

Michael Makropoulos

Kontingenz des Lebens

I.

Das Thema meines Beitrags habe ich mir nicht ausgedacht, es wurde mir vielmehr zgedacht und ich gebe zu, daß ich es mit einer gewissen Verlegenheit und etwas *contre cœur* ausfalte, weil die Kontingenz zwar ein ziemlich interessanter Sachverhalt ist, aber das Leben „im Grunde eine ziemlich eintönige Angelegenheit“, wie Valéry einmal bemerkt hat.¹ Außerdem: Was soll das sein, die „Kontingenz des Lebens“? Genauer: Was bedeutet „Kontingenz des Lebens“ mehr, als dessen letztliche Unbestimmtheit und vielleicht sogar dessen prinzipielle Unbestimmbarkeit – jene Unbestimmbarkeit, die unweigerlich zur „Lebensführung“ im aktivistischen, beinahe „normativen“ Sinn des Begriffs nötig? Hans-Peter Müller hat diesen Aspekt der Lebensführung in seinen Arbeiten zu Max Weber wiederholt gegenüber dem bloß deskriptiven Sinn des Begriffs hervorgehoben und mit Nachdruck nicht nur die Gestaltungsbedürftigkeit, sondern auch die Gestaltungsoffenheit jeder Lebensführung betont. Ohne die objektive Möglichkeit, die eigene Lebensführung zu gestalten, gibt es schließlich keine Selbstbestimmung, keine Autonomie und am Ende wahrscheinlich auch keine Individualität, zumindest keine im emphatischen Sinn des Wortes. Allerdings gibt es sie auch nicht ohne die subjektive Fähigkeit, die eigene Lebensführung zu gestalten.² – Ich will dem hier nichts hinzufügen, weil ich diese Deutung des Lebensführungskonzepts teile.³ Ich will vielmehr den Überschuß, den der Begriff der „Kontingenz“ signalisiert, indem er mehr und anderes als bloße „Unbestimmtheit“ oder „Unbestimmbarkeit“ bezeichnet, aus zwei theoretischen Perspektiven erschließen, die jede für sich, zeitlich verschoben und unabhängig voneinander die philosophische und die politische Zentralität des Lebens in der Moderne konstatieren, problematisieren und kritisieren.

¹ Paul Valéry: „Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut“, in: ders., *Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main 1995 (1932), S. 75-104, hier S. 88f.

² Vgl. Hans-Peter Müller: „Der Kapitalismus und seine Lebensführung. Max Weber zum 150. Geburtstag“, in: Patrick Sachweh/Sascha Münnich (Hg.), *Kapitalismus als Lebensform? Deutungsmuster, Legitimation und Kritik in der Marktgeseellschaft*, Wiesbaden 2017, S. 27-45, hier S. 29f.

³ Vgl. Michael Makropoulos: „‘Lebensführung‘, ‚steuerloses Treiben‘ und ‚außengeleitete Lebensweise‘“, in: Anja Röcke/Erika Alleweldt/Maria Keil (Hg.), *Soziale Ungleichheit der Lebensführung*, Weinheim 2019, S. 18-43.

II.

„Jede Zeit“, erklärt Helmuth Plessner 1928 in seiner „Einleitung in die philosophische Anthropologie“, „findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens. Jede Zeit bezeichnet damit etwas Verschiedenes, Vernunft hebt das Zeitlose und Allgemeinverbindliche, Entwicklung das rastlos Werdende und Aufsteigende, Leben das dämonisch Spielende, unbewußt Schöpferische heraus. Und trotzdem wollen die Zeiten alle dasselbe fassen, wird ihnen der eigentliche Bedeutungsgehalt der Worte nur das Mittel, um nicht zu sagen der Vorwand, jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt.

Daß einer Zeit nun gerade dieser und kein anderer Begriff als Symbol oder Vorwand kommt, hat bestimmte Gründe. Erlösend wirkt ein Wort nur, wenn die Zeit sich zugleich in ihm ihre Rechtfertigung und ihr Gericht spricht. Nie war die rationalistische Ideologie enthusiastischer und den Grund der Dinge aufschließender als zu der Zeit, da um Freiheit, Natürlichkeit und Vernünftigkeit noch gekämpft werden mußte, aber die feudale Gewalt mit ihrem Herzen schon für sie gewonnen war. Nie wirkte die evolutionistische Ideologie durchschlagender, Erkenntnis und Tat befruchtender als in der Übergangsperiode des zweiten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts, da die patriarchalische Lebensordnung vor der beginnenden Technisierung, Industrialisierung und Kapitalisierung kapitulierte. Der große Augenblick für die Ideologie des Lebens kam mit dem Rückschlag gegen den Fortschrittsoptimismus, mit der Zivilisationsmüdigkeit, mit der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus. Was bislang als letzte unverrückbare Möglichkeit gegolten hatte: Entwicklung und Fortschritt alles organischen Daseins und menschlichen Tuns in der Welt –, begann eine wesentlich resigniertere Zeit als Ideologie des expansiven Hochkapitalismus zu durchschauen. Mit diesem Erwachen kam aber auch die Sehnsucht nach einem neuen Traum, nach einer neuen Bezauberung.

Nur wovon ließ sich diese mißtrauisch, skeptisch und relativistisch gewordene Zeit noch bezaubern? Für eine Transzendenz großen Stils war man zu aufgeklärt und bewußt, für die Immanenz zu weltoffen, zu abenteuerlustig geworden. Den Menschen sah man in seiner stammesgeschichtlichen und historischen Bedingtheit. Zugleich aber hatten Natur und Geschichte ihre überzeugende Macht über das Gemüt eingebüßt, seitdem man dahinter gekommen zu sein glaubte, daß ihre Gesetze und die großen Linien ihrer Ge-

staltung allein der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes entstammten.

Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben.

In diesem Wort vernimmt die Zeit ihre eigene Kraft, ihren Dynamismus, ihr Spielertum, ihre Freude an der Dämonie der unbekannteren Zukunft – und ihre eigene Schwäche, ihren Mangel an Ursprünglichkeit, Hingabe und Fähigkeit zu leben. Mit dieser neuen Zauberformel, die seit Nietzsche in steigendem Maße ihre Wirkung ausübt, folgt und verfolgt sich die Zeit.“⁴

Soweit Plessner. Man kann diese Passage, die den lebensphilosophischen Erwartungshorizont des frühen 20. Jahrhunderts scheinbar ideologiekritisch sprengt, in mehrfacher Hinsicht deuten. Sie ist zunächst die Kritik eines philosophischen Reduktionismus, der das Leben absolut setzt. Das ist natürlich Ende der 20er Jahre und in Opposition zu den zeitgenössischen Totalitätskonzepten fast trivial. Plessner stand eben am offenen Ende der klassischen Moderne, feindselig gegen alle Gemeinschafts-, Heimat-, Ganzheits- und Welteinheitsemphasen, die das klassisch-moderne Theorieszenario beherrschten und die Tiefenstruktur der zeitkritischen Diskurse unabhängig von den gegensätzlichen politischen Positionierungen der Akteure bestimmten.⁵ Aber die Passage ist auch die Kritik eines philosophischen Reduktionismus, der das „Unbestreitbare“ und daher Letztgültige des Lebens ausgerechnet mit seiner Unbestimmbarkeit begründet – was sonst sollte das „dämonisch Spielende“ und das „unbewußt Schöpferische“ schließlich anderes sein als eine gleichsam strategische Positivierung der Unbestimmbarkeit. Das Leben wurde damit der zeitlosen Allgemeingültigkeit der Vernunft und dem rastlos Fortschreitenden der Entwicklung als „Begriff einer gestaltenden, Natur und Geist umgreifenden, Sein und Bewußtsein schöpferisch durchdringenden Macht“ entgegengesetzt, die ganz und gar unverfügbar war und gerade darin ihren Wert hatte.⁶ Plessner kritisierte mit diesen Formulierungen allerdings nicht so sehr den Vitalismus, der gegen den Rationalismus

⁴ Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gesammelte Schriften, Bd. IV. Frankfurt/Main 1981 (1928), S. 37f.

⁵ Vgl. Michael Makropoulos: „Krise und Kontingenz. Modernität und Modernitätskritik im Intellektuellendiskurs der klassischen Moderne“, in: Moritz Föllmer/Rüdiger Graf (Hg.), *Die „Krise“ der Weimarer Republik, Zur Kritik eines Deutungsmusters*, Frankfurt/New York 2005, S. 45-76, bes. 70ff.

⁶ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 43.

und den Evolutionismus gesetzt wurde, Plessner kritisierte eher die lebensphilosophische Ontologisierung einer ebenso urwüchsigen wie letztlich unbezwingbar fluiden Einheit der Wirklichkeit unterhalb ihrer strukturierten und temporalisierten Ordnungen. Das Uneindeutige, das Unentschiedene, das Fließende, das Veränderliche und das Transitorische war schließlich auch dann, wenn es nicht ins „dämonisch Spielende“ und „unbewußt Schöpferische“ radikalisiert wurde, der kategoriale Kern jeder lebensphilosophischen Wirklichkeitsauffassung.

Trotzdem geht es hier nicht nur um eine Kritik der Lebensphilosophie, die die Vernunft und die Entwicklung mit einem Leben konfrontiert, das zum Inbegriff des Unbestimmbaren und zur Quelle einer spontanen Kreativität wird, die ebenso regulierungs- wie instrumentalisierungswidrig ist. Ebenso wenig geht es allerdings nur um eine weitere Kritik des Rationalismus und des Evolutionismus – auch wenn es sich für Plessner bei allen Signifikaten dieser drei Begriffe, nämlich „Vernunft“, „Entwicklung“ und „Leben“, um „Ideologien“ handelt, sobald sie zu „erlösenden Worten“ und zu kulturellen Leitbegriffen werden. Im Grunde geht es Plessner um etwas Grundsätzlicheres: Wenn Erlösung die Befreiung von allen Heimsuchungen und Leiden, wenn sie vielleicht sogar die Wiederherstellung aller Dinge an ihrem rechten Ort ist, dann geht es hier um eine Kritik der heilsgeschichtlichen Reste in der spezifisch kulturellen Funktion dieser Begriffe, also um eine Kritik der Wünschbarkeit von funktionalen Äquivalenten der Erlösung für die Konstitution von Weltverhältnissen, die vom Menschen eigenständig erschlossen und aktiv gestaltet werden. Wozu, so könnte man fragen, bedarf es unter dieser Voraussetzung überhaupt noch „erlösender Worte“? Gewiß, sie sollen „jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar“ machen, „ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt“. Aber ist nicht ausgerechnet diese Sinnerwartung, so kann man mit Plessner argumentieren, vollkommen überzogen, wenn es um kulturelle und nicht um religiöse Wirklichkeiten geht? Und ist sie nicht der neuralgische Punkt aller Heteronomie? Damit aber geht es am Ende nicht nur um eine Kritik dieser spezifischen Hintergrunds-, sondern auch um eine Kritik der immanenten Abschlußmetaphysiken – zu denen in dieser Perspektive eben auch die lebensphilosophische Ontologisierung der Unbestimmbarkeit gehört.

Man kann diese Passage deshalb als Manifest einer Delegitimierung jeweils geltender Wahrheiten in mehrfacher analytischer Absicht deuten. In diesem Manifest wird zwar nicht die Erlösung als solche in Frage gestellt, aber sie wird entschieden in den Bereich der Religion verwiesen und nicht in den Bereich der Kultur integriert. Deren Differenz war für Plessner schließlich eine absolute, nämlich eine exklusiv realitätskonstituierende Differenz. Und das Verhältnis von Religion und Kultur war für ihn aus diesem Grund „trotz

aller geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen, wie sie z.B. heute so beliebt sind, absolute Feindschaft“, wie er kategorisch erklärt und mit einem bewußt gesetzten Pleonasmus bekräftigt hat.⁷ Man kann diese Passage aber auch diesseits dieser Unterscheidung von Kultur und Religion als Manifest einer zutiefst kritischen Haltung verstehen, die die säkularen „Träume“, „Zauberformeln“ und „Bezauberungen“, die einer kulturellen Formation angehören, entmythisieren will, indem es ihre charakteristischen „Symbole“, ihre dominierenden „Ideologien“ und nicht zuletzt deren positive Erwartungskoeffizienten historisiert. Kurz: Es geht Plessner hier um die Historisierung der „Vernunft“, der „Entwicklung“ und des „Lebens“ als wahrheitsbestimmenden Zentralbegriffen einer Epoche. Und die steht im weiteren Kontext des Versuchs „einer Befreiung von der Herrschaft der seit der griechischen Antike die Interpretation unseres Denkens, Handelns und Hoffens beherrschenden Kategorien“.⁸

Das Leben, so könnte man diese Deutung mit der Paraphrase einer berüchtigten Passage von Michel Foucault zuspitzen, ist eben tatsächlich „nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat“. Nicht um das Leben „und um seine Geheimnisse herum hat das Wissen lange Zeit im Dunkeln getappt“. Das Leben als zentraler Bezugspunkt des Weltverhältnisses, so könnte man diese Paraphrase weiterführen, ist für Plessner deshalb genauso eine „Erfindung“, wie der Mensch der Humanwissenschaften für Foucault, der dessen Entstehung nachgezeichnet und dessen mögliches Verschwinden nicht ausgeschlossen hat – wobei es wohl gemerkt um das epistemologische, um das diskursive und vor allem um das wahrheitspolitische Verschwinden des Menschen ging und nicht um das biologische.⁹ Ebenso verhält es sich für Plessner mit dem Leben: die Hervorhebung und Positivierung seiner Unbestimmbarkeit hat einen historischen Index, seine mythische Aufladung hat ihren Ort in der Zeit und seine Funktion als „erlösendes Wort“ trägt ihre Endlichkeit von Anfang an in sich. Es ist deshalb kein Zufall, daß Plessner im Nachgang zu Weber und im Kontext seines anthropologischen Basistheorems der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen seinerseits zwar auf die „Unergründlichkeit des Lebens“ verwies, aber eben deshalb auch betonte, daß der Mensch „nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie führt“. Bemerkenswert ist hier der Akzent, den Plessner gerade nicht auf das Leben, sondern auf die Konstruktion setzt, die jede Lebensführung ist, ohne die konkrete Gestaltung dieser Konstruktion zu präjudizieren: „Weil er nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie

⁷ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 420.

⁸ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 63.

⁹ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main 1969 (1966), S. 462.

führt, und dieses Irgendwie stets den Charakter der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit, Korrigierbarkeit und Einseitigkeit hat – darum ist ja sein Leben geschichtlich und nicht bloß natürlich, eine Kette von Unvorhersehbarkeiten, die hinterher sinnvoll sind, Versäumnissen und verlorenen Möglichkeiten, aber auch gerade in dem, was es je ist und war, bedeutsam und des Lebens wert –, muß der Mensch eine ‚natürliche‘ als die gerechte Ordnung stiften.“¹⁰

Vielleicht ist dieses „Irgendwie“ in seiner ganzen Möglichkeitsoffenheit hier das entscheidende Wort.¹¹ Denn in seiner absoluten, von keiner situationstranszendenten Instanz beglaubigten Immanenz, ist es am Ende genau das Moment, das die „Lebensführung“ zwar nicht zum kategorialen Gegenteil, aber doch zum inkommensurablen Anderen jener mythischen Aufladung des Lebens macht, die es als Inbegriff des letztlich Unbestimmbaren verabsolutiert. Der Unbestimmbarkeit des Lebens steht für Plessner deshalb die Unendlichkeit seiner möglichen Bestimmungen gegenüber. Und die Betonung seiner Konstruiertheit markiert noch einmal die Entzauberung des Mythos eines ganz und gar Unverfügbaren, dessen historische Chiffre das Leben ist. – Das führt mich auf die zweite theoretische Perspektive, die die philosophische und die politische Zentralität des Lebens in der Moderne konstatiert, problematisiert und kritisiert.

III.

1976 schreibt Foucault im letzten Kapitel des ersten, des programmatischen Bandes seiner *Geschichte der Sexualität*: „Eines der charakteristischsten Privilegien der souveränen Macht war lange Zeit das Recht über Leben und Tod.“ Und selbst wenn dieses Recht nach und nach „kein absolutes Privileg“ mehr bedeutete, war die Macht „vor allem Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben; sie gipfelte in dem Vorrecht, sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen. Nun hat das Abendland seit dem klassischen Zeitalter eine tiefgreifende Transformation dieser Machtmechanismen erlebt. Die ‚Abschöpfung‘ tendiert dazu, nicht mehr eine ihrer Hauptformen zu sein, sondern nur noch ein Element unter anderen Elementen“, die weder deprivativ noch repressiv, sondern ausgesprochen produktiv sind. „Nun verschiebt oder stützt sich jedenfalls das

¹⁰ Helmuth Plessner: *Macht und Menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*. Gesammelte Schriften, Bd. V. Frankfurt/Main 1981 (1931), S. 199. Vgl. auch Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 391.

¹¹ Vgl. Michael Makropoulos: „Zum Begriff der Möglichkeit bei Helmuth Plessner“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 12/2018, Heft 2, S. 363-381.

Recht über den Tod auf die Erfordernisse einer Macht, die das Leben verwaltet und bewirtschaftet, und ordnet sich diesen Erfordernissen unter.“ Diese neue Macht, die die politische Moderne bestimmt, ist „eine positive ‚Lebensmacht‘“, eine Macht, „die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren.“

Aber das ist noch nicht alles. „Diese Bio-Macht war gewiß ein unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungspänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre. Aber er hat noch mehr verlangt: das Wachsen der Körper und der Bevölkerungen, ihre Stärkung wie auch ihre Nutzbarkeit und Gelehrigkeit; er brauchte Machtmethoden, die geeignet waren, die Kräfte, die Fähigkeiten, das Leben im ganzen zu steigern, ohne deren Unterwerfung zu erschweren“. Dabei ging es nicht um die moralische Konditionierung der Individuen, die Weber ins Zentrum seiner Analyse gestellt hatte. Was sich „im 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kapitalismus in einigen Ländern des Okzidents abgespielt hat“, erklärt Foucault, „ist ein anderes Phänomen von möglicherweise größerer Tragweite als jene neue Moral, die den Körper zu disqualifizieren schien. Es war nichts geringeres als der Eintritt des Lebens in die Geschichte – der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken.“ Der „Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle“ zielte aber nicht nur auf die bloße „Verwaltung des Lebens“, er zielte auch darauf, „das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren“. Deshalb muß eine solche Macht „eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen, als sich in einem Ausbruch zu manifestieren“. Deshalb „richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet.“ Und deshalb ist eine „Normalisierungsgesellschaft“ am Ende „der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.“ Und doch ist das nur eine Seite der „Bio-Macht“. Die politische Pointe, die Foucault hier setzt, besteht nämlich darin, daß sich mit dem „Eintritt des Lebens in die Geschichte“ auch „die Widerstand leistenden Kräfte“, die sich „gegen diese Macht, die im 19. Jahrhundert noch neu war“, formiert haben, ausgerechnet „auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen. Seit dem vergangenen Jahrhundert werden die großen Kämpfe, die das allgemeine Machtsystem in Frage stellen, nicht mehr um die Rückkehr zu den alten Rechten oder um einen Traum vom Kreislauf der Zeiten oder von einem goldenen Zeitalter ausgetragen. Man wartet nicht mehr auf den Kaiser der

Armen oder auf das Königreich der letzten Tage oder auch nur auf die Wiederherstellung uralter Gerechtsamkeiten. Was man verlangt und worauf man zielt, ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen. Egal ob Utopie oder nicht: es handelt sich jedenfalls um einen wirklichen Kampf, in dem das Leben als politisches Thema gewissermaßen beim Wort genommen und gegen das System gewendet wird, das seine Kontrolle übernommen hat. Weit mehr als das Recht ist das Leben zum Gegenstand der politischen Kämpfe geworden, auch wenn sich diese in Rechtsansprüchen artikulieren. Das ‚Recht‘ auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, das ‚Recht‘ auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und ‚Entfremdungen‘, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche ‚Recht‘ war die politische Antwort auf all die neuen Machtprozeduren“, die auf das Leben gerichtet waren.¹²

Mehr als 40 Jahre nach ihrer Entstehung sind diese Passagen noch immer von brennender Aktualität – wenn auch nicht in dem Sinne, in dem sie lange Zeit fast ausschließlich gedeutet wurden, nämlich als Kritik einer „Normalisierungsgesellschaft“, deren biotechnologische Dispositive dort, wo sie biopolitisch finalisiert worden sind, in organisierte rassistische Optimierungsversuche des Lebens geführt haben.¹³ Gewiß, Foucault hat den strukturellen Rassismus der „Bio-Macht“ aufgezeigt, indem er ihre normalisierenden Aspekte mit ihren diskriminierenden und mörderischen Aspekten verschränkt hat, in denen das Leben der Einen gegen das Leben der Anderen ausgespielt wird – im „Staatsrassismus“ der faschistischen wie im „Sozialrassismus“ der sozialistischen Politiken.¹⁴ Im Horizont dieser Macht ist der Rassismus eben kein ideologisches, sondern ein ontologisches Phänomen, das der Politisierung ihrer operativen Logik und ihrer generierenden Technologie entspricht. Denn der Versuch, „das Leben zu optimieren“, kann sich à la longue nicht darin erschöpfen, das Optimierungswidrige nur zu marginalisieren, sondern muß darauf zielen, es irgendwann auch zu eliminieren.¹⁵ Hinter der politischen Logik dieser Macht, so Foucaults implizite These, stand schließ-

¹² Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit. Bd. I: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/Main 1977 (1976), S. 161ff, 166, 171 u. 172f.

¹³ Vgl. Michael Makropoulos: „Foucaults Moderne“, in: Joseph Jurt (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Freiburg/Breisgau 1998, S. 103-118.

¹⁴ Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Frankfurt/Main 1999, S. 276-305, hier S. 285f. bzw. 294ff.

¹⁵ Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 284.

lich lange Zeit nicht nur die Rationalität der Verwaltung, sondern auch die Rationalität des Krieges, also die Rationalität der Feinderklärung, die Rationalität des existenziellen Entweder-Oder und nicht zuletzt auch die Rationalität der sozialen Säuberung.

Foucaults Konzept der „Bio-Macht“ geht allerdings nicht im Kontinuum der biotechnologischen und biopolitischen Momente auf, die die modernen Gesellschaften bestimmen. Schließlich haben sich auch „die Widerstand leistenden Kräfte“ ausgerechnet „auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen“. Und genau darin bestand für ihn das Problem. Denn die Konzentration von Macht und Widerstand auf das Leben als gemeinsames Objekt der Kämpfe, ließ einen politischen Raum ohne Außen entstehen, in dem das Leben zum absoluten politischen Einsatz wurde, weil es sowohl in seiner problematischen als auch in seiner wünschbaren Möglichkeitsoffenheit der archimedische Punkt eines spezifischen Weltverhältnisses war. Der entscheidende Satz, der auch den Widerstand in den Horizont der „Bio-Macht“ stellt: „Was man verlangt und worauf man zielt, ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen.“¹⁶ Man mag dabei an die emanzipatorischen Gegenkulturen der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts und vor allem an ihr tragendes Element der ‚sexuellen Revolution‘ denken, deren ideologische Dimensionen Foucault in seiner Analyse zum Thema gemacht hat.¹⁷ Aber im Lichte seiner Geschichte der modernen Lebensführungsprinzipien, also im Lichte seiner „Gouvernementalität der Gegenwart“, wird eine andere soziale Formation erkennbar, die seinem Konzept der „Bio-Macht“ – mit einem Wort von Benjamin – als „verborgene Figur“ eingeschrieben ist, nämlich die liberale und hochgradig ökonomisierte Mittelschichtgesellschaft, die im späten 20. Jahrhundert zur dominierenden sozialen Wirklichkeit geworden ist.¹⁸ Der soziale Zwang zur zieloffenen Selbstentfaltung und zur permanenten Selbstoptimierung von Subjekten, die durch ihre soziale Mobilität untereinander nicht nur in einem ökonomischen, sondern auch in einem sozialen Wettbewerb stehen, in dem sie um die Verwirklichung ihrer Möglichkeiten, um die Erfüllung ihrer Bedürfnisse und um die Anerkennung ihrer prekären Errungenschaften kämpfen, steht schließlich ebenso im Horizont der „Bio-Macht“, wie die funktionalistische

¹⁶ Foucault, *Sexualität und Wahrheit.*, S. 173.

¹⁷ Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit.*, S. 188.

¹⁸ Vgl. Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-79.* Frankfurt/Main 2004, S. 134ff bzw. S. 148ff, bes. S. 170ff. Walter Benjamin: „Über einige Motive bei Baudelaire“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt/Main 1974 (1939), S. 605-653, hier S. 618.

Normalisierung des Lebens. Ihr Charakteristikum ist die generalisierte Möglichkeitsoffenheit, die spätestens um die Wende zum 21. Jahrhundert zum gesellschaftlichen Leitprinzip geworden ist. Es ist eine Möglichkeitsoffenheit, in der sich nicht zuletzt die weitgehende Abstraktheit einer modernen Existenz manifestiert, die „jene letzte Tiefe der Dinge“, die Plessner scheinbar verspottet hatte, prinzipiell ausschließt, weil sie die Immanenz des Transitorischen und Disponiblen nicht nur zum sozialen, sondern zum ontologischen Ort des Menschen macht.

Diese möglichkeitsoffene Realisierung der „Bio-Macht“ mag die verallgemeinerbare Form der Forderung sein, „sich selbst zu leben“, wie man mit einer Formulierung von Goethe sagen kann, die auf die Erfahrung der Freiheit nach der Französischen Revolution gemünzt war.¹⁹ Und „die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und Entfremdungen“, wäre dann die Chiffre von Selbstverhältnissen, für die „das ‚Recht‘ auf das Leben“ kategorischen Charakter hat. Die Durchsetzung dieses „Rechts“ würde die „Bio-Macht“ allerdings vollends zum hegemonialen gesellschaftlichen Dispositiv machen, in dem sich ein Absolutismus des Lebens manifestiert, der alle Selbstverständlichkeit auf seiner Seite hat. Dieser Absolutismus des Lebens ist nicht der lebensphilosophische Absolutismus der Unbestimmbarkeit und der Unverfügbarkeit, dieser Absolutismus des Lebens ist vielmehr der lebensstechnologische Absolutismus der Bestimmbarkeit und der Verfügbarkeit. Die Verfügbarkeit des Lebens, so oder so, bildet auf diese Weise das operative Zentrum der „Bio-Macht“ – die sich damit zugleich als das Andere der Lebensphilosophie erweist. Umgekehrt ist die Lebensphilosophie bis in die Spuren, die sie in der Kritischen Theorie hinterlassen hat, das konzeptuelle Reservoir residualer Gegenwelten gegen die „Normalisierungsgesellschaft“ geblieben, die frappierende Ähnlichkeiten zur „verwalteten Welt“ von Theodor W. Adorno hat, in der es einfach „keine Schlupfwinkel mehr“ gibt.²⁰

Daß die Residuen schwinden, hat allerdings nicht nur mit der Verfügbarkeit des Lebens in einer „Normalisierungsgesellschaft“ zu tun, sondern auch mit einer historischen Tendenz, in der die andere Seite der „Bio-Macht“, nämlich die Selbstentfaltung der menschlichen Möglichkeiten, die Verfügbarkeit des Lebens nicht negiert, sondern im Gegenteil als Gestaltbarkeit positiviert. Ihre Manifestation ist die organisierte Kultivierung des eigenen Lebens. Erst sie macht die Gewinnung „alles dessen, was man ist oder sein kann“ zum dominierenden Kriterium des möglichkeitsoffenen Selbstverhältnisses, das

¹⁹ Johann Wolfgang Goethe: „Hermann und Dorothea“, in: ders., *Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. 2, München 1981 (1798), S. 437-514, hier S. 478.

²⁰ Theodor W. Adorno: „Kultur und Verwaltung“, in: ders. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt/Main 1972 (1960), S. 122-146, hier S. 134.

die Lebensführung der Mittelschichten bestimmt – sei es konsumistisch im Sinne einer globalisierten Massenkultur oder aber kuratorisch im Sinne einer globalisierten Kreativkultur, die der Massenkultur scheinbar entgegensteht, aber selbst in ihren Singularisierungstendenzen genauso standardisiert ist wie diese, weil auch ihr Kriterium trotz aller Distinktion die soziale Anschlußfähigkeit ist.²¹ In diesem Selbstverhältnis, dessen Medium nicht zuletzt die technikbasierte ‚Ästhetisierung des Sozialen‘ ist, realisiert sich ein ästhetischer Konstruktivismus, der im Konzept der ‚Lebenskunst‘ eine Idee der Frühromantik generalisiert, die die ‚Kunst zu leben‘, mit einem Wort von Novalis, als ‚Kunst, Leben zu konstruieren‘ verstanden hat.²² Das bedeutet allerdings, daß diese ‚Ästhetisierung des Sozialen‘, die nicht im kritischen Horizont der Lebensphilosophie steht, auch nicht die Kehrseite seiner ‚Ökonomisierung‘ ist, sondern ihre konsequente Ergänzung.

IV.

Der Absolutismus des Lebens hat damit gleichsam zwei Pole. Auf der einen Seite steht der lebensphilosophische Absolutismus der Unbestimmbarkeit und der Veränderlichkeit. Das Leben ist hier etwas Unverfügbares. Auf der anderen Seite steht der lebensstechnologische Absolutismus der Bestimmbarkeit und der Veränderbarkeit mit seinem Komplement der Gestaltbarkeit. Das Leben ist hier etwas Verfügbares. Diese Differenz ist allerdings nicht nur für das historische und systematische Verhältnis von Lebensphilosophie und ‚Bio-Macht‘ essentiell. Diese Differenz verschränkt auch die heteronomen Aspekte der ‚Lebensführung‘ mit ihren autonomen. Vor allem aber verweist diese Differenz auf die gemeinsame modalontologische Basis die-

²¹ Zur konsumistischen Massenkultur vgl. Michael Makropoulos: *Theorie der Massenkultur*. München 2008, bes. S. 93ff. u. S. 127ff. Zur kuratorischen Kreativkultur vgl. Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017, bes. S. 273ff u. 308ff; Elizabeth Currid-Halkett: *The Sum of Small Things. A Theory of the Aspirational Class*. Princeton and Oxford 2017, bes. S. 46ff u. 148ff.

²² So Novalis: ‚Allgemeines Brouillon (Materialien zur Enzyklopädistik)‘, in: ders., *Werke Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, Bd. 2, München 1978 (1798/99), S. 473-720, hier S. 546 (Notiz Nr. 389). Zur ‚Lebenskunst‘ vgl. Wilhelm Schmid: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt/Main 1998, S. 36, der Novalis’ Formel zwar zitiert, aber ihre konstruktivistische Dimension nicht erwähnt. Zur ‚Ästhetisierung des Sozialen‘ vgl. Michael Makropoulos: ‚Organisierte Kreativität. Überlegungen zur ‚Ästhetisierung des Sozialen‘‘, in: Roger Lüdeke (Hg.), *Kommunikation im Populären. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein ganzheitliches Phänomen*, Bielefeld 2011, S. 21-41. Zur ‚Ökonomisierung des Sozialen‘ vgl. Michael Makropoulos: ‚Kunstautonomie und Wettbewerbsgesellschaft. Nachtrag zur ‚Ökonomisierung des Sozialen‘‘, in: Christoph Menke/Juliane Rebentisch (Hg.), *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010, S. 208-225.

ses Absolutismus, nämlich auf die Kontingenzenz und das, was sie im Unterschied zum Leben tatsächlich zu einem ziemlich interessanten Sachverhalt macht.

Der Begriff der „Kontingenzenz“ ist zwar zunächst nur eine Modalkategorie – aber er ist eine mehrdeutige und damit eine ausgesprochen explikative Modalkategorie. Kontingenzenz bezeichnet schließlich nicht einfach Unbestimmtheit, sondern die zweiseitige Unbestimmtheit, in der etwas weder notwendig noch unmöglich ist. Anders gesagt: kontingent ist, was auch anders möglich ist. Und genau das, die zweiseitige Möglichkeit, signalisiert zwei diametral entgegengesetzte Bedeutungen des Begriffs und generiert die implizite Ambivalenz seines Signifikats. Weder notwendig noch unmöglich ist schließlich sowohl das Unverfügbare, dessen konkrete Form das Zufällige ist, als auch das Verfügbare, das Gegenstand der Manipulation, der Konstruktion und der Gestaltung sein kann.²³ Bezogen auf die Frage des Lebens im Lichte einer Synopse der Problematisierungen seiner Zentralität in der Moderne heißt das: Die „Kontingenzenz des Lebens“ bedeutet nicht, daß das Leben als solches zur Disposition stünde und sie bedeutet auch nicht, daß das Leben sein kann oder nicht sein kann. Die „Kontingenzenz des Lebens“ bedeutet aber auch nicht, daß es immer und für jeden auch ein anderes Leben geben kann, als das, das er, heteronom und autonom zugleich, jeweils führt. Sie bedeutet vielmehr, daß das Leben seine alltägliche Selbstverständlichkeit und seine präreflexive Evidenz verliert, daß es dadurch zum Objekt der Reflexion und daß es daran anschließend zum Objekt der Verfügbarkeit oder aber, gleichsam im Gegenzug, zum Residuum der Unverfügbarkeit wird. Die „Kontingenzenz des Lebens“ signalisiert also nur, daß das Leben nicht ‚schon immer‘ den unüberschreitbaren Horizont des Denkens und Handelns markiert hat, daß es als Objekt sowohl der Reflexion als auch der Intervention einen historischen Index hat und daß es wie die Vernunft und wie der Fortschritt zum fundierenden Repertoire einer „Kontingenzenzkultur“ gehört, die die Neuzeit Hans Blumenberg zufolge ist.²⁴

Aber das ist nur die eine Möglichkeit, diese Formel auszufalten. Die andere Möglichkeit, die das Kontingenzenztheorem in seiner Ambivalenz von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit systematisch aufnimmt, verweist darauf, daß die lebensphilosophische Ontologisierung und die normalisierungsgesellschaftliche Funktionalisierung des Lebens gegenläufig miteinander korrespondieren. Erst wenn das Leben verfügbar geworden ist, kann seine Unbestimmbarkeit „erlösend“ sein. Andererseits kann seine Regulierung nur dann politische Evidenz erlangen, wenn sich das Leben dieser Regulierung immer

²³ Vgl. Michael Makropoulos, *Modernität und Kontingenzenz*, München 1997, bes. S. 13-21.

²⁴ Hans Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt/Main 1987, S. 57

wieder entzieht. Vielleicht manifestiert sich der Absolutismus des Lebens deshalb tatsächlich nicht schon im sozialen Zwang, es zu beherrschen, sondern erst im unbedingten Wunsch, diesem Zwang etwas entgegenzusetzen, das überhaupt ein nennenswerter Widerstand gegen seine politisch-soziale Vereinnahmung sein kann. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war dies seine Unbestimmbarkeit, die darauf beharrt, daß es Unverfügbares – und, religiös gesprochen, Unantastbares – geben muß; an seinem Ende ist dies aber die Fülle seiner partikularen Bestimmungen in der irreduziblen Pluralität ihres Konstruktionscharakters, die um den Begriff der „Identität“ kreisen. Identitäten in allen ihren konkreten Bestimmungen, so kann man mit Verweis auf Foucault sagen, stehen gegen die hegemoniale Formierung des Möglichen, gegen die funktionalistische Abstraktion des Sozialen, gegen den universalisierten Begriff des Lebendigen und gegen die durchgreifende ‚Ökonomisierung‘ des Weltverhältnisses in einer „Normalisierungsgesellschaft“. Der Begriff der „Identität“ ist damit zum Inbegriff eines spezifischen Widerstands geworden, der sich gegen „jene Abstraktionen und jene Gewalt“ wendet, „die der ökonomische und der ideologische Staat ausübt, ohne zu wissen, wer wir als Individuum sind, wie auch gegen die wissenschaftliche oder administrative Inquisition, die unsere Identität festlegt“, wie Foucault bei Gelegenheit bemerkt hat. Es ist ein Widerstand, der sich um genau die Frage dreht, die allen Identitätspolitiken, den individuellen wie den kollektiven, zugrunde liegt und die Foucault auf die eine Formel zugespitzt hat: „Wer sind wir?“²⁵

Vielleicht ist der Begriff der „Identität“ damit zwar noch nicht das „erlösende Wort“, in dem die „Terminologie“ des einundzwanzigsten Jahrhunderts „kulminiert“; aber eine „Zauberformel“, mit der sich die Gegenwart im Sinne Plessners „folgt und verfolgt“, ist er auf jeden Fall. Er wird es vermutlich so lange sein, wie die Lebensführungsmodelle im Horizont der „Bio-Macht“ bleiben und die Menschen Möglichkeitswesen sind, die ein „Recht“ auf das Leben“ und „die Wiedergewinnung alles dessen“ haben, „was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und Entfremdungen“. Und jenseits aller Erniedrigungen und Beleidigungen, wie man mit Ernst Bloch hinzufügen muß, dessen „Prinzip Hoffnung“ mit genau der Frage beginnt, die Foucault als entscheidende Frage des Widerstandes gegen die „Normalisierungsgesellschaft“ identifiziert hat: „Wer sind wir?“²⁶

(in: Anja Röcke/Steven Sello (Hg.), *Lebensführung, Lebenskunst und Lebenssinn. Im Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie*, Weinheim, Beltz 2021, S. 24-36.)

²⁵ Michel Foucault: „Subjekt und Macht“, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Band IV, Frankfurt/Main 2005 (1982), S. 269-294, hier S. 275.

²⁶ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Erster Band. Frankfurt/Main 1973 (1959), S. 1.