zum individuellen Konflikt.«³⁰

Im Vergleich zu seiner ursprünglichen Verwendung hat der Begriff seit der Aufklärung allein schon aufgrund der veränderten Lebensumstände inzwischen eine semantische Erweiterung erfahren.³¹ Da das Subjekt der Gegenwart an anderen Lebensrealitäten scheitert, hat sich das Signifikat verschoben. In bestimmten Kontexten ist das Scheitern inzwischen positiv konnotiert, weil es über den ihm zugesprochenen Lerneffekt eine ständige Verbesserung des/der Betroffenen ermögliche. Das scheiternde Individuum, so Nora Weinelt, »fügt sich [...] nahtlos in eine Leistungsgesellschaft ein, die Selbstoptimierung als ihr Credo begreift.«³² Der Begriff *Scheitern* wird gegenwärtig inflationär verwendet; Der Diskurs darüber ist diffus und der Begriff selbst semantisch instabil. Was Nora Weinelt für den Heldenbegriff beschreibt, gilt auch für das Scheitern: Beide sind den veränderten Herausforderungen der Moderne ausgesetzt, und beide Begriffe sind, als Projektionsfläche angelegt, sehr dehnbar.³³

Konzepte biografischer Normalität

Im Zuge von Urbanisierung und Industrialisierung im 19. Jahrhundert entstanden neue sozial vorgegebene, normative Lebenslaufmuster. Die Erfahrung der Arbeit in Handwerks- und Industriebetrieben hat das Leben der Arbeiter*innen in die Phasen der Ausbildung, des Erwerbslebens und des Ruhestandes vorgeformt.

26 Bruckner 2001, 17.

27 Vgl. ebd., 17. Siehe auch den Verweis auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 im Kapitel *Glück als Pflichtübung*.

28 Ebd., 37.

29 Voltaire, zit.n. ebd., 37.

30 Zahlmann 2005, 11.

31 Es sei hier angemerkt, dass sich damalige Ideen von Freiheit und Selbstbestimmung schon allein aufgrund veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen bis ins 21. Jahrhundert hinein maßgeblich verändert haben; Nicht zu sprechen von den veränderten Lebensrealitäten: So sind etwa heute in stark individualisierten Gesellschaften die Lebensläufe viel weniger stark vorgegeben also noch vor 50 Jahren, was im Allgemeinen mehr Möglichkeiten zur Selbstbestimmung bietet.

32 Weinelt 2015, 18.

33 Vgl. ebd., 18.

Die damit verbundene Entstehung neuer Geschlechterrollen, neuer Formen der Freizeitgestaltung und des Konsums sowie neuer Wertvorstellungen des Bürger- und Kleinbürgertums haben wiederum die Selbstwahrnehmung der Mitglieder anderer sozialer Gruppen geprägt.³⁴ Es bildeten sich so Konzepte *biografischer Normalität*, die das Leben als »Abfolge alters- und geschlechtsspezifischer Abschnitte«³⁵ definieren.

Konzepte biografischer Normalität und ihre Anforderungen an das Individuum wiederum spielten eine wesentliche Rolle in Sigmund Freuds Erforschung der (heute nicht mehr als Krankheit klassifizierten) *Hysterie*. Jener erklärte in seinem 1930 veröffentlichten Werk *Das Unbehagen in der Kultur* das individuelle Glück für prinzipiell unvereinbar mit den Anforderungen des sozialen Zusammenlebens, dessen Grundlage immer der Triebverzicht sei.³⁶ Freuds mechanistisches Glücksverständnis setzt also den Verzicht des Auslebens nicht gesellschaftsfähiger Triebe voraus. Ist es doch nach ihm gerade der Teil der eigenen, vorwiegend triebgesteuerten Wünsche, die das Individuum unterdrücken muss, um in der Gesellschaft leben zu können.³⁷ Das Lustprinzip dränge auf die »Abwesenheit von Schmerz und Unlust«: »Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich.«³⁸ Diese Definition zeugt von Freuds Glücksverständnis auf einer affektiven, kurzfristigen Ebene, im Gegensatz zu einem langfristigen Streben nach einem glückerfüllten Leben. Wie für viele andere Autor*innen auch, ist für Freud das Glück nur vor einer Kontrastfläche des Unglücks erfahrbar.

Sara Ahmed weist darauf hin, dass Emotionen und Gefühle nicht nur gesellschaftlich kodiert und hervorgebracht, sondern auch vergeschlechtlicht sind. Sie hat 2010 mit *The Promise of Happiness* (auf Deutsch erschienen 2018 als *Das Glück versprechen. Eine feministische Kulturkritik*) eine Kulturkritik des Imperativs zum Lebensglück veröffentlicht, die queer-feministische Perspektiven miteinschließt.

34 Vgl. Zahlmann 2005; Siehe auch Althaus 2001a. Zur Bedeutung der Kultur der Bürgertums im 19. Jahrhundert, vgl. Campbell 2005, bes. 31–35.

35 Zahlmann 2005, 11.

36 Herbert Marcuse entwickelte in den 1950er-Jahren aus dem *Realitätsprinzip* Freuds sein *Leistungsprinzip*, nach dem der Mensch in der kapitalistischen Industriegesellschaft zu Triebverzicht, Lustaufschub und Arbeit gezwungen werden, deren Ausmaß über die Notwendigkeit des reinen Überlebens hinausgeht. Siehe Marcuse 1995.

37 Freud 2000b, 42f.; Zit. nach Bruckner 2001, 51.

38 Freud 2000b, 208; Siehe auch Bruckner 2001, 50–51. Die Triebunterdrückung zur Erhaltung der Gesellschaftsfähigkeit hallt später wider in Sennetts Ausführungen, wonach sich Individuen für zivilisierte Beziehungen untereinander nur bis zu einem bestimmten Grad öffnen können. Vgl. Sennett 2013, 24.

Darin zeichnet sie anhand der Begriffsgeschichte von *Happiness* eine Bedeutungsverschiebung des Glücks von einem ursprünglich schicksalhaften Ereignis hin zu einem eigenverantwortlichen Zustand nach: Dass das mittelenglische *Hap* (auf Deutsch »Zufall, Möglichkeit, Glück, Aussicht«) auf eine Potenzialität des Glücks weise,³⁹ mute heute archaisch an, so Ahmed, da nun das Glück als direkte Auswirkung des eigenen Handelns – des Einschlagens eines bestimmten Weges – wahrgenommen wird.

Nach dieser Vorstellung wohnt gewissen Gegenständen das Glück oder eine Verheißung davon inne, während man sich mit der Annäherung an andere vom Glück entferne. Bestimmte Dinge gelten uns also als direkt glücksverheißend, auch wenn sie selbst noch nicht erfahren worden sind, was Ahmed *antizipatorische Kausalität* nennt.⁴⁰ Innerhalb einer Familie etwa wird Zuneigung und Liebe definiert über das Schätzen derselben Dinge im Leben, über ähnliche Erwartungshaltungen an ein *gutes Leben*. Klaffen nun die (kollektiven) Erwartungen an einen Zustand und die tatsächliche Erfahrung damit auseinander, kann diese Diskrepanz zu Unbehagen, Ärger oder Selbstzweifeln führen. Ahmed nennt die betroffenen Individuen *Affect Aliens*, da sie sich mit ihren Gefühlen außerhalb der affektiven Gemeinschaft wiederfinden.⁴¹

Normative Glücksvorstellungen verbinden es eng mit dem moralisch Guten, und in heteronormativen Gesellschaften gehört dazu ein geregelter Lebenslauf, die Hochzeit mit einem andersgeschlechtlichen Partner und die Gründung einer eigenen Familie. Nach Ahmed führen Abweichungen davon aber nicht deshalb zu Unglück, weil die queeren Individuen abseits dieser vorgeschriebenen Wege kein Glück finden könnten; Vielmehr ist das queere Leben schon von vornherein als unglückliches Leben kodiert,⁴² und Ahmed begründet dies mit den Vorstellungen der Eltern, nach denen die Kinder leben sollten, um glücklich zu werden.⁴³

39 »Happiness is what happens, where the what is something good.« Ahmed 2009, 2.

40 Vgl. ebd., 2f.

41 »We become alienated—out of line with an affective community—when we are not happy in proximity to objects that are attributed as being good.« Ebd., 4.

42 »The parent makes an act of identification with an imagined future of necessary and inevitable unhappiness. Such identification through grief about what the child will lose, reminds us that the queer life is already constructed as an unhappy life, as a life without the »things« that make you happy: a husband and children.« Ebd., 8.

43 »The father is unhappy as he thinks the daughter will be unhappy if she is queer. The daughter is unhappy as the father is unhappy with her being queer. The father witnesses the daughter's unhappiness as a sign of the truth of his position: she will be unhappy because she is queer. [...] The unhappy queer is unhappy with the world that reads queers an unhappy.« Ebd., 8f.

Wenn soziale Bindung darauf beruht, dass dieselben Lebensumstände glücklich machen, kann auch das Glück selbst zur gemeinsamen Sache werden.⁴⁴ Hat die Zufriedenheit einer Person Priorität, wird *deren Glück* zur gemeinsamen Sache. Für queere Personen hänge die prekäre Anerkennung anderer daher davon ab, wie gut sie sich an deren normative Glücksvorstellungen anpassen können.⁴⁵ Das wiederum verlangt die (teilweise) Aufgabe der eigenen queeren Identität. So oder so machen normative Glücksvorstellungen unglücklich, wenn die eigenen Wünsche davon abweichen: »Happiness scripts are powerful even if we fail to refuse or follow them, when our desires deviate from their straight lines. [...] Deviation can involve unhappiness.«^{46/47}

Insofern scheitert die queere Identität nicht am Lebensglück selbst, sondern an den Erwartungen anderer an die eigenen Glücksvorstellungen, und im Falle von queeren Personen bedeute eine Annahme der straighten Glücksvorstellungen zum Teil auch die Aufgabe der eigenen Identität. Ahmed plädiert daher für das Recht auf Unglücklichsein und die Entkoppelung der Glücksvorstellung von normativen Lebensentwürfen.

Im Zusammenhang mit dieser Publikation sind Sara Ahmeds Ausführungen vor allem aufgrund ihrer interpersonellen Perspektive von großer Relevanz. Während sich Bruckner auf einer Makroebene eher der Erwartungshaltung der Gesellschaft als Ganzes annimmt, untersucht Ahmed auf der Mikroebene den Einfluß von Familie und *Affective Communities* auf die Identitätsfindung. Neben der Diskrepanz zwischen Erwartungen und Empfindungen, dem Druck normativer Glücksvorstellungen und der Schlussfolgerung, dass Glück nicht unabhängig vom Glück anderer existieren kann, geht sie besonders auch auf die queere und feministische Perspektive ein, die Bruckner unbeachtet lässt.

Wenn Ahmed nicht nur an das Recht, sondern an die Pflicht appelliert, den dominanten Erwartungen an ein glückliches Leben nicht zu entsprechen und sich für das queere Unglück zu entscheiden – der »Verkörperung der Freiheit zum Un-

44 Ahmed verweist hier auf Max Schelers Unterscheidung von Gemeinschaften des Gefühls und solchen des Zusammengehörigkeitsgefühls (engl. *Communities of feeling and fellow-feeling*). Vgl. ebd., 6.

45 »[I]n *being* acceptable you must *become* acceptable to a world that has already decided what is acceptable.« Ebd., 10; Hervorheb. im Original.

46 Ebd., 10.

47 Das Adjektiv *queer* kommt aus dem englischen Sprachraum, wo es ursprünglich von der Norm abweichende Dinge, Personen oder Handlungen bezeichnete. In weiterer Folge wurde *to queer* (dt. »stören; in die Quere kommen«) pejorativ für Menschen benutzt, die von heteronormativen Regeln »abweichen«. Erst in den 1980er- und 1990er-Jahren eignete sich die Lesben- und Schwulenbewegung den Begriff an, um ihn für sich positiv umzudeuten.

glück«⁴⁸, kommt darin ihre Befürchtung zum Ausdruck, dass ansonsten das queere Unglück außer Acht gelassen würde. Solange diese Welt die ›falschen‹ Dinge für queere Personen als Glücksbringer propagiert, so Ahmed, muss man unglücklich mit ihr bleiben: »*We must stay unhappy with this world.*«⁴⁹ Denn schon der Druck allein, sich für die Erwartungshaltungen anderer glücklich zu zeigen, kann unglücklich machen.⁵⁰

Ahmeds Ausführungen deuten an, dass im Scheitern an Lebensentwürfen auch Lust und Genugtuung liegen kann, vor allem, wenn es die Erwartungen anderer sind, die es zu erfüllen gilt. Das gewählte Unglück hat ihrer Meinung nach eine politische Dimension: An den Slogan »The personal is political« der feministischen Bewegung erinnernd,⁵¹ ist die bewusste Entscheidung zum Unglück – so Ahmed mit Bezug auf die Figur des *feminist joykill*, der/die auf Missstände aufmerksam macht und damit die restliche Gruppe befremdet, vor allem auch eine politische Entscheidung zur Selbstverwirklichung.

Arbeit am Selbst

Bruckners Ausführungen zur »Gestaltung des Ichs als immerwährender Aufgabe«⁵² spiegeln sich in aktuellen Diskursen der postoperaischen Theorie zur *Arbeit am Selbst*. Diskurse über die Entgrenzung der Arbeit beziehen sich auf die grundlegenden Untersuchungen Hannah Arendts zum Begriff der Arbeitsgesellschaft, der in der deutschsprachigen Soziologie der 1980er-Jahre wieder aufgegriffen wurde.⁵³

Hannah Arendt prägte Mitte des 20. Jahrhunderts den Begriff der Arbeitsgesellschaft für eine moderne Gesellschaft, in der der Arbeitstätigkeit eine Vorherrschaft gegenüber allen anderen menschlichen Tätigkeiten eingeräumt wird.⁵⁴ In ihrem Werk *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (zuerst erschienen 1958 auf Englisch als *The human condition*) unterscheidet sie die drei menschlichen Grundtätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln. Galt die Arbeit beziehungsweise die Arendt'sche

48 »Queer enjoyment can thus be expressed as an embodiment of the freedom to be unhappy.« Ahmed 2009, 15.

49 Ebd., 9; Hervorheb. im Original. »The unhappy queer is unhappy with the world that reads queers as unhappy. The risk of promoting happy queers is that the unhappiness of this world could disappear from view.« Ebd., 9.

50 »[T]he very pressure to be happy in order to show that you are not unhappy can create unhappiness, to be sure.« Ebd., 10.

51 Der Slogan stammt aus der feministischen Bewegung der späten 1960er-Jahre und wurde maßgeblich vom gleichnamigen Essay Carol Hanischs von 1970 geprägt. Er ist aus der Bewegung heraus so zu verstehen, dass der Ursprung vieler persönlicher Erfahrungen (insbesondere von Frauen) in der politischen Situation, den Machtstrukturen und der Geschlechterungleichheit zu finden ist.

52 Bruckner 2001, 52.

53 Siehe etwa Matthes 1983a.

54 Arendt 1981, 116–117. Zum Begriff der *Arbeitsgesellschaft*, siehe Arendt 1981, 11; 115.

Vita activa seit Jahrtausenden als »Zeichen von Unfreiheit, Bürde und Strafe«⁵⁵, habe ihre Erhöhung seit dem 17. Jahrhundert dazu geführt, mit Beginn des 20. Jahrhunderts »die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln«⁵⁶. Durch die Ausweitung der Ökonomie in den öffentlichen Raum trat die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeit immer mehr in den Vordergrund und ist in der modernen Massengesellschaft dominierend geworden. Der Mensch wurde zum *animal laborans*.

Dreißig Jahre nach Arendts Publikation wurde der Begriff der Arbeitsgesellschaft Anfang der 1980er-Jahre in deutschsprachigen soziologischen Debatten wieder aufgegriffen.⁵⁷ Ein gegenwärtiger postoperaischer Diskurs erweitert die Debatte um das *aktive Leben* mit dem Konzept des sogenannten *kognitiven Kapitalismus*, in dem die »ganze Person produktiv« gemacht werden soll, was die Erwerbsarbeit zu einem untrennbaren Teil eines umfassend zu begreifenden »aktiven Lebens« macht.⁵⁸

In den 1980er-Jahren wurde vielfach das Ende der *Arbeitsgesellschaft* konstatiert; Heute wird der Begriff vor allem verwendet, um zu verdeutlichen, dass Arbeitsstrukturen das Individuum bis ins private Leben und die Persönlichkeit hinein beeinflussen und bis zu einem gewissen Grad auch steuern.⁵⁹ Ulrich Bröckling spricht etwa von einem *unternehmerischen Selbst*, das Maurizio Lazzarato mithilfe eines verinnerlichten Befehls beschreibt, »sein eigener Chef zu werden, und d.h. alle Kosten und Risiken, die die Unternehmen und der Staat auf die Gesellschaft abgewälzt haben, auf sich selbst zu nehmen.«⁶⁰ Wenn die Arbeit als Unternehmung, als Projekt verstanden wird, ändert sich auch die Wahrnehmung des Selbst als ausführendes Subjekt. Viktorija Šiaulytė beschreibt aus der Perspektive der Kuratorin, was so auch für andere Tätigkeitsbereiche gilt; Die Arbeit beginnt, das Leben zu durchdringen: »When all work is viewed as entrepreneurship, the new identity of the

55 Sasse 2006, 287; Zum Begriff der *Vita activa*, siehe Arendt 1981, 18-12.

56 Arendt 1981, 11. Andere Autor*innen setzen den Beginn der Arbeitsgesellschaft mit Ende des 18. Jahrhunderts an. Vgl. Heidenreich und Zirra 2013.

57 Vgl. Dahrendorf 1983, 25. Der 21. Deutsche Soziologentag 1982 in Bamberg, deren Begleitpublikation »Krisensymptome in der Struktur und im Verständnis von Arbeit« diagnostizierte (Matthes 1983b, 11), bestimmte die Debatten lange und über die Soziologie hinaus; Die Arbeitsgesellschaft wurde dort von Rudolf Dahrendorf in der Hoffnung auf ihre kollektive Überwindung definiert als »Gesellschaft, die Arbeit in eigene Rollen fasst und diesen Rollen eine prägende Bedeutung im Leben der Menschen wie in den Institutionen der Gesellschaft zumisst.« (Dahrendorf 1983, 32). Weiters spricht Dahrendorf der Erwerbsarbeit insofern eine bestimmende Rolle zu, als dass sich die anderen Lebenssphären jeweils auf die Arbeit beziehen: Die Ausbildung gilt als Sozialisierung für, die Freizeit als Erholung von, und der Ruhezustand als verdienter Lohn für das Arbeitsleben. Vgl. Dahrendorf 1983, 32f.

58 Vgl. Morini 2007, 46; Siehe auch Penz und Sauer 2016, 63.

59 Siehe etwa Sennett 1998; Später Pongratz und Voß 2004; Han 2014; Bröckling 2007.

60 Lazzarato 2012, 87; Siehe auch Penz und Sauer 2016, 153f.

flexible entrepreneur is itself also unfixed: you are an employee, a contractor, and unpaid worker at the same time. Life as a whole becomes an enterprise.«⁶¹

Laut Lazzarato beziehen sich dabei die unternehmerischen Subjektivierungsprozesse gleichermaßen auf die »Arbeit« wie auch auf die »Arbeit am Selbst«. ⁶² Damit beschreiben er und Bröckling eine Tendenz, die gegenwärtig im Kulturbereich, aber auch in anderen dienstleistungsorientierten Tätigkeiten ablesbar ist: Dass realpolitisch mit der zunehmenden Beschäftigung freier Dienstnehmer*innen nicht nur die in fester Beschäftigung von der Arbeitgeber*innenseite bezahlten Sozialleistungen, sondern auch das Risiko von Unterbeschäftigung auf die Arbeitnehmer*innen abgewälzt werden; Das *unternehmerische Selbst* wird angehalten, sich nicht nur im beruflichen Bereich, sondern in allen Lebenslagen kreativ, flexibel, eigenverantwortlich, risikobewusst und kundenorientiert zu verhalten.⁶³

Today, an entrepreneurial subjectivity is becoming the norm in our working, and increasingly, everyday lives. Optimization schemes abound, in the measurement and enhancement of work-efficiency and in relation to our own bodily and cognitive activities (including sleep⁶⁴), often implemented through smart technological means and new spatial regimes.⁶⁵

Es kann indes davon ausgegangen werden, dass diese (an Foucaults Biopolitik anschließenden) Formen der Ausübung von Macht und Kontrolle auch deshalb so nahtlos von den betroffenen Subjekten übernommen und internalisiert werden, weil es sich einfach gut anfühlt, etwas besser, schneller und reibungsloser zu erledigen. Der freie Wettbewerb erhöht in diesem System der projektbasierten Arbeit⁶⁶ zusätzlich den Druck auf die Arbeitnehmer*innen, sich unter der Aussicht auf mögliche Nichtverlängerung der Projekte ständig zu verbessern. Mit anderen Worten drückt sich die dem befristeten Projekt immanente Zukunftsangst in einem ständigen Verbesserungswillen aus: »Der Wettbewerb unterwirft das unternehmerische Selbst dem Diktat fortwährender Selbstoptimierung, aber keine Anstrengung vermag seine Angst vor dem Scheitern zu bannen.«⁶⁷

61 Šiaulytė 2019, unpag.

62 Lazzarato 2012, 87.

63 Vgl. Bröckling 2007, Klappentext.

64 Ein Beispiel: Würde uns jemand sagen, wir müssten nur noch vier Stunden schlafen und könnten untertags trotzdem dieselben Leistungen erbringen, wer würde schon ablehnen? 2010 erschien ein Ratgeber, der mehrere Schlafphasen von insgesamt nur vier Stunden pro Tag propagiert, nach dem Vorbild mehrerer Start-Up-Gründer*innen, die sich dadurch laut eigener Aussage besser ihrem Projekt widmen konnten. Siehe dazu Ferriss 2010.

65 Šiaulytė 2019, unpag.

66 Zur *projektbasierten Polis*, siehe Boltanski und Chiapello 2013.

67 Bröckling 2007, Klappentext.

Die Soziologen G. Günter Voß und Hans J. Pongratz konzipierten 1998 mit dem *Arbeitskraftunternehmer* einen wichtigen Vorläufer für Ulrich Bröcklings *Unternehmerisches Selbst* (2007) und weitere soziologische Subjektivierungstheorien. Der *Arbeitskraftunternehmer* ist ein Idealtypus des/der Arbeitnehmer*in, der in Reaktion auf den tiefgreifenden Strukturwandel der 1980er- und 1990er-Jahre in der Erwerbsarbeit entstand und für deren flexibilisierte Bedingungen kennzeichnend sei.⁶⁸ Der Arbeitskraftunternehmer reagiert auf die zunehmende Durchorganisation von Arbeit und Freizeit mit einer Selbst-Rationalisierung, die sein gesamtes Leben unter eine betriebliche Führung stellt.⁶⁹ Die »neue Qualität des betrieblichen Zugriffs auf die Subjektivität der Arbeitenden«⁷⁰ bedinge Arbeitnehmer*innen, die sich durch Selbst-Kontrolle (die Planung und Überwachung der eigenen Tätigkeit), Selbst-Ökonomisierung (die zielbewusste Vermarktung der eigenen Fähigkeiten inner- und außerhalb des Betriebs) und Selbst-Rationalisierung (Durchorganisation von Arbeit und Freizeit; Führen des gesamten Lebens auf eine betriebliche Art) auszeichnen.⁷¹ Die Entgrenzung der Arbeit, also deren Flexibilisierung in Raum und Zeit, wird als sozialer Prozess zwar von Pongratz und Voß ambivalent beurteilt;⁷² Dennoch werden diese Entwicklungen vorrangig kritisch gesehen, da ihre Auswirkungen so weitreichend sind: Auf die Flexibilisierung von Arbeitsverhältnissen reagiert der *Arbeitskraftunternehmer* mit der Ökonomisierung sowohl seiner Affekte, als auch seiner Freizeit. Während aber das Übergreifen zeitökonomischer Anforderungen auf das Privatleben (etwa in Form von zu leistenden Überstunden) schon vorher bekannt war, sei das Neue und Problematische am *unternehmerischen Geist* der eigenen Arbeitskraft, dass die Subjekte aktiv eine »individuelle Zeitökonomie« entwickeln und praktizieren, was eine »eigenständig gesetzte und kontrollierte umfassende Rationalisierung des gesamten Handelns (und des gesamten Lebensrahmens) auf Basis zeitökonomischer Mechanismen«⁷³ bedeutet. Die gesamte biografische Zeit des Arbeitskraftunternehmers wird unter ökonomischen Gesichtspunkten zur verfügbaren, ökonomisch verwertbaren Zeit.⁷⁴ Umgekehrt werden nicht unmittelbar erwerbs- oder karriererelevante Phasen der Biografie als vergeudet wahrgenommen.⁷⁵

68 Vgl. Voß 1998, 473.

69 Vgl. Pongratz und Voß 2004, 24.

70 Voß 1994, 269.

71 Vgl. Voß 1998, 9-10; 140.

72 Siehe ebd., 473-475.

73 Jurczyk und Voß 2000, 180.

74 Jurczyk und Voß bedienen sich Bourdieus kulturellem Kapital, wenn sie von »zeitlichem« Kapital sprechen. Vgl. ebd., 32, Anm. 20.

75 In der vermeintlichen *Vergeudung* der Lebenszeit klingen die Zeittheorie Georges Batailles und Boris Groys' an, die beide im Rahmen dieser Publikation noch genauer erläutert werden.

In der individuellen Zeitökonomie von Pongratz und Voß, in der sich die Arbeitnehmer*innen angesichts der auf sie abgewälzten unternehmerischen Verantwortungsbereiche selbst managen und ökonomisieren, bleibt keine Zeit für Muße. Die Muße wird allgemein als Zeit abseits jeglicher notwendigen Tätigkeiten, als Zeit abseits der Arbeit definiert. Der Duden versteht die Muße als »freie Zeit und [innere] Ruhe, um etwas zu tun, was den eigenen Interessen entspricht«⁷⁶. Byung-Chul Han geht in seiner Theorie der Zeitökonomie noch bedeutend weiter als G. Günter Voß: Nach Han transformiert nicht nur das Subjekt in einem Akt der Selbst-Rationalisierung Teile seiner Freizeit in Arbeit; Vielmehr transformiert der neoliberale Imperativ der Leistung die *gesamte* Zeit in Arbeitszeit. Auch die Pause wird somit zu einer weiteren Phase der Arbeitszeit, in der man sich von der eigentlichen Arbeit entspannt und für die weitere Arbeit erholt.⁷⁷ Digitale Apparate, so Han, verwandeln aufgrund ihrer Mobilität jeden Ort in einen potenziellen Arbeitsplatz, und jede Zeit zur potenziellen Arbeitszeit. Was ein Arbeiten überall ermöglicht, kann auf der anderen Seite in einen Zwang umschlagen, überall arbeiten zu müssen.⁷⁸

An der »Befreiung zum Projekt«, das neue Freiheiten und Möglichkeiten der Flexibilität verspricht, lässt Byung-Chul Han kein gutes Haar;⁷⁹ Gerade in der Projektarbeit sieht er den Zwang zur Selbstoptimierung am stärksten verwirklicht:

Das Projekt, zu dem sich das Subjekt befreit, erweist sich heute selbst als Zwangsfigur. Es entfaltet Zwänge in Form von Leistung, Selbstoptimierung und Selbstausbeutung. [...] Freiheit ist eigentlich *die* Gegenfigur des Zwangs. Nun erzeugt diese Gegenfigur selbst Zwänge.⁸⁰

Unter den Zwängen wiederum steht der zur Selbstoptimierung laut Han an oberster Stelle, wenn es um Selbstausbeutung geht, die im Vergleich zur früheren Ausbeutung von außen viel effizienter, weil gänzlich verinnerlicht ist: »Das Leistungs-subjekt beutet sich selbst aus, bis es zusammenbricht.«⁸¹

76 Duden Online Wörterbuch, »Muße, die«.

77 Vgl. Han 2013, 48. Auch die diskutierte *Entschleunigung* kann laut Han keine andere Zeit produzieren, denn »sie ist ebenfalls eine Folge, ein Reflex der beschleunigten Arbeitszeit. Sie *verlangsamt* nur die Arbeitszeit, statt diese in eine *andere* Zeit zu verwandeln.« Ebd., 49; Hervorheb. im Original.

78 Ebd., 49.

79 Mit der Kritik am projektbasierten Arbeiten steht Han in der Tradition Richard Sennetts, der in *Der flexible Mensch* nachzeichnete, wie kurzfristige Arbeitsverhältnisse mehr Freiheit versprechen, gleichzeitig aber neue Kontrollmechanismen in Gang setzten. Siehe dazu Sennett 1998, 11.

80 Han 2013, 65; Hervorheb. im Original.

81 Han 2013, 66. Zur Entwicklung von Michel Foucaults System der *Biopolitik* zu jenem der *Psychopolitik*, siehe Han 2014.

Dass sich vor allem die sogenannten kreativen Branchen diesem Modus ausgesetzt sehen, liegt ebenso auf der Hand wie die Tendenz, sich durch die hohe Identifizierung mit der eigenen kreativen Tätigkeit und den Willen zur *Selbstverwirklichung*⁸² selbst auszubeuten. Bröckling geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter und bezeichnet die Kreativität nach der Foucault'schen Subjekttheorie als »gouvernementales Programm, ein[en] Modus der Fremd- und Selbstführung«⁸³. Gleichwohl mag diese Theorie aus der Sicht künstlerisch Tätiger abstrus wirken, und Bröcklings Theorie selbst als übergriffig disqualifiziert werden. Schlüssiger wird sein Konzept, wenn es auf die Arbeitsbedingungen in den sogenannten *Kreativbranchen* angewendet wird, wo Auftragsarbeiten für Industrie- und Medienbetriebe durchgeführt werden. Nichts desto trotz mag die Identifikation mit der eigenen produktiven Tätigkeit, die mit dem Risiko der Selbstaussbeutung korreliert, im künstlerischen Bereich besonders hoch sein; Es darf aber auch nicht unerwähnt bleiben, dass viele Künstler*innen sowohl das Konzept der Selbstaussbeutung an sich als auch die Trennung von Arbeit und Freizeit als eine künstlich hergestellte ablehnen.⁸⁴

2. Der flexible Mensch: Richard Sennett

Mit dem *Flexiblen Menschen* beschrieb der Soziologe Richard Sennett 1998 in *The Corrosion of Character: The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism* (auf Deutsch erschienen als *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*) den Einfluss neuer Arbeitsformen auf die Erfahrungen der eigenen Persönlichkeit und das Zusammenleben mit anderen. Er vertrat darin die These, dass dem *flexiblen Menschen* kurzfristige Arbeitsverhältnisse mehr Freiheit versprechen, während sie eigentlich neue Kontrollmechanismen in Gang setzen.⁸⁵

Sennetts Argumentation folgend, werde ich außerdem mit der Gegenüberstellung von Moderne und Postmoderne ein Konzept darlegen, das in der Wissenschaft umstritten, für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Scheiterns

82 Zum Narrativ der Selbstverwirklichung, siehe Illouz 2015; Siehe auch Han 2013, 65f.

83 Bröckling 2007, 153.

84 Wie das romantisch-individualistische Interesse an der eigenen Einzigartigkeit und der Drang zur Selbstdarstellung einen freizeitlichen Leistungszwang fördern können, beschreibt etwa Undine Eberlein (siehe Eberlein 2000, bes. 300-305). Martin Baethge attestiert Anfang der 1990er-Jahre jüngeren Arbeitnehmer*innen eine starke Hinwendung zur Emotionalität und Persönlichkeitserfahrung, die das Bedürfnis nach Selbstentwicklung auch auf die Sphäre der Arbeit ausweiten. Vgl. Baethge 1991, 262; Siehe auch Eberlein 2000, 300f.

85 Der verwirrendste Aspekt des flexiblen Kapitalismus, so Sennett, sei aber die Erosion langfristiger emotionaler Werte wie Treue und gegenseitige Verpflichtung. Vgl. Sennett 1998, 11.