

„Lebensführung“, „steuerloses Treiben“ und „außengeleitete Lebensweise“

Michael Makropoulos

I.

Vielleicht ist die „Lebensführung“ wirklich das Medium, in dem „die Menschen ihr ‚Menschentum‘ auslegen“ und vielleicht ist sie deshalb der „einzige ‚Gegenstand‘“ der „*Untersuchung*“ bei Max Weber, wie Wilhelm Hennis behauptet hat. Dessen analytisches Projekt sei schließlich „die Erfassung der Heraufkunft des modernen Menschen – nein! des ‚Menschentums‘“ gewesen (Hennis 1982, S. 262f.). „Lebensführung“ wäre damit ein Leitkonzept für „historisch-differenzielle“ Untersuchungen der „qualitativen“, also der kulturellen Dimension menschlicher Lebensformen, das universell einsetzbar und deshalb überzeitlich gültig sein könnte.¹ Aber das Konzept der „Lebensführung“ hat noch eine andere Dimension, die es nicht nur zum „analytischen“, sondern auch zum „normativen Fluchtpunkt der Soziologie Max Webers“ macht, wie Hans-Peter Müller betont hat (Müller 2016, S. 28). „In Webers Werk“, erklärt Müller, „spielt Lebensführung als analytischer und normativer Begriff eine zentrale Rolle.“ Damit hänge zusammen, dass Weber „dieses Konzept stets in doppelter Hinsicht verwendet“, eben als „abhängige und als unabhängige Variable“ – wie man in „der Sprache der heutigen Variablensoziologie“ sagen würde, „die Weber vermieden hätte“. „Lebensführung“ ist dann einerseits eine „abhängige Variable, da eine gesellschaftliche Konstellation eine bestimmte Art und Weise der Lebensführung nahelegt“. Dass dies am Ende „so weit gehen kann, dass Lebensführung vor allem Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse bedeutet“, macht zwar ihr heteronomes Moment aus. Aber das ist eben „nur die eine Seite der Medaille“. Die andere Seite erschließt sich nämlich in der spezifisch kulturwissenschaftlichen Dimension, die Webers Soziologie bestimmt und zu jenem elaborierten Unternehmen macht, das sie ist: „Lebensführung als *unabhängige* Variable versucht die Chancen abzumessen, wie Kultur, Werte und Ideen die gesellschaftlichen Verhältnisse beeinflussen können.“ (Müller 2017, S. 35f.) „Die Kultur“, so Müller, „prägt die Struktur mit und die Person folgt nur inso-

1 Um zwischen Konzepten und Sachverhalten unterscheiden zu können, verweist Lebensführung ohne Anführungszeichen auf den Sachverhalt, Lebensführung mit Anführungszeichen auf das Konzept („Lebensführung“).

weit der Institution, als sie die gewünschte Lebensführung eröffnet.“ Denn die Kultur bildet den „Weichensteller“ für die konkreten Realisierungen institutioneller Imperative und struktureller Erfordernisse, wie Weber in seiner Analyse der Bedeutung des Puritanismus für die Entwicklung des modernen Kapitalismus gezeigt habe. Und „die Fremdführung des Kapitalismus“ werde damit zwar „zur Richtschnur in der Lebensführung der Menschen“ der Moderne, aber eben nicht zu ihrer Determinante (Müller 2017, S. 37f.). Anders, mit einer Hegel’schen Denkfigur in einer Formulierung von Joachim Ritter gesagt: Auch wenn die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zu seiner einzigen Bestimmung werden sollte – wofür etwa aus der Perspektive Pierre Bourdieus, dessen „*Soziodizee*“ Müller als Säkularisat von Webers „*Theodizee*“ ins Spiel holt, manches spricht – steht neben dieser absoluten gesellschaftlichen Bestimmung des Menschen eine „kulturelle“ Bestimmung, die seiner gesellschaftlichen Bestimmung keineswegs entsprechen muss und dieser Bestimmung unter Umständen sogar entgegenstehen kann (Hegel 1821/1986, S. 386; Ritter 1965, S. 70; Müller 2017, S. 31). In dieser Diskontinuität von gesellschaftlicher und „kultureller“ Bestimmung des Menschen und in der letztlich Inkommensurabilität von Struktur und Person, die diese Diskontinuität signalisiert, hat das Moment von Autonomie, das Müller an der „Lebensführung“ interessiert, seinen soziologischen Ort.

Nun ist Webers Konzept der „Lebensführung“ aber zunächst einmal tatsächlich weithin analytisch-deskriptiv, wie sich in einer semantischen Synopse der expliziten Begriffsverwendungen in seinen Schriften zeigen lässt. „Lebensführung“ ist hier einfach ein wiederkehrender und durch seine allgemeine Frage nach der Besonderheit des abendländischen „Menschentums“ hervorgehobener empirisch-typologischer Gegenstand. Der Begriff ist zunächst also nicht mehr als die Bezeichnung für die konkreten Praktiken und die abstrakten Prinzipien der generalisierten Lebensformen gesellschaftlicher Gruppen von unterschiedlicher Größe und Bedeutung. Aber die „normative“ – und damit zumindest potentiell aktivistische – Komponente im Konzept der „Lebensführung“ ist dennoch schon den Denkfiguren und Passagen implizit, die scheinbar ausschließlich deskriptiv sind. Das Konzept der „Lebensführung“ verweist nämlich dort, wo es die besonderen individuellen Ausgestaltungen der generalisierten Lebensformen berücksichtigt, wie etwa in den verschiedenen persönlichen Möglichkeiten, die funktionellen Formen der „professionellen Berufswelt“ auszufüllen, auf ein zumindest potentiell autonomes Moment, wie Müller erklärt (Müller 2007, S. 258). Denn diese Formen sind zwar unter modernen Lebensbedingungen in den umfassenden Prozess der Rationalisierung eingebettet; aber gerade dann, wenn es um die individuelle „Lösung der Sinnproblematik“ geht, die die Rationalisierung nach sich zieht und die am Ende nicht einmal vor den abgeklärtesten Funktionären Halt macht, wenn die Umstände dies begünstigen, kann die „Lebensführung“ auch „als Bewältigungsstrategie von modernen Le-

bensbedingungen verstanden werden“, die diese Autonomie geradezu unverzichtbar macht (Müller 2017, S. 39f.). Dass es dabei für Weber ausschließlich um individuelle Möglichkeiten geht, die persistierenden Sinnerwartungen moderner Subjekte zu erfüllen, ist im Übrigen nicht die Schwäche, sondern die Stärke des Konzepts, weil es jede verbindliche Sinn- und Wertbestimmung, die die konkrete „Lebensführung“ letztlich orientiert, als „schicksalhafte Entscheidung“ im wahrsten Sinne des Wortes der „freien Wahl eines jeden Menschen“ überantwortet (Müller 1992, S. 58). Das Konzept der „Lebensführung“ verweist damit auf eine letztlich irreduzible Offenheit des individuellen Handelns, also der Entscheidung im Horizont aktiver Realisierbarkeit von alternativen, wenn nicht sogar exklusiven Möglichkeiten.

Damit aber nicht genug: Schon als analytischer Fluchtpunkt ist das Konzept der „Lebensführung“ durch die Ambivalenz von Autonomie und Heteronomie bestimmt. Schließlich geht soziales Handeln gerade nicht im sozialen Verhalten auf und signalisiert damit ein autonomes Moment der „Lebensführung“, das jede Heteronomie übersteigt. Normativer Fluchtpunkt wird das Konzept der „Lebensführung“ auf diesem Hintergrund aber erst durch den prononcierten Aktivismus, der den Bereich der Autonomie nicht nur negativ als Freiheit von Fremdbestimmung, sondern positiv als Freiheit zur Selbstbestimmung begreift. Selbst im Falle durchgreifender Heteronomie und weitgehender Fremdbestimmung erhält und prolongiert sich das Leben des Menschen schließlich nicht von selbst, sondern muss aktiv erhalten werden. Selbsterhaltung ist deshalb nicht erst im anspruchsvollen Sinne der neuzeitlichen Philosophie, die sie als Selbstkonstitution bestimmt hat, sondern schon im alltäglichen Sinne von religiösen oder säkularen Lebensformen, eine aktive Tätigkeit, die mehr ist als Erhaltung dessen, was schon ist. Denn „Selbsterhaltung“ ist essentiell „Bewegung“, wie Dieter Henrich erklärt hat, und zwar nicht Bewegung auf ein fixes Ziel hin – das als konkretes ohnehin letztlich kontingent bliebe, also auch anders möglich wäre –, „sondern Bewegung von Ziel zu neuem Ziel. Insofern ist Leben Begehren.“ (Henrich 1982, S. 84) Deshalb ist „Lebensführung“ nicht nur – pleonastisch gesagt – eine aktive Tätigkeit, sondern als solche ist sie zugleich immer eine Tätigkeit, die in letzter Hinsicht unbestimmt, wenn nicht sogar schlechterdings unbestimmbar bleibt – was im Übrigen auf doppelte Weise bereits in Webers Theorem der „methodischen Lebensführung“ zur Geltung kommt, das Müller zufolge die „gesellschaftlich umgrenzten Möglichkeitsspielräume“ erschließt, die sich „mit der Institutionalisierung von spezifischen Sinn- und Interessenkomplexen auf tun“ (Müller 2007, S. 83): Zum einen ist die Fremdführung durch eine abstrakte Methode nur die Anleitung zur Selbstführung, die außerdem konkret zieloffen bleibt, weil sowohl Heilserwartungen als auch Erfolgsorientierungen relativ abstrakte Ziele bilden; zum anderen ist noch die genaueste Ausführung methodischer Imperative nicht vor Kontingenzeffekten sicher. Und das legt den Gedanken nahe, dass Webers Fokussierung seiner

Fragestellung auf die historisch-differentiellen Formen und die systematisch-ambivalenten Aspekte der „Lebensführung“ selbst in seinen dystopischen Beschreibungen der Moderne ein implizites Moment der Kontingenz enthält – ein Moment der Kontingenz, das noch in den Zwangsstrukturen der Moderne, im „stahlharten Gehäuse“ der „Sorge um die äußeren Güter“ und im „Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft“, das der „geronnene Geist“ durchrationalisierter Sozialwelten „vielleicht dereinst“ bilden werde, einen schwachen Funken potentieller Freiheit schlagen könnte (Weber 1920/1988, S. 540 u. 203; Weber 1920/1972, S. 835).

Die analytischen Potentiale dieser Deutungsmöglichkeit, die die üblich gewordene, kulturpessimistisch-resignative und vielleicht deshalb weithin musealisierende Lesart der gesellschaftstheoretischen und der geschichtsphilosophischen Reflexionen von Weber durchbricht, hat Müller wiederholt herausgearbeitet, indem er „das *Führungsmoment* in der Lebensstilisierung und die potenziellen Konflikte in der Lebensführung“ betont hat. (Müller 2017, S. 40) „Lebensführung“ erweist sich damit zwar als eine zutiefst problematische, aber dadurch auch als eine schlechterdings offene Angelegenheit. In diesem Sinne hat er das Konzept der „Lebensführung“ gegen seine doppelte instrumentelle Verengung in der Lebensstilforschung und in der Alltagsorganisationsforschung profiliert und gegen die Reduktion von „Lebensführung“ auf „eine Musterkarte von Werten, Milieus und Lebensstilen“ oder auf ein „management of living“, ins Zentrum einer an Weber orientierten theoretischen Analyse der spätkapitalistischen Moderne gerückt (Müller 2017, S. 40). Ihr kritisches Potential sucht diese Analyse aber nicht in außersozialen, also politischen Faktoren, sondern in sozialen Phänomenen, die trotz ihrer scheinbaren Konformität Möglichkeitsbedingungen der „Lebensführung“ sind. Müller hat dieses „Führungsmoment“ im Übrigen nicht nur für Max Weber, sondern trotz aller Unterschiede auch für Émile Durkheim als Zentrum eines in dieser Hinsicht parallelen theoretischen Unternehmens bestimmt und in einer konzisen theorievergleichenden Synopse expliziert, die den überkommenen klassifikationsplakativen Gegensatz von Webers „Relativismus“ und Durkheims „Moralismus“ einigermaßen „abschwächt“. Das „*Führungsmoment* in der Lebensstilisierung“, das allererst den Möglichkeitshorizont des sozialen Handelns im strikten Sinne markiert, signalisiert auch hier eine aktivistische Dimension der „Lebensführung“, weil es sowohl für Durkheim als auch für Weber um die eine Frage gegangen sei, wie „eine moralisch inspirierte Lebensführung in einer funktional differenzierten Gesellschaft noch möglich“ ist. Genauer: Wie nicht nur irgendeine „moralisch inspirierte Lebensführung“ in einer Gesellschaft möglich sei, deren Struktur durch Arbeitsteilung und Wertdifferenzierung bestimmt wurde, sondern wie eine „moralisch inspirierte autonome Lebensführung“ in dieser Gesellschaft möglich sein könnte (Müller 1992, S. 51). Dass es dabei nicht um Autonomie im starken, latent antisozialen Sinn des Begriffs gehen konnte, versteht sich. Wenn es aber

um den Möglichkeitshorizont des Handelns und nicht nur um den Spielraum des Verhaltens ging, ist ebenso klar, dass auch die heteronome Seite der „Lebensführung“ für Durkheim wie für Weber eine prinzipiell graduelle war, weil die letztliche Kontingenz individueller Entscheidungen unaufhebbar blieb. Für Weber war deshalb nicht nur das historische Kriterium seiner Analyse ausgesprochen relativ, sondern auch das systematische Kriterium, nämlich die Frage, „welchen Typus von Mensch und welche Art der Lebensführung die vorherrschende Kultur prämiiert“, wie Müller schreibt – wobei die ökonomische Formulierung hier tatsächlich die adäquate Formulierung ist: Es geht gerade nicht darum, welcher Typus von Mensch determinierend durchgesetzt wird, sondern darum, welcher Typus die meisten Chancen bekommt, zwar der majoritäre oder sogar hegemoniale, aber eben keineswegs der einzig mögliche Typus von Mensch zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gesellschaft zu werden (Müller 2016, S. 28 f.). Das Konzept der „Lebensführung“ enthält damit, anders gesagt, noch in seinen heteronomen Aspekten ein zwar schwaches, aber ebenso irreduzibles wie intrikates Moment, in dem sich Schicksal, Entscheidung, Freiheit, Wahl, Individualität, Eigensinn und Persönlichkeit zu einem unauflösbaren individuellen Komplex simultaner Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit verdichten. Man mag dies eine ‚paradoxe‘ Konstellation nennen – was immer damit gemeint sein mag. Aber möglicherweise liegt genau hier die eigentliche Pointe von Webers Konzept der „Lebensführung“, wenn man dessen impliziten Aktivismus expliziert: „Lebensführung“ enthält ein unabweisbares Moment von Kontingenz, das sich gerade angesichts fortschreitender Rationalisierung, bürokratischer Verwaltung und kapitalistischer Ökonomisierung des Lebens, als potentieller Freiheitsgenerator begreifen lässt.

II.

Es war die Philosophische Anthropologie, die um 1930 nicht nur die elaborierteste, sondern auch die entschiedenste Antwort auf die Frage der Lebensführung gegeben hat. „Webers Grundproblem der Lebensführung“, hat Müller erklärt, sei „in der Folgezeit von der philosophischen Anthropologie ausgearbeitet“ worden und habe bei Helmuth Plessner seine klarste Formulierung gefunden (Müller 2017, S. 29 f.). Tatsächlich kann man Plessners Diskurs unbeschadet seiner eigentheoretischen Bedeutung als mehrfache – und mehrschichtige – Stellungnahme, Explikation und Weiterführung einiger Motive bei Max Weber verstehen. Schließlich war es für Plessner schon 1924 keine Frage, dass die moderne Gesellschaft ausgesprochen problematisch war, und dass die „hemmungslose, restlose Rationalisierung“ zu einer „entgeisteten Wirklichkeit“ geführt hatte, die scheinbar „purer Stoff, Hemmung, sinnloses Hindernis“ geworden war und im Gegenzug „extremistische Geisteshaltungen“ provoziert hat, in denen „das

Wirkliche“ zum „Minderwertigen schlechthin“ erklärt worden sei (Plessner 1924/1981c, S. 16 u. S. 18f.). Von größerer Bedeutung als dieser theoriegeschichtliche Aspekt ist hier aber die theoriesystematische Tatsache, dass Plessner eine anthropologische Begründung für das aktive Moment im Konzept der „Lebensführung“ gegeben hat. Dafür steht vor allem sein mehrfach formulierter Grundsatz des naturgegebenen Zwangs zur Lebensführung: „Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt“, erklärt er 1928 geradezu apodiktisch (Plessner 1928/1981a, S. 384). Denn der Mensch sei „von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er ‚etwas werden‘ und sich das Gleichgewicht – schaffen“. Als „exzentrisch organisiertes Wesen“, das konstitutiv sowohl bei sich als auch stets über sich hinaus ist, „muß er sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen. Dieser Daseinsmodus des in seiner Gestelltheit Stehens ist nur als Vollzug vom Zentrum der Gestelltheit aus möglich. Eine derartige Weise zu sein ist nur als Realisierung durchführbar.“ (Plessner 1928/1981a, S. 385 u. S. 383f.) Und zwar als permanente Realisierung, die an keinem Punkt zur Ruhe kommen kann und deshalb unweigerlich ein Werden im Dauerzustand bleibt. „Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden“ in Plessners Perspektive eben „ein und denselben Tatbestand“ (Plessner 1928/1981a, S. 385). Deshalb gilt: „Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden. Nur sofern sie ihn schafft, hat sie ihn, wird von ihm getragen“. Und deshalb – nochmal – lebt der Mensch „nur, wenn er ein Leben führt“ (Plessner 1928/1981a, S. 391). Aber was sich so auf eine griffige Formel bringen lässt, ist gleichzeitig ausgesprochen voraussetzungsvoll. Die Situation des Menschen war aus Plessners Perspektive nämlich konstitutiv problematisch, weil die „Gleichgewichtslosigkeit“, die „Wurzellosigkeit“ und die „Zweideutigkeit“, die seinen anthropologischen Ort charakterisierte, als „Daseinslage der offenen Immanenz“ auf die prinzipielle „Un-ergründlichkeit des Lebens“ verwies (Plessner 1928/1981a, S. 391, S. 419 u. S. 422 bzw. Plessner 1931/1981b, S. 188). Die „exzentrische Lebensform“ des Menschen war eben ein „Stehen im Nirgendwo“. (Plessner 1928/1981a, S. 391 u. S. 424) Und das war sehr positiv gemeint. Denn „in den Aussagen über die Unfaßbarkeit des Lebens und die Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens“, schrieb er 1931, „kommt nicht ein Denken, das in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegung an das Leben sucht“, zu seinem Ausdruck, „sondern eine sehr positive Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selber willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt.“ (Plessner 1931/1981b, S. 188)

Das ist nicht nur das Miniaturmodell von Plessners Basistheorem, sondern eine weitere Explikation seines Arguments, und zwar im Rekurs auf die natur-

wissenschaftliche Avantgarde seiner Zeit (Plessner 1930/1985, S. 72). Denn die Unbestimmtheits- oder Unschärferelation in der Quantenphysik besagt, dass es prinzipiell unmöglich sei, gleichzeitig den Ort und den Impuls eines Elementarteilchens exakt zu bestimmen, so dass physikalische Realitäten entstehen, die, wie Werner Heisenberg es ausdrückte, „etwa in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit stehen“, Realitäten also, die ontologisch unbestimmt sind und dies auch bleiben (Heisenberg 1979, S. 18). „In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich“, fährt Plessner fort, „faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage“. Und das, „was er sich in diesem Verzicht versagt, wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu.“ (Plessner 1931/1981b, S. 188) Das entspricht dem einen Pol, der Möglichkeitsseite der Unbestimmtheitsrelation. Aber, so fährt Plessner fort, was der Mensch „an Fülle der Möglichkeiten“ durch die „Unbestimmtheitsrelation zu sich“ gewinnt, „gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat.“ (Plessner 1931/1981b, S. 188) Das ist die andere Seite der Unbestimmtheitsrelation, die Wirklichkeitsseite, das Stehen in spezifischer Geschichte, spezifischer Kultur, spezifischer Gesellschaft – kurz, in einer verbindlichen Welt, die nicht die einzig mögliche, die aber auch nicht jederzeit, überall und für jeden Menschen beliebig verfügbar ist. Denn „es gibt die Schranken und Grenzen dessen, was hier und jetzt möglich ist“ (Plessner 1931/1981b, S. 197). Deshalb signalisierte das Mögliche für Plessner auch nicht einen offenen Horizont des Beliebigen, sondern das je Situativ-Mögliche. Jenseits der bindenden Wirklichkeit, aber diesseits der uferlosen Möglichkeiten, lag daher genau der Bereich, den ein Selbst- und Weltverhältnis markierte, dessen Modus weder nur der Indikativ, noch der bloße Konjunktiv, sondern die Unbestimmtheitsrelation ist. Und solange man die menschliche Situation im binären Schematismus von Wirklichkeit und Möglichkeit, Naturalismus und Konstruktivismus oder Heteronomie und Autonomie fassen wollte, war hier tatsächlich das „Nirgendwo“, in das der Mensch „gestellt“ war und das ihn zur Lebensführung im emphatischen Sinne des Wortes nötigte. Lebensführung, so könnte man deshalb sagen, war letztlich der natürliche Zwang zur permanenten Selbstführung in reflexiver Unbestimmtheit. Natürlich konnte man versuchen, sich diesem Zwang zu entziehen und die eigene Lebensführung gleichsam an eine höhere Instanz delegieren; aber es war absolut klar, dass diese Instanz letztlich nur eine transzendente, also gerade keine kulturelle, sondern eine religiöse Instanz sein konnte und dass ihre Wirklichkeiten keine gemachten, sondern geglaubte Wirklichkeiten sein mussten. „Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat“, so Plessner, „schenkt nur Religion. Zwischen ihr und der Kultur besteht daher trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen, wie sie z. B. heute

so beliebt sind, absolute Feindschaft.“ (Plessner 1928/1981a, S. 420) Das ist für Plessner essentiell: Religion und Kultur sind weder komplementär noch kongruent; Religion und Kultur sind aber auch nicht einfach nur heterogen; Religion und Kultur stehen vielmehr in einem Verhältnis intensivster Differenz. Es gibt keinen dauerhaften Ausgleich zwischen ihnen und auch keine symmetrische Koexistenz. Deshalb sind sie auch nicht Gegner, sondern Feinde im strikten, existentiellen und polemologischen Sinne. Und damit es hier keinen Zweifel gibt, betont Plessner die Intensität dieser Differenz mit einem gezielten Pleonasmus: Zwischen Religion und Kultur herrscht unversöhnliche und deshalb „absolute Feindschaft“. Deutlicher noch, ins Offene: „Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“ (Plessner 1928/1981a, S. 420) Das erinnert sehr an Weber, der dem „Opfer des Intellekts“ den illusionslosen Blick ins banale Antlitz der entzauberten Welt entgegengesetzt hatte und am Ende Goethes Maxime erneuerte, „der ‚Forderung des Tages‘ gerecht“ zu werden, „menschlich sowohl wie beruflich“, die dann erfüllt war, „wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der *seines* Lebens Fäden hält“ (Weber 1922/1973, S. 613). Auch Weber hat hier alle rhetorischen Register gezogen. Aber als habe Plessner Webers skeptische Position durch Überbietung anthropologisch ins Positive wenden wollen, spitzte er die seine noch weiter gegen die Geschlossenheit des Glaubens in die Offenheit des Geistes zu: „Ein Weltall läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ‚immer nach Hause‘“, wie er in Anspielung auf Novalis erklärte. „Nur für den Glauben gibt es die ‚gute‘, kreishafte Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein“, wie er in Anspielung auf Georg Lukács’ Umkehrung eines Hegel’schen Theorems schrieb. „Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf.“ (Plessner 1928/1981a, S. 424f.)

Plessners Frontstellung gegen das Absolute in allen seinen Ausdrucksformen hatte nicht zuletzt Konsequenzen für seine Humanitätskonzeption. In einer Reflexion darauf, dass sich gerade die „Humanitätskonzeption“ als „Entdeckung einer natürlichen Gemeinsamkeit“ in „keinen absoluten Kriterien sichern“ lasse, „die nicht wieder mit der Vereinseitigung des Menschlichen und der Monopolisierung eines bestimmten historisch gewordenen Menschentums verbunden wären“, erklärte er, dass „in der Konsequenz der Humanitätskonzeption“ damit „die Relativierung ihrer selbst“ liege. Diese Relativierung der Humanitätskonzeption bedeutete „die Preisgabe einer *natürlich gesicherten* Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen“ und signalisierte dadurch „die Freigabe des Horizonts des einen Menschentums auf einen Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins“ (Plessner 1931/1981b, S. 193). Das war die Begründung einer kompetitiven Anthropol-

gie, die tatsächlich in zwei Richtungen gedeutet werden kann, in denen sie sowohl einen Wettbewerb der jeweils aktuellen Lebensführungen untereinander als auch einen Wettbewerb dieser Lebensführungen mit anderen Lebensführungsmöglichkeiten begründet. In der einen Richtung fände dieser anthropologische Wettbewerb in einem empirischen Feld präsen-ter, aber deshalb auch prinzipiell endlicher Möglichkeiten der Lebensführung statt. Das ist die pluralitätslogische Bestimmung – mit allen Begrenztheiten des Konzepts, das den Möglichkeitshorizont zwischen konkreten Alternativen aufspannt und damit auf die aktuelle Pluralität und Heterogenität konkreter Lebensführungen setzt. In der anderen Richtung fände der anthropologische Wettbewerb dagegen in einem fiktionalen Möglichkeitshorizont statt, der unendlich offen ist. Das ist die fortschrittslogische Bestimmung – die die pluralitätslogische keineswegs ausschließt, aber über die synchronen Möglichkeiten hinaus auf die zukünftigen, die abstrakten und vor allem auf die neuen Möglichkeiten der Lebensführung setzt, die unter Umständen noch gar nicht erfunden sind. Plessner hat dennoch mit dem Konzept des anthropologischen Wettbewerbs scheinbar die pluralitätslogische Bestimmung des Möglichkeitshorizonts favorisiert – wie eine diversitätsaffine Lektüre seines Konzepts suggerieren mag. Und als wollte er dies bekräftigen, brachte er jene Dimension ins Spiel, die gegen die radikale Offenheit des Möglichkeitshorizonts stand, nämlich die irreduzible, durch das leibliche Hier und Jetzt determinierte Situativität aller Möglichkeiten, die nicht nur die Entfaltung der fiktionalen Möglichkeiten, sondern auch die Entfaltung der realen Möglichkeiten begrenzt.

Man kann diese Denkfigur durchaus als Versuch deuten, dem Möglichkeitsbewusstsein jene Begrenzung zu geben, die es von sich aus nicht hat. Aber die begrenzende Betonung des Situativen verkennt die Komplexität einer anthropologischen Konzeption, die nicht nur die Begrenzung der situativen Unbestimmtheit in Raum und Zeit berücksichtigt, sondern auch die Entgrenzung der reflexiven Unbestimmtheit, die als bewusste „Relation der Unbestimmtheit zu sich“, das situative Möglichkeitsbewusstsein gerade in seiner irreduziblen Fiktionalisierbarkeit zur *conditio humana* macht. Vermutlich ist die Grenzziehung, die die realen Möglichkeiten durch Akzentuierung der Situativität gegen die fiktionalen Möglichkeiten ausspielt, um konkrete Wirklichkeiten gegen den Legitimationsdruck abzudichten, der von den abstrakten Möglichkeiten ausgeübt wird, am Ende deshalb wirkungslos, weil auch sie eine Konstruktion ist, von der man niemals ausschließen kann, dass sie auch anders sein könnte. Und wenn der Begriff der „Kultur“ nicht nur ein eigenkonstitutives Weltverhältnis bezeichnet, sondern – damit verbunden – auch einen spezifischen Möglichkeitshorizont, dann bedeutet das im Umkehrschluss, dass auch der Begriff der „Kultur“ darauf verweist, dass nicht alles möglich ist. So gesehen wären die „kulturellen“ Faktoren der Lebensführung deshalb sowohl Entgrenzungen als auch Begrenzungen der gesellschaftlichen Regulative dieser Lebensführung.

Plessner setzte seinerseits aber dennoch durch die Konzeption der reflexiven Unbestimmtheit am Ende entgegen allem Anschein gerade nicht auf die begrenzende Dimension des Situativen, sondern auf die überschießende Dimension des „Geistes“, der „Mensch und Dinge“ unwiderruflich „von sich fort und über sich hinaus“ wies, weil „sein Zeichen“ die „Gerade endloser Unendlichkeit“ und „sein Element“ aller raum-zeitlichen Situativität und aller kompetitiven Pluralität zum Trotz die „Zukunft“ im offenen Horizont neuer Möglichkeiten war (Plessner 1928/1981a, S. 425).

III.

Plessners reflexive Unbestimmtheit bezeichnet exakt die Situation, in der sich 1930 Robert Musils fiktiver „Mann ohne Eigenschaften“ befand, dessen ausgeprägter „Möglichkeitssinn“ ihn nötigte, ein Leben im Potentialis zu führen und so die Möglichkeitsoffenheit wenigstens vorübergehend zum Modus der Existenz zu machen, nämlich während des einen Jahres, für das er sich dank eines kleinen Vermögens „Urlaub von seinem Leben“ genommen hatte, um für sich „das rechte Leben“ zu finden (Musil 1930/1978, S. 47 u. S. 255). Wer den „Möglichkeitssinn“ besitzt, erklärte er, „sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehn; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. Man sieht, daß die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können, und bedauerlicherweise lassen sie nicht selten das, was die Menschen bewundern, falsch erscheinen und das, was sie verbieten, als erlaubt oder wohl auch beides als gleichgültig. Solche Möglichkeitsmenschen leben, wie man sagt, in einem feineren Gespinnst von Dunst, Einbildung Träumerei und Konjunktiven; Kindern, die diesen Hang haben, treibt man ihn nachdrücklich aus und nennt solche Menschen vor ihnen Phantasten, Träumer, Schwächlinge und Besserwisser oder Krittler. Wenn man sie loben will, nennt man diese Narren auch Idealisten, aber offenbar ist mit alledem nur ihre schwache Spielart erfaßt, welche die Wirklichkeit nicht begreifen kann oder ihr wehleidig ausweicht, wo also das Fehlen des Wirklichkeitssinns wirklich einen Mangel bedeutet. Das Mögliche umfaßt jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes“ (Musil 1930/1978, S. 16).

Vielleicht ist die Umständlichkeit dieser Beschreibung wirklich nötig, damit der theologische Paukenschlag an ihrem Ende umso heftiger wirkt. Aber es könnte sich auch anders verhalten, und was als rhetorisch motivierte Umständ-

lichkeit erscheint, die den „Möglichkeitssinn“ am Ende ebenso handstreichartig wie definitiv positiviert, könnte für die Bestimmung dieser „Fähigkeit“ möglicherweise essentiell sein. Die Sorgfalt, mit der ihre Facetten hier ausgefaltet werden, wäre dann kein bloßes Stilmittel und keine rhetorische Spielerei, sondern die exemplarische Realisierung jenes besonderen Modus der Erkenntnis, dessen sprachliche Form der Essay bildet, der „in der Folge seiner Abschnitte ein Ding von vielen Seiten nimmt, ohne es ganz zu erfassen“, wie Musil im weiteren Verlauf des Romans erklärt hat (Musil 1930/1978, S. 250). Die Unvollständigkeit des essayistischen Objektverhältnisses hatte schließlich für den Möglichkeitsmenschen gerade nichts Defizitäres, sondern etwas überaus Erstrebenswertes: Der Essay konnte nämlich zum Modell eines spezifischen Weltverhältnisses und vielleicht sogar zur Blaupause einer Lebensform von eigener Qualität werden, weil seine offene Form keineswegs für die Vagheit des Ungefahren oder für die Nachlässigkeit des Ungenauen stand, sondern für die relative Exaktheit des prinzipiell nur unscharf Bestimmbaren, weil von mehreren und durchaus widerstreitenden Variablen Abhängigen. Ein Essay war schließlich „die einmalige und unabänderliche Gestalt, die das innere Leben eines Menschen in einem entscheidenden Gedanken annimmt. Nichts ist dem fremder als die Unverantwortlichkeit und Halbfertigkeit der Einfälle, die man Subjektivität nennt, aber auch wahr und falsch, klug und unklug sind keine Begriffe, die sich auf solche Gedanken anwenden lassen, die dennoch Gesetzen unterstehen, die nicht weniger streng sind, als sie zart und unaussprechlich erscheinen“ (Musil 1930/1978, S. 253). Das macht nicht zuletzt die seltsame Weichheit und implizite Relationalität der Bezeichnung für diese „schöpferische Anlage“ plausibel: „Möglichkeitssinn“ ist nicht nur eine andere, vielleicht poetische, auf jeden Fall aber unbegriffliche Bezeichnung für das moderne Kontingenzbewusstsein – gerade in seiner essayistischen Bestimmung mit ihrer tentativen Erschließung und ihrer perspektivischen Brechung des Sachverhalts ist der „Möglichkeitssinn“ nämlich auch eine besondere Reflexion auf die Problematik einer möglichkeitsoffenen Lebensführung, weil er ein irreduzibel geistiges Moment ins Spiel bringt, das dennoch nicht zwingend ein ausschließlich persönliches ist. Dieser „Mann ohne Eigenschaften“ lebte schließlich in einer „Welt von Eigenschaften ohne Mann“, einer Welt „von Erlebnissen, ohne den, der sie erlebt, und es sieht beinahe aus, als ob im Idealfall der Mensch überhaupt nichts mehr privat erleben werde und die freundliche Schwere der persönlichen Verantwortung sich in ein Formelsystem von möglichen Bedeutungen auflösen solle. Wahrscheinlich ist die Auflösung des anthropozentrischen Verhaltens, das den Menschen so lange für den Mittelpunkt des Weltalls gehalten hat, aber nun schon seit Jahrhunderten im Schwinden ist, endlich beim Ich selbst angelangt, denn der Glaube, am Erleben sei das wichtigste, daß man es erlebe, und am Tun, daß man es tue, fängt an, den meisten Menschen als eine Naivität zu erscheinen“ (Musil 1930/1978, S. 150). Musils Held wusste deshalb,

„daß er es gleich nah und weit zu allen Eigenschaften hätte und daß sie ihm alle, ob sie nun die seinen geworden sind oder nicht, in einer sonderbaren Weise gleichgültig sind“. Dennoch war er weder teilnahmslos, noch antriebslos. Er war nicht einmal blasiert. Denn er hatte durchaus Pläne. Aber „er war es gewohnt, sich aus natürlichem Trieb und ohne Eitelkeit für das Werkzeug zu einem nicht unbedeutenden Zweck zu halten, den er schon noch rechtzeitig zu erfahren gedachte, und selbst jetzt, in diesem begonnenen Jahr der suchenden Unruhe, nachdem er das steuerlose Treiben seines Lebens eingesehen hatte, stellte sich bald wieder das Gefühl ein, auf dem Wege zu sein, und er gab sich mit seinem Plan gar keine besondere Mühe.“ (Musil 1930/1978, S. 151)

Man kann Musils Roman des Möglichkeitsmenschen als riesigen Kommentar zum Problem der Lebensführung in einer rationalisierten, entzauberten und vor allem von einem produktivistischen Geist beherrschten Welt lesen. Der „Möglichkeitssinn“ wäre dann gerade durch seine Schrankenlosigkeit die Radikalisierung eines historischen Selbst- und Weltverhältnisses, in dem „der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“, wie Hegel das metaphysische Spezifikum der Moderne beschrieben hat (Hegel 1833/1970, S. 529). Allerdings ist dieser produktivistische Geist ebenso destruktiv wie konstruktiv. Und das ist er gleichzeitig und unauflöslich. „Warum lebte er also unklar und unentschieden“, fragte sich der „Mann ohne Eigenschaften“? „Ohne Zweifel, – sagte er sich – was ihn in eine abgeschiedene und unbenannte Daseinsform bannte, war nichts als der Zwang zu jenem Lösen und Binden der Welt, das man mit einem Wort, dem man nicht gerne allein begegnet, Geist nennt.“ Denn der Geist „bringt durcheinander, löst auf und hängt neu zusammen. Gut und böse, oben und unten sind für ihn nicht skeptisch-relative Vorstellungen, wohl aber Glieder einer Funktion, Werte, die von dem Zusammenhang abhängen, in dem sie sich befinden“. Er „anerkennt nichts Unerlaubtes und nichts Erlaubtes, denn alles kann eine Eigenschaft haben, durch die es eines Tages teil hat an einem großen, neuen Zusammenhang. Er haßt heimlich wie den Tod alles, was so tut, als stünde es ein für allemal fest, die großen Ideale und Gesetze und ihren kleinen versteinerten Abdruck, den gefriedeten Charakter. Er hält kein Ding für fest, kein Ich, keine Ordnung; weil unsere Kenntnisse sich mit jedem Tag ändern können, glaubt er an keine Bindung, und alles besitzt den Wert, den es hat, nur bis zum nächsten Akt der Schöpfung, wie ein Gesicht, zu dem man spricht, während es sich mit den Worten verändert.“ (Musil 1930/1978, S. 153 f.) – Es war das vollkommene Fehlen dieses inneren „Zwangs zu jenem Lösen und Binden der Welt“, was Webers „Fachmenschen ohne Geist“ charakterisierte und sie zu jenem „Nichts“ machte, das sich einbildete, „eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben“ – jenes „Nichts“, dessen komplementäre Komponente die hedonistischen „Genußmenschen ohne Herz“ waren und das aus diesem Grund auch keiner Lebensführung im aktivistischen Sinne des Begriffs fähig

war – wenn „dies Nichts“ sie nicht ohnehin genauso fürchtete wie jede andere Form der Freiheit und der Intensität. Der Fachmensch war in dieser Perspektive, die entschieden die Perspektive des „Geistes“ ist, der bei Weber ein ebenso ambivalentes Konzept wie die „Lebensführung“ bildet, das kategoriale Gegenteil des Möglichkeitsmenschen. Dass dessen Lebensführung – bildlich gesprochen – durchaus ‚aus dem Ruder laufen‘ und zum „steuerlosen Treiben“ werden, also schlicht scheitern konnte, dementierte deshalb keineswegs, was trotz aller Ambivalenz ihre positive Dimension ausmachte, nämlich die Kontingenz im doppelten Sinne des Begriffs, in der sich die gleichzeitige Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit des eigenen Lebens als unauflösliche Spannung von Notwendigkeit und Möglichkeit zur Selbstkonstitution verstehen lässt. Und vielleicht war für Weber am Ende genau dieser „Geist“, der jede Ordnung unterminieren und jede Wahrheit in Frage stellen kann, das entscheidende Moment in der „normativen“ Dimension der Lebensführung und nicht der „Geist des Kapitalismus“, weil er als „Charisma“ nur die „inneren Bestimmtheiten und Grenzen seiner selbst“ kennt und eben dadurch im „Antagonismus“ zum „Betrieb“ steht (Weber 1920/1972, S. 655).

IV.

Das aktivistische Moment der Lebensführung zieht sich als letztlich Nicht-Erfassbares durch die programmatische Erfassung des Menschen in der rationalisierten Welt der Moderne. Die Geschichte dieser Erfassung ist inzwischen wahrscheinlich in allen Facetten erzählt worden (Reijen/van der Loo 1992, S. 196 ff.). Aber Detlev Peukert hat diese Geschichte am Entschiedensten mit Bezug auf Weber erzählt und auf die Klassische Moderne als Epoche konzentriert, in der die paradigmatischen Formen von Modernität ausprobiert und etabliert worden sind. Weber sei der eigentliche Theoretiker der „Klassischen Moderne“, also derjenige, dessen Analysen und vor allem dessen „Theorie der Rationalisierung“, für die Zeit „von etwa 1880 bis etwa 1930“ eine besondere „heuristische Kraft“ entfalten könnten (Peukert 1989, S. 65). Weber habe nämlich „vier strukturbestimmende Phänomene“ herausgearbeitet, „die uns zu einer definitorischen Annäherung an die Moderne dienen können: kapitalistische Wirtschaft und industrielle Klassengesellschaft; rational-bürokratische Staatsordnung und Sozialintegration; wissenschaftlich-technische Weltbemächtigung; rationalisierte und sozialdisziplinierte Lebensführung.“ (Peukert 1989, S. 64) Dass diese „rationalisierte und sozialdisziplinierte Lebensführung“ möglicherweise selbst dann die aktivistische Dimension der Lebensführung nicht aufgehoben hätte, wenn die soziale Welt tatsächlich nur noch von den „Fachmenschen ohne Geist“ und den „Genußmenschen ohne Herz“ bevölkert wäre, die Weber verachtete, ist allerdings das Mindeste, was man dem vierten dieser

„strukturbestimmenden Phänomene“ der Moderne hinzufügen müsste, wenn man auf eine gehaltvolle Theorie der Moderne zielen wollte (Weber 1920/1988, S. 204). Schließlich hatte die „Sozialdisziplinierung“ – ein Begriff, der weder von Weber noch von Peukert, sondern von Gerhard Oestreich mit Blick auf die Disziplinierungstendenzen in den aufkommenden Fürstenstaaten der frühen Neuzeit geprägt wurde und den Peukert fälschlicherweise Michel Foucault zuschreibt – der klassisch-modernen Rationalisierungsdispositive gerade in ihren kulturellen Dimensionen ausgesprochen emanzipatorische und entschieden sozialreformerische Ziele, wie man etwa im Kontext der Neuen Sachlichkeit und des Neuen Bauens zeigen kann, das auch für Peukert ein paradigmatisches Feld der Rationalisierung bildet (Oestreich 1969, S. 179; Peukert 1989, S. 85 u. S. 76 ff.). Aber Peukerts Rekonstruktion von Webers „Theorie der Rationalisierung“ nimmt nicht nur das Konzept der „Lebensführung“ ausschließlich als deskriptives Konzept, seine gesamte Argumentation steht vielmehr selbst im Kontext einer klassisch-modernen Problematisierung der Moderne, die vor allem ihre konditionierenden Momente zum Kriterium der Analyse macht. Diese Analyse versteht sich als Teil einer kritischen Distanzierung von den heteronomen Aspekten der hegemonial gewordenen Rationalisierungsmodernismen, die im Kontext einer kritischen Selbstproblematisierung der Epoche steht und die das frühe 20. Jahrhundert als erste Epoche der strukturellen und deshalb vollends anonymen Heteronomie gedeutet hat. Das bestimmt nicht nur Peukerts Akzentuierung der Verschränkung von Rationalisierung und Disziplinierung, die Weber im Kontext tayloristischer Betriebsrationalisierung expliziert hat und die in den sozialtechnischen „Ingenieursutopien einer durchrationalisierten Gesellschaft“ ihren konzeptuellen Kulminationspunkt gefunden habe (Weber 1920/1972, S. 686 f.; Peukert 1989, S. 75). Es bestimmt auch Peukerts Konzentration auf die heteronome Seite der Lebensführung im ausschließlichen Kontext der „Konditionierung eines geordneten, übersichtlichen und regelgeleiteten, insofern also formalrationalen Alltagslebens“ (Peukert 1989, S. 77). Im Übrigen interessiert ihn das Konzept nicht weiter, was umso erstaunlicher ist, als er in seiner Rekonstruktion von Webers „Diagnose der Moderne“ immer wieder noch die kleinsten Widerstandspotentiale und die unscheinbarsten Dysfunktionalitäten in den technokratischen Tendenzen der Epoche sucht. Das hat allerdings neben einem politischen und einem idiosynkratischen auch einen theoriesystematischen Grund.

Die folgenreichste Problematisierung der klassisch-modernen Rationalisierungstendenzen hat Georg Lukács 1923 im Anschluss an Marx’ „Problem des Warenfetischismus“ mit seinem Theorem der „Verdinglichung“ formuliert und diese zu einer „strukturellen Grundtatsache“ des „modernen Kapitalismus“ erklärt (Lukács 1923/1968, S. 175 u. S. 170). Lukács argumentiert dabei nicht nur im affirmierenden, gewissermaßen modernisierenden Anschluss an Marx, sondern auch im kritischen Anschluss an Weber und dessen wichtigste Aspekte des neu-

zeitlichen Rationalisierungsprozesses. Er gibt damit einer modernitätskritischen Diskussion im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine politisch-ökonomische Richtung, die die rationalisierte Welt vollends als „stahlhartes Gehäuse“ begreift, indem er Webers Metapher in die Realität einer zwar menschengemachten, aber ganz und gar unverfügbaren und deshalb schlechterdings menschenfremden Objektivität transformiert, in der bemerkenswerterweise nicht das abstrakte Individuum, sondern die konkrete Persönlichkeit „zum einflußlosen Zuschauer dessen wird, was mit seinem eigenen Dasein, als isoliertem, in ein fremdes System eingefügtem Teilchen geschieht“. Denn „die mechanisierende Zerlegung des Arbeitsprozesses“, ergänzt er mit einer aufschlussreichen Verwendung der organismischen Metaphorik samt ihrer Gemeinschaftsemphase, zerreiße „auch jene Bande, die die einzelnen Subjekte der Arbeit bei ‚organischer‘ Produktion zu einer Gemeinschaft verbunden haben. Die Mechanisierung der Produktion macht aus ihnen auch in dieser Hinsicht isolierte abstrakte Atome, die nicht mehr unmittelbar-organisch, durch ihre Arbeitsleistungen zusammengehören, deren Zusammenhang vielmehr stets in wachsendem Maße ausschließlich von den abstrakten Gesetzmäßigkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt wird.“ (Lukács 1923/1968, S. 180). Nicht der nebensächlichste Aspekt seines kritischen Anschlusses an Weber ist allerdings Lukács’ qualitative Umbesetzung des „sachlichen“ Moments der Rationalisierung (Weber 1920/1972, S. 686), also die Verschiebung des theoretischen Akzents von der Versachlichung zur Verdinglichung. Denn die Differenz dieser beiden Konzepte ist keine nur semantische Differenz; es ist vielmehr eine Differenz in der Sache. Und vor allem ist es eine Differenz in der Bewertung der Sache.

„Versachlichung“ beschreibt die weitgehende Objektivierung der Phänomene mit der Folge, dass ihre tradierten metaphysischen Qualitäten, durch die sie ehemals sinnhaft in die Welt eingebettet waren, suspendiert und die Phänomene dadurch zum sinnentleerten Material selbstmächtiger menschlicher Konstruktionen reduziert werden. Das meint auch im Kern Webers Formel der „Entzauberung der Welt“, die ihrerseits eine ambivalente Formel ist, weil sie sowohl auf die Entmythologisierung als auch auf die Degradierung der Phänomene anspielt (Weber 1919/1973, S. 593). Versachlichung ist jedenfalls die prinzipielle Voraussetzung jenes autonomen technischen Gestaltens, das als gegen-natürliche Konstruktion einer menschengerechten Kulturwelt für das neuzeitliche Selbstverständnis gerade deshalb alle Rationalität – und alle Attraktivität – auf seiner Seite hatte, weil es tendenziell alle Naturwelt überbieten sollte. Versachlichung ist die notwendige Voraussetzung wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung als organisierte Realisierung des konstruktiven Vermögens des Menschen. Damit ist die Versachlichung aber auch die Voraussetzung jener wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung am Menschen, die die Disziplinierung zu einem anthropologischen Konstruktivismus nach Maßgabe industrieller Funktionalitäten macht und die auf diese Weise „die letzten Konse-

quenzen der Mechanisierung und Disziplinierung des Betriebs zieht“, wie Weber erklärt hat. Denn „hier wird der psychophysische Apparat des Menschen völlig den Anforderungen, welche die Außenwelt, das Werkzeug, die Maschine, kurz die Funktion an ihn stellt, angepaßt, seines, durch den eigenen organischen Zusammenhang gegebenen, Rhythmus entkleidet und unter planvoller Zerlegung in Funktionen einzelner Muskeln und Schaffung einer optimalen Kräfteökonomie den Bedingungen der Arbeit entsprechend neu rhythmisiert.“ (Weber 1920/1972, S. 686)

Anders Verdinglichung. „Verdinglichung“ beschreibt die im Warenverhältnis generierte Entfremdung der Produkte menschlicher Tätigkeit zu einer vom Menschen unabhängigen Objektivität, deren Eigengesetzlichkeit ihm als unverfügbare gegenübersteht, ihn beherrscht und ihn am Ende als fremde Wirklichkeit sogar bedroht. Verdinglichung bedeutet also die Herausbildung einer „Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen“, deren Basis die Warenform ist und deren Gesetze dem Menschen „als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüberstehen“, die sich als „menschenfremde Objektivität von gesellschaftlichen“, vom Menschen unabhängigen „Naturgesetzen“ in einer selbstgeschaffenen zweiten Natur manifestieren (Lukács 1923/1968, S. 175). Man kann die Differenz der beiden Konzepte zunächst in ein graduelles Kontinuum bringen: Versachlichung ist der Modus distanzierender Verfremdung, Verdinglichung hingegen ist der Modus bedrohlicher Entfremdung. Aber das ist nicht die eigentliche, nicht zuletzt politisch belangvolle Differenz: Versachlichung ist eine technische Kategorie, die auf Verfügbarkeit verweist, Verdinglichung dagegen ist eine ökonomische Kategorie, die auf Unverfügbarkeit verweist. Deshalb konnte die Versachlichung stets als Figur der Autonomie gelten, während die Verdinglichung zum Inbegriff der strukturellen, von einer anonymen Instanz ausgehenden Heteronomie wurde. Verdinglichung bedeutet eben nicht nur die Technisierung des Sozialen, sondern vor allem die Ökonomisierung des Sozialen – eben seine Subsumtion unter die kapitalistische Warenform. Und in diesem Sinne bedeutet sie dann eine Heteronomie, die unentrinnbar ist, weil sie nicht von personalen oder institutionellen Machtinstanzen samt ihrer exekutiven Infrastrukturen ausgeht, sondern gesellschaftsstrukturelle Qualität bekommt, sofern sie nicht nur zur funktionellen, sondern zur wertbestimmenden Basis gesellschaftlicher Wirklichkeiten wird. Darin liegt die skandalisierende Dimension des Konzepts – die dann vor allem von der Kritischen Theorie aufgenommen worden ist. Wenn nämlich „Gesellschaft als kollektiver Zwangsmechanismus“ verstanden werden kann, wie Theodor W. Adorno 1965 im Anschluss an Durkheim und im Nachgang zu Lukács erklärt hat, wenn also „das spezifisch Gesellschaftliche im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind“, besteht und wenn Gesellschaft gleichzeitig in Form des „Nichtidentischen“ der „Tauschgesetzlichkeit“ auf den Einzelnen einen unabweisbaren Zwang ausübt, dann ist

es gerade die „Ware als universelle Form der Gestaltung der Gesellschaft“ und die anonyme, „durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung“ im Sinne von Lukács, die den Absolutismus dieser Heteronomie ausmacht. Durch ihre heteronome Wertbestimmung ist sie gleichsam die durchgreifendste Realisierung des „stahlharten Gehäuses“ (Adorno 1965/1972a S. 12 ff.; Lukács 1923/1968, S. 174).

Das Theorem der Verdinglichung hat eine lange Tradition der politisch-philosophischen Kritik heteronomer Konditionierungen bestimmt, die nicht mehr im Horizont von personellen oder institutionellen Autoritäten oder Herrschaftsinstanzen standen, sondern als anonyme gesellschaftliche Strukturen erfahren wurden – Strukturen, die im Lichte dieser Kritik zu sozialen Zwängen wurden, weil nicht nur heteronome Verhaltenskonditionierungen, sondern auch heteronome Wertbestimmungen mit ihnen verbunden waren. Diese Tradition, in der auch noch Peukerts Rekonstruktion von Webers „Diagnose der Moderne“ steht, ist allerdings nicht nur für die Kritische Theorie bestimmend geworden, die sie kategorial aufgenommen und vielfach, sei es als „verwaltete Welt“ bei Adorno, sei es als „Anerkennungsvergessenheit“ bei Axel Honneth, moduliert hat (Adorno 1960/1972b, S. 122; S. 442; Honneth 2005, S. 19 ff. u. S. 68); diese Tradition ist vielmehr auch für die aktuelle Kritik am „Neoliberalismus“ und an der „Ökonomisierung des Sozialen“ im weiteren Kontext der Governmentality Studies von tiefenstruktureller Bedeutung. Hier folgt auf das präskriptive Modell disziplinär-normalisierender „Fremdführung“ zwar das performative Modell kompetitiv-normalisierender „Selbstführung“, aber die autonome Seite der Lebensführung wird gleichzeitig internalisierungstheoretisch gemäß der Logik eines so ubiquitären wie generalisierten Marktes als Nötigung zur individuellen Marktförmigkeit problematisiert (Bröckling/Krasmann/Lemke 2000, S. 9). Die reflexive Ausrichtung der Lebensführung an den Erfordernissen des generalisierten, bis in die Intimbeziehungen reichenden Marktes, den Michel Houellebecq beschrieben hat, ist dann zwar gewissermaßen die rückhaltlos kompetitive Variante der „methodischen Lebensführung“ Webers, aber sie bleibt dennoch selbst dort, wo sie durch produktivistische Aktivierungstendenzen forciert und auf eine möglichkeitsoffene Selbstentfaltung und zieloffene Selbstoptimierung der Individuen finalisiert wird, weiterhin eine zutiefst heteronome Lebensführung, in der die „Selbstführung“ gleichsam zum Medium einer lückenloseren und wirkungsvolleren „Fremdführung“ wird als im Stadium der klassisch-modernen Disziplinierungsdispositive im Kontext tayloristischer und fordistischer Tendenzen der rationalen Gesellschaftsorganisation und des Social Engineering (Houellebecq 2000, S. 108 f.).

V.

„Die Nullhypothese der Philosophischen Anthropologie“, lautet Müller zufolge: „Menschsein heißt Lebensführung“. Und er folgert daraus: „Wenn die menschliche Existenzweise zwingend erforderlich macht, sein Leben zu führen, dann werden die Formung und Gestaltung der Lebensführung zum Kernproblem jeglicher Reflexion über Individuum und Gesellschaft.“ (Müller 2016, S. 29f.) Plessners besondere Konzeption dieser „Nullhypothese“ ist allerdings gerade in dieser Hinsicht nicht so eindeutig, wie es nach seinen emphatischen Betonungen des aktiven Moments in der Lebensführung den Anschein hat. Denn seine Anthropologie ist nicht nur die Ontologisierung eines Menschen, der sich seine Verhältnisse schafft, sie ist auch die Ontologisierung eines Menschen, der seine Bestimmung nur in der sozialen Welt findet, weil diese „Mitwelt“ der Ort ist, an dem der „Wettbewerb“ des eigenen „Menschentums“ mit „den anderen Möglichkeiten des Menschseins“ stattfindet. Es ist nicht Indifferenz oder Koexistenz, sondern dieser Wettbewerb, der die „Mitwelt“ strukturiert, die die soziale Welt und darin die spezifische „Sphäre des Menschen“ ist (Plessner 1928/1981a, S. 360). Dadurch wird der Wettbewerb jedoch zum strukturierenden Moment von Gesellschaft überhaupt – und provoziert geradezu Versuche, ihn protektionistisch zu begrenzen oder regulativ zu suspendieren. „Mitwelt“, erklärt Plessner, „ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position.“ Diese Mitwelt unterscheidet sich „von Außenwelt und Innenwelt dadurch, daß ihre Elemente, die Personen, kein spezifisches Substrat liefern, welches stofflich über das von Außenwelt und Innenwelt an sich schon Dargebotene hinausginge. Ihr Spezifikum ist die Lebendigkeit und zwar in ihrer höchsten, der exzentrischen Form“, also in ihrer reflexiven Unbestimmtheit (Plessner 1928/1981a, S. 375). Dem entsprechend hat der Aktivismus der Lebensführung seinerseits einen historischen Index, dessen leitende Koordinaten nicht die „Verdinglichung“ oder das „steuerlose Treiben“ sind, sondern der Absolutismus des Sozialen und die kompetitive Individualisierung, sobald die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen tatsächlich seine einzige Bestimmung geworden ist. Das ist prinzipiell erst in der bürgerlichen Gesellschaft der Fall, wie Hegel sie gefasst hat. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist die neue Basis der individuellen „Subsistenz und Versorgung“, die an die Stelle der Familie tritt und gerade darin jene „ungeheure Macht“ darstellt, „die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue“. In der bürgerlichen Gesellschaft, so Hegel, ist zwar „jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen“ (Hegel 1821/1986, S. 386 u. S. 339).

Es war David Riesman, der den Absolutismus des Sozialen mit der Herausbildung einer genuin modernen Gesellschaft identifiziert hat. Riesmans soziale

Moderne stand nämlich nicht mehr im Horizont der präskriptiven Funktionalismen und der disziplinären Normalisierung, sondern im Kontext einer Entwicklung, die ihre paradigmatische Form in den abstrakten Strukturen der sozialen Mobilität findet, die mit der gesellschaftlichen Dominanz der Mittelschichten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hegemonial geworden sind. Ihr soziologisches Charakteristikum war deshalb auch nicht die funktionalistische Sozialisation innerhalb bürokratisch-industrieller Strukturen, die schließlich keine sozialen, sondern politisch-ökonomische Strukturen waren – ihr soziologisches Charakteristikum war vielmehr eine „antizipatorische Sozialisation“, die als organisierte Fiktionalisierung der individuellen Möglichkeitenhorizonte bis heute die subjektive Voraussetzung der sozialen Mobilität bildet, indem sie durch Internalisierung der Möglichkeitsoffenheit überhaupt erst die intrinsische Fähigkeit zu dieser abstrakten Form der Mobilität schafft. Dennoch steht die Wünschbarkeit sozialer Mobilität, die nach allgemeinem Verständnis stets ‚Aufstiegsmobilität‘ ist, keineswegs außer Frage. Und wenn man unterstellt, dass der Wille zum ‚Aufstieg‘ nicht ‚schon immer‘ existiert hat und daher keine anthropologische Konstante ist, wird man die historischen und systematischen Faktoren bestimmen müssen, die diesen Willen generieren und mit jener unwiderstehlichen Attraktivität ausstatten, die ihn generalisierbar macht. Das führt zunächst darauf, dass diese individuelle Disposition zur sozialen Mobilität nicht in die produktivistischen Organisationsstrukturen sozialer Funktionalität, sondern in die konsumistischen Infrastrukturen sozialer Inklusivität eingebettet ist, wie Riesman und Howard Roseborough gezeigt haben. „Antizipatorische Sozialisation“ („anticipatory socialisation“) bezeichnet dabei kein bildungspolitisches Konzept, sondern die strukturelle Konditionierung der Individuen auf eine zieloffene und darin prinzipiell abstrakte Lebensführung, die gleichzeitig durch ihre standardisierten materiellen Symbolwelten jenes „Bild eines weitgehend uniformen Lebensstils der majoritären Mittelschichten“ in den Vereinigten Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg abgibt, das dann im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einem global akzeptierten Leitbild der modernen Gesellschaft werden sollte (Riesman/Roseborough 1955/1973, S. 18f.). Hier greift zunächst die soziologische Besonderheit des Massenkonsums, die keineswegs mit seiner ökonomischen identisch ist und die diesen prinzipiell von allen Formen des Verbrauchs in einem traditionellen, bedürfnislogischen Sinne unterscheidet, nämlich das besondere Objektverhältnis, das den Massenkonsum zu einem Phänomen macht, das auf permanente Reproduktion gestellt ist. Natürlich geht es in diesem Objektverhältnis auch um die massenhafte individuelle Aneignung von gesellschaftlich fetischisierten und marktförmig verfügbaren Gütern. Aber gleichzeitig geht es auch um die Einübung der Individuen in den transitorischen Charakter von Objekten, die nicht nur überbietbar und ersetzbar sind, sondern tatsächlich ersetzt werden sollen, sobald ein neues Produktniveau erreicht ist, das seinerseits eine neue Stufe auf der imaginären Leiter des

sozialen ‚Aufstiegs‘ markiert, indem es einen neuen gesellschaftlichen Standard repräsentiert. Vielleicht ist der gesellschaftstheoretisch belangvolle Aspekt des Konsums am Ende tatsächlich nicht die kommerzielle Warenförmigkeit der Objekte, also der Vorrang ihres Tauschwerts gegenüber ihrem Gebrauchswert, der die politische Ökonomie lange Zeit gerade in kritischer Absicht an tradierte Materialitätskonzepte gefesselt und diese verdinglichungstheoretisch hypostasiert hat, sondern die Tatsache, dass diesen Objekten prinzipiell nichts Definitives eignet und dass sie deshalb nicht nur im ökonomischen, sondern auch im meta-ökonomischen, also ontologischen Sinne ebenso verfügbar wie veränderbar und damit sozusagen die dingliche Objektivation der Kontingenz sind, der die Marktförmigkeit ihrer Distribution und das Transitorische ihres Wertes entspricht.

Die „antizipatorische Sozialisation“ ist jedenfalls die subjektive Bedingung einer sozialen Mobilität, deren objektive Bedingung die tatsächliche Durchlässigkeit der Sozialstruktur ist, die nach dem Ende der feudalen Ständewelt des 18. Jahrhunderts und vollends nach dem Ende der bürgerlichen und proletarischen Klassenwelten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in der massendemokratischen Statuswelt der Nachkriegszeit Realität wurde. Riesman und Roseborough beschreiben diese Fiktionalisierung der eigenen sozialen Position als frühzeitige Vorbereitung der Individuen auf soziale Rollen, die es paradoxerweise noch gar nicht gibt – und zwar weder als Berufs-, noch als Konsumentenrollen. „Das Auffallende am amerikanischen Leben“ sei, „daß die Menschen für Rollen vorbereitet werden, die ihre Eltern nicht gespielt haben, ja die überhaupt noch niemand gespielt hat: sie werden hinsichtlich der Motivation und der sozialen Geschicklichkeit (die einen guten Teil des ‚know how‘ ausmacht) für Berufstätigkeiten vorbereitet, die noch nicht erfunden sind, und für den Konsum von Gütern, die noch nicht auf dem Markt sind.“ (Riesman/Roseborough 1955/1973, S. 22) Die „antizipatorische Sozialisation“ begründet damit eine Lebensführung, die in einem ebenso offenen wie abstrakten Erwartungshorizont steht. Dass aber seine strukturelle Möglichkeitsoffenheit gerade nicht zum „steuerlosen Treiben“ führt, liegt daran, dass der zieloffenen Selbstentfaltung bei Riesman eine ausgesprochen kommunikative Struktur entspricht. Ihr Ausgangsmoment ist die „außengeleitete“ Disposition der Einzelnen, die zur Bedingung der Möglichkeit sozialer Konformität unter der Voraussetzung einer zieloffenen Lebensführung wird. Die Individuen sind zwar freigesetzt aus klassenspezifischen Einbettungen mit ihren totalisierenden Zugehörigkeiten, aber sie stehen unter dem sozialen Zwang kompetitiver schicht- und milieuspezifischer Anschlussfähigkeit. Und in diesem Sinne des Zwangs zur Anschlussfähigkeit ist die „Außenleitung“ der spezifische Typ von „Verhaltenskonformität“ in einer Gesellschaft, in der die sozialen Positionen nicht gegeben sind, sondern erworben werden und aktiv gehalten werden müssen (Riesman 1950/1958, S. 35f.). Der auf kommunikative Anschlussfähigkeit ausgerichtete, „außengeleitete Mensch“, genauer: der auf die Anderen innerhalb seiner Statusgruppe orientierte „Cha-

rakter“ („other-directed character“), erklärt Riesman, hat deshalb die Neigung „für die Erwartungen und Wünsche anderer empfänglich zu sein“. Sein Hauptmerkmal ist „das nie zu befriedigende seelische Bedürfnis nach Anerkennung“. Das Anerkennungsstreben wird daher zum Kern seiner Moral, also seiner individuellen Handlungsregeln. Dabei geht es nicht um bestimmte Anerkennung für bestimmte Leistungen, sondern um „Anerkennung an sich, unabhängig von dem, was anerkannt wird“. Das „Verhalten des einzelnen“, so Riesman, wird auf diese Weise indirekt „durch die Zeitgenossen gesteuert“. Denn der außen-geleitete Mensch muss ständig wechselnde Signale der Anerkennung oder Missachtung empfangen und deuten (Riesman 1950/1958, S. 40f. u. S. 77f.). Die habituellen Merkmale der „außengeleiteten Lebensweise“ sind deshalb – anders als bei „innengeleiteten Menschen“ – nicht „Charakterstrenge“ und „Selbstgewißheit“, sondern die „kooperative Haltung“ und die möglichst kommunikative Einbindung in die Gruppenstruktur. „Alle Moral“, so Riesman, „liegt bei der Gruppe“ – und die entscheidende Bezugsgruppe ist die Peer-Group, die Gruppe der Statusgleichen (Riesman 1950/1958, S. 85f.). Sie ist der Prototyp dessen, was dann im Nachgang eines bemerkenswerten Anpassungsprozesses der sozialwissenschaftlichen Semantik an einen problematischen Sprachgebrauch als soziales „Netzwerk“ beschrieben wird – der proliferierenden Metapher für die offene Gruppe der kooperierenden Statusgleichen und dem neuen Begriff für alle Vergesellschaftungsformen, die etwa in der Mitte zwischen den einzelnen Individuen und der Gesellschaft als Ganzem stehen. Anders als die Gruppe als strukturiertes, aber geschlossenes Kollektiv, ist das Netzwerk die spezifische Form eines zwar gleichfalls strukturierten, aber offenen Kollektivs; sie ist gewissermaßen eine Gruppe mit unvollständigen Gruppenbindungen, die als transitorische Beziehungen stets erneuert werden müssen (Trezzi 1998, S. 519ff.). Die Individuen stehen damit in einer Welt des Zwangs zur permanenten kommunikativen Anschlussfähigkeit und damit in einer sozialen Welt, die durch offene, aber vernetzte Beziehungen bestimmt ist und die sowohl im Vergleich zu vollständigen Gruppenbindungen als auch im Vergleich zu funktionalen Organisationsbeziehungen nicht in geringerem Maße, sondern nur auf sehr andere Weise zwangsförmig sind. Ihr allgemeines Integrationsprinzip ist nämlich nicht Zugehörigkeit oder Funktionalität, sondern Konkurrenz – und zwar die generalisierte Konkurrenz aller um die erstrebenswerten Ziele, um die attraktiven Positionen, um den ‚höheren‘ sozialen Status und vor allem um die Wertschätzung durch alle anderen. Die „außengeleitete Lebensweise“ ist damit die soziologische Seite einer anthropologischen Bestimmung des Menschen als ein Wesen, dessen reflexive Unbestimmtheit erst in seiner „Mitwelt“ zur Lebensführung wird. Ob hier noch von „Autonomie“ die Rede sein kann, ist allerdings nicht nur in Riesmans Perspektive äußerst zweifelhaft.

Pierre Bourdieu, den Hans-Peter Müller an signifikanter Stelle in die Nachfolge Webers platziert, hat in einer späten, weithin abschließenden und viel-

leicht deshalb hochdramatischen Explikation seines Konzepts der „symbolischen Gewalt“ im Kontext seiner kapitalsortentheoretischen Gesellschaftskritik, die im Kern eine vernichtende Kritik der hegemonial gewordenen Gesellschaft ist, auf den „symbolischen Kampf aller gegen alle“ verwiesen, der gerade nicht den Naturzustand, sondern den gesellschaftlichen Zustand charakterisiert (Bourdieu 2001, S. 306). „Die soziale Welt“, so Bourdieu, ist „sowohl Produkt als auch Gegenstand zugleich kognitiver und politischer, symbolischer Kämpfe um Erkenntnis und Anerkennung, in denen jeder nicht nur“ um Selbstdarstellung, also „um ein vorteilhaftes Bild seiner selbst streitet, sondern auch auf die Macht abzielt, die für sein eigenes soziales Sein“, das individuelle oder das kollektive, „wie für die Akkumulation eines symbolischen Kapitals der Anerkennung günstigsten Konstruktionsprinzipien der sozialen Wirklichkeit als die legitimen durchzusetzen.“ (Bourdieu 2001, S. 241) Dieser gesellschaftliche Zustand, der von Status-, Macht- und Anerkennungskämpfen durchzogen ist, bildet gleichsam die ‚ontologische‘ Referenz jeder Lebensführung, wenn die soziale Welt zur absoluten Instanz für die Bestimmung der menschlichen Existenz wird. „Die soziale Welt“, so Bourdieu, „ist essentialistisch, und man hat umso weniger Aussichten, der Manipulation der subjektiven Aspirationen und Hoffnungen zu entgehen, je hilfloser, weniger anerkannt oder stärker stigmatisiert man auf symbolischer Ebene ist, je schlechter gestellt also in der Konkurrenz um die ‚Wertschätzung der Menschen‘, von der Pascal spricht, und je stärker der je nach Macht und Ohnmacht schwankenden Ungewißheit über sein gegenwärtiges und künftiges soziales Sein anheimgegeben. Mit der Investition in ein Spiel, mit seiner Besetzung und mit der Anerkennung, die der kooperative Wettbewerb mit den anderen bringen kann, bietet die soziale Welt den Menschen“ schließlich das, „was ihnen am meisten fehlt: eine Rechtfertigung ihrer eigenen Existenz“. (Bourdieu 2001, S. 307) Nicht bloße – formelle oder auch substanzielle – Anerkennung sei es, worum es in den symbolischen Machtspielen gehe, die nichts anderes als reale Machtkämpfe seien, sondern unendlich viel mehr, für das die Anerkennung eigentlich nur das Medium ist, nämlich „Rechtfertigung der eigenen Existenz“, mithin Legitimität des eigenen Daseins in der vollen, durchaus letztinstanzlichen, also theologischen Bedeutung des Wortes. „Die soziale Welt“, erklärt Bourdieu, „vergift das seltenste Gut überhaupt: Anerkennung, Ansehen, das heißt ganz einfach Daseinsberechtigung. Sie ist imstande, dem Leben Sinn zu verleihen und, indem sie ihn zum höchsten Opfer weiht, selbst noch dem Tod. Weniges ist so ungleich und wohl nichts grausamer verteilt als das symbolische Kapital, das heißt die soziale Bedeutung und die Lebensberechtigung“. Und dann, zugespitzt: „Welches Spiel wäre vitaler, welches totaler als der symbolische Kampf aller gegen alle, bei dem es um die Macht der Benennung geht oder, wenn man lieber will, der Kategorisierung – ein Kampf, bei dem jeder sein Sein, seinen Wert, die Vorstellung, die er von sich selbst hat, aufs Spiel setzt?“ (Bourdieu 2001, S. 309 u. S. 306)

VI.

Man kann den Absolutismus des Sozialen in der Moderne kaum verleugnen, selbst dann nicht, wenn man – wie Plessner – eine Symmetrie zwischen Sozialwelt und Lebensführung postuliert, die am Ende trotz ihrer Freiheitsempphase zur anthropologischen Begründung und damit zur Ontologisierung der klassischen bürgerlichen Gesellschaft wird. Ihr soziologisches Charakteristikum ist nicht zuletzt die Kontingenz der sozialen Positionen. „Die zentrale Aufgabe für jeden Menschen von jeher lautet“ deshalb Müller zufolge, „einen Platz in der Gesellschaft zu finden. Das scheint sich heute schwieriger denn je zu gestalten.“ (Müller 2010, S. 157) Vielleicht ist die transhistorische Geltung dieser Behauptung, die in der Wendung „von jeher“ steckt, etwas überzogen. Denn die Suche nach einem Platz in der Gesellschaft ist nur dort von derart zentraler Bedeutung, wo dieser Platz nicht vorbestimmt ist. Das setzt soziale Mobilität in einem nicht nur akzidentiellen, sondern in einem substantiellen Sinne voraus. Und die gibt es nur – oder erst – in einer modernen Gesellschaft. Das signalisiert allerdings ein weiteres Moment im Begriff der „Lebensführung“, das seine aktivistische Dimension als implizite kritische Gegenführung gegen den Absolutismus des Sozialen in der Moderne ausweist: Der Begriff der „Lebensführung“ bezeichnet nicht nur die Aktivitäten, die über die strukturellen Erfordernisse und die institutionellen Imperative hinaus möglich sind, denen man auf seinem „Platz in der Gesellschaft“ ausgesetzt ist, wie etwa in der „professionellen Berufsarbeit“ – der Begriff bezeichnet auch diejenigen Aktivitäten, die insgesamt dazu führen, dass man diesen Platz überhaupt findet – oder erobert. Man könnte darin die Differenz zwischen der sozialen Welt von Riesman und Bourdieu auf der einen Seite und der sozialen Welt von Weber und Lukács auf der anderen Seite sehen. Auf jeden Fall aber wäre diese Differenz ein Gesichtspunkt, von dem aus die impliziten Selbstverständlichkeiten dieses Konzepts vollends explizit werden könnten – die soziologischen wie die anthropologischen. Dass die Explikation dieser Selbstverständlichkeiten im Konzept der „Lebensführung“ Konsequenzen für seine Applikation hätte, steht außer Frage. Schließlich würde die genauere historische und systematische Bestimmung des theoretischen und des diskurspolitischen Ortes seiner aktivistischen Dimension erlauben, sowohl seine „analytischen“ als auch seine „normativen“ Aspekte einer eingehenderen Reflexion zu unterziehen. Mag sein, dass Max Weber noch relativ unbefangen mit dem Begriff operieren und ihm deshalb jene semantische Schwingungsbreite geben konnte, die er *expressis* wie *impressis verbis* in seinen Schriften hat – und die doch darin gipfelt, dass seine Frage nach den „Chancen für eine autonome ‚Lebensführung‘“ nicht einfach „Wohlbefinden, Wohlstand und Komfort“ zum „Leitbild des modernen Menschen“ erheben sollte, sondern „menschliche Größe“, wie Müller abschließend schreibt (Müller 2007, S. 263). Aber spätestens mit einer noch ausstehenden kritischen Historisierung der Philosophischen

Anthropologie und namentlich der emphatischen Positivierung der reflexiven Unbestimmtheit bei Plessner, wird man auch die aktivistische Dimension im Konzept der „Lebensführung“ mit einem historischen Index versehen müssen, der sie vermutlich nicht zwingend mit Autonomie im emphatischen Sinne zur Deckung bringen wird.

Die Historizität eines Konzepts muss allerdings kein Defizit sein. Und seine historische Semantik kann Möglichkeiten eröffnen, es mit größerer Präzision, also mit größerer analytischer Kraft einzusetzen: Der Begriff der „Lebensführung“ ist auf dem skizzierten Hintergrund seiner theoretischen Konzeptualisierbarkeit vielleicht tatsächlich ein kritischer Begriff, der gegen die genuin sozialen und gerade nicht gegen die ökonomischen oder politischen Beschränkungen persönlicher Freiheit gerichtet ist, weil er die individuelle Selbstkonstitution in den Fokus der Analyse stellt. Im Grunde ist er ein zutiefst aufklärerischer Begriff – im Sinne jener Aufklärung, die in Kants Aufforderung gipfelt, den „Mut“ zu haben, sich seines „*eigenen* Verstandes zu bedienen“, und zwar „ohne Leitung eines andern“ (Kant 1784/1964, S. 53). Kants Aufforderung war gegen die freiwillige Unterwerfung unter die Herrschaft von personellen und institutionellen Autoritäten gerichtet und zielte auf die Möglichkeit persönlicher Würde. Webers Aufforderung, nur dem „Dämon“ zu folgen, der des eigenen „Lebens Fäden hält“, war gegen die Herrschaft von ebenso anonymen wie rationalen Prozessen gerichtet und zielte – defensiver als Kants Aufforderung – auf die Möglichkeit persönlicher Haltung. Wogegen könnte aber die Aufforderung, sein eigenes Leben zu führen, heute gerichtet sein, wenn nicht gegen den Absolutismus des Sozialen und seine Ontologisierung in einer „Mitwelt“, die sein Monopol auf die Erteilung von „Lebensberechtigungen“ begründet? Und worauf könnte sie mit einem Funken Hoffnung zielen, wenn nicht auf die relative Positivität der Kontingenz?

Literatur

- Adorno, T. W. (1972a): Gesellschaft. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–19.
- Adorno, T. W. (1972b): Kultur und Verwaltung. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 122–146.
- Bourdieu, P. (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, T. (Hrsg.) (2000): Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Heisenberg, W. (1979): Die Geschichte der Quantentheorie. In: Ders.: Quantentheorie und Philosophie. Stuttgart: Reclam.
- Hennis, W. (1982): Max Webers Fragstellung. In: Zeitschrift für Politik 29, S. 241–281.
- Henrich, D. (1982): Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In: Ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart: Reclam, S. 83–108.
- Honneth, A. (2005): Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Houellebecq, M. (2000): Ausweitung der Kampfzone. Roman. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kant, I. (1964): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke in zwölf Bänden. Band XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 53–61.
- Lukács, G. (1968): Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: Ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, S. 170–355.
- Müller, H.-P. (1992): Gesellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung. Ein Vergleich von Émile Durkheim und Max Weber. In: Zeitschrift für Soziologie 21, S. 49–60.
- Müller, H.-P. (2007): Max Weber. Eine Einführung in sein Werk. Köln – Weimar – Wien: Böhlau UTB.
- Müller, H.-P. (2010): Gesellschaftliche und institutionelle Bedingungen der Bürgerlichkeit. In: Bude, H./Fischer, J./Kauffmann, B. (Hrsg.): Bürgerlichkeit ohne Bürgertum. In welchem Land leben wir? München: Wilhelm Fink, S. 145–167.
- Müller, H.-P. (2016): Wozu Lebensführung? Eine forschungsprogrammatische Skizze im Anschluss an Max Weber. In: Alleweldt, E./Röcke, A./Steinbicker, J. (Hrsg.) (2016): Lebensführung heute. Klasse, Bildung, Individualität. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, S. 23–52.
- Müller, H.-P. (2017): Der Kapitalismus und seine Lebensführung. Max Weber zum 150. Geburtstag. In: Sachweh, P./Münnich, S. (Hrsg.) (2017): Kapitalismus als Lebensform? Deutungsmuster, Legitimation und Kritik in der Marktgesellschaft. Wiesbaden: Springer VS, S. 27–45.
- Musil, R. (1978): Der Mann ohne Eigenschaften. mmelte Werke. Band I. Reinbek: Rowohlt.
- Oestreich, G. (1969): Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: Ders.: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze. Berlin: Duncker und Humblot, S. 179–197.
- Peukert, D.J.K. (1989): Max Webers Diagnose der Moderne. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Plessner, H. (1981a): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften. Band IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (1981b): Macht und Menschliche Natur. Gesammelte Schriften. Band V. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 135–234.
- Plessner, H. (1981c): Grenzen der Gemeinschaft. Gesammelte Schriften. Band V. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–133.
- Plessner, H. (1985): Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie. Gesammelte Schriften. Band IX. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 56–72.
- Riesman, D./Roseborough, H. (1973): Laufbahnen und Konsumverhalten. In: Riesman, D.: Wohlstand wofür? Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17–50.
- Riesman, D. (1958): Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlung des amerikanischen Charakters. Reinbek: Rowohlt.

- Ritter, J. (1965): Hegel und die Französische Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Trezzini, B. (1998): Theoretische Aspekte der Netzwerkanalyse. In: Schweizer Zeitschrift für Soziologie 24, S. 511–544.
- Van Reijen, W./van der Loo, H. (1992): Modernisierung. Projekt und Paradox. München: dtv.
- Weber, M. (1920/1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1920/1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1922/1973): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr Siebeck.

In: Anja Röcke, Erika Alleweldt, Maria Keil (Hg.), Soziale Ungleichheit der Lebensführung, Weinheim, Beltz 2019, S. 18-43.