

Optimierung und Überbietung*

„Leben“ in produktivistischer und in konsumistischer Perspektive

Dominik Schrage

I.

„Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort“, beginnt Helmuth Plessner seine 1928 erschienenen *Stufen des Organischen und der Mensch*, und, so fährt er fort, nachdem das 18. Jahrhundert in der ‚Vernunft‘ und das 19. Jahrhundert in der ‚Entwicklung‘ sein ‚erlösendes‘ Wort gefunden habe, finde es das 20. Jahrhundert im Begriff des Lebens.¹ ‚Leben‘, so Wolfgang Eßbach an Helmuth Plessner anschließend, wird zu einem Schlüsselwort für die Modernität des 20. Jahrhunderts, weil unter diesem Namen eine Sphäre des Nicht- oder Außertechnischen gegen die als problematisch wahrgenommene Artifizialisierung von Kultur und Gesellschaft behauptet werden soll.² ‚Erlösend‘ sind ‚Vernunft‘, ‚Entwicklung‘ und ‚Leben‘ dabei nicht in einem theologischen Sinne; vielmehr ermöglichen es diese Worte, dass bislang als selbstverständlich geltende Betrachtungsweisen hinterfragt, dass Wirklichkeit in jeweils neuartigen Weisen problematisiert, Gemeinsamkeiten von bisher Gegensätzlichem entdeckt und unter einem neuen Schlüsselbegriff neu zusammengesehen werden: So erscheint ‚Leben‘ im 20. Jahrhundert als eine Weise, die Erfahrungen mit und in einer nicht mehr restlos auf den Menschen konvergierenden Wirklichkeit zu problematisieren.

Neben den lebensphilosophisch intendierten Bezugnahmen auf das ‚Leben‘ ist seine Verbesserung aber auch der Gegenstand und das erklärte Ziel eben jener Programme der Rationalisierung und Technisierung, die tradierte Vergesellschaftungsformen durch kalkulierte ersetzen, durch technische Verkehrs- und Kommunikationsmittel verdichten und damit kollektive Lebensprozesse umfassend zu regulieren beanspruchen: Auch die sich auf die Optimierung kollektiver Lebensprozesse richtenden Programmatiken beziehen sich in letzter Instanz auf eine den rationalen Kalkülen bürokratischer und technischer Regulierung externe Referenz – eben das ‚Leben‘, das sie zu verbessern und produktiv zu machen

* Erschienen in: Ulrich Bröckling, Axel Paul, Stefan Kaufmann (Hg.): *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne*. Festschrift für Wolfgang Eßbach, München (Fink) 2004, S. 291-303. Bitte nur nach der Druckfassung zitieren.

¹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981, 37.

² Wolfgang Eßbach, „Vernunft, Entwicklung, Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne“, in diesem Band#.

versprechen. Und das Schlagwort ‚Erlebnis‘ steht nicht nur für modernitätskritisch motivierte Entwürfe, die die Unterscheidung zwischen Selbsterlebtem und bloß zur Kenntnis Gebrachtem zu einem Kriterium für die Authentizität von Erfahrungen in solchen artifiziellen Wirklichkeiten machen: Auch das vollständig auf die Attraktionen moderner, medien- und werbetechnisch gestalteter Marktvergesellschaftung eingestellte konsumistische Weltverhältnis ist durch die Erwartung von Erlebnissen charakterisiert, die das Gegenwärtige überbieten sollen und in dieser Hinsicht dem modernitätskritischen ‚Erlebnis‘ Wesentliches verdanken.

‚Leben‘ ist in diesem Sinne das „erlösende Wort“ der Modernitätsdiskurse des 20. Jahrhunderts, so die in diesem Beitrag vertretene These, weil dieses Abstraktum das Gemeinsame der beiden auf den ersten Blick widerstreitenden Perspektiven authentischen Erlebens und konstruktivistischer Optimierung darstellt. ‚Leben‘ in dem um 1900 von Jugendbewegung, Lebensphilosophie und Expressionismus gegen urbane und technisierte Wirklichkeiten gestellten Sinn ist dabei fraglos eine ebenso moderne Angelegenheit wie die technisch-wissenschaftlichen Verfahren, gegen die es in Anschlag gebracht wird. Denn auch dieses Verständnis von ‚Leben‘ ist nicht primär bestimmt durch den Gegensatz zum Tod, sondern es erscheint als ein eigenständiger und nach Intensivierung drängender Wert, den – so der modernitätskritische Impetus – die abstrakte und ‚lebensfeindliche‘ Verfassung der Moderne unterdrücke. In dem Moment, in dem der von der lebensphilosophischen Modernitätskritik erfundene und positivierte, individuelle Drang nach Intensitätssteigerung des Lebens sich nicht gegen die, sondern in Einklang mit den artifiziellen Vergesellschaftungsformen artikuliert, wenn nicht deren Inevidenz, sondern ihre Attraktivität im Vordergrund steht, zeigt sich die strukturelle Analogie der konsumistischen Erlebnisorientierung mit jener produktivistischen, auf die quantitative Optimierung kollektiver Lebensprozesse zielenden Disposition, die Foucault Biomacht genannt hat: Der beiden gemeinsame Gleichklang von ‚Leben‘ und seiner Steigerungsbedürftigkeit.

Die im folgenden versuchte Kontrastierung dieser gleichermaßen auf Lebenssteigerung ausgerichteten Dispositionen stellt beide – zunächst heuristisch motiviert – als eine produktivistische und eine konsumistische Perspektive einander gegenüber: Wobei ‚produktivistisch‘ nicht verstanden werden soll als eine nur dem Produktionssektor zuordnende Bestimmung, sondern vielmehr eine auf die Mehrung des kollektiven Lebens ausgerichtete Disposition kennzeichnet, die dieses ‚Leben‘ auf der Grundlage biologischer Modelle auffasst und es mit Hilfe wissenschaftlicher und technologischer Verfahren progressiv und quantitativ zu steigern sucht. Sie ist deshalb produktiv und nicht repressiv oder restriktiv zu nennen, da ihr politisches Machtkalkül nicht auf der souveränen Todesdrohung

und Zwangsmechanismen, sondern auf den statistisch basierten Strategien der Gruppierung und der Selektion von Populationen unter funktionalen Gesichtspunkten beruht – kollektive Lebensprozesse erscheinen als empirische, und das heißt manipulierbare Tatsachen. Und ‚konsumistisch‘ soll nicht verstanden werden im Sinne einer latent passivischen Unterwerfung moderner Konsumenten unter ein standardisiertes Warenangebot, sondern ein Weltverhältnis kennzeichnen, das Situationen, Dinge und Erfahrungen unter dem Aspekt ihrer Verwendbarkeit zur Steigerung der eigenen Erlebnisintensität betrachtet und bewertet. Konsumistisch kann insofern das Verhältnis zu einer Welt bezeichnet werden, die sich weder durch den Bezug auf Sitten oder traditionelle Ordnung, noch auf Religion oder kodifizierte Moralität, noch auf fixierbare anthropologische Bestände oder Bedürfnislagen, noch auf eine Autonomie des Ästhetischen erschließen lässt.

‚Leben‘ ist sowohl aus der produktivistischen als auch aus der konsumistischen Perspektive eine Steigerungsformel, die einerseits die Verfahren zur Optimierung kollektiver Prozesse aus dem Horizont traditionaler und normativer Ordnungsmodelle herausstellt, und andererseits die Referenz für Erwartungshaltungen abgibt, die sich außerhalb ständischer und klassengebundener Rahmensetzungen entfalten und sich projektiv auf Mögliches richten. Eben weil ‚Leben‘ derart abstrakt und assoziationsoffen ist, dass unterschiedlichste Programmatiken und Manifeste sich auf seine Seite schlagen können, tritt der Strukturkern dieses Referenzkonzepts umso deutlicher zu Tage. Im Folgenden soll dieser Strukturkern von ‚Leben‘ exemplarisch rekonstruiert werden; zunächst werden einige Aspekte des von Michel Foucault geprägten Konzepts der Biopolitik skizziert, da es wesentliche Momente der produktivistischen Optimierung bündelt. In einem zweiten Schritt wird der Bedeutungswandel dargestellt, den das Konzept des ‚Erlebnisses‘ erfährt, wenn es aus einer Instanz der Selbstvergewisserung und -behauptung gegenüber der Inevidenz artifizieller Wirklichkeiten zu einer auf die Überbietung des Gegenwärtigen zielenden Erwartungshaltung wird.

Was also hier versucht wird, ist vielleicht am besten als ein Versuch zu charakterisieren, eine historisch-semantische Betrachtungsweise so weit wie möglich auf gegenwärtige Semantiken anzuwenden, um die es sich bei den gegensätzlichen Perspektivierungen des ‚Lebens‘ zweifellos – immer noch – handelt. Das ist ein riskantes Unternehmen, das möglicherweise nicht umhin kann, auch in dem Versuch Helmuth Plessners, die von der Lebensphilosophie freigesetzten säkularen Totalitätserwartungen anthropologisch auf eine kontingenzoffene und hochgradig reflexive Fassung des Menschen rückzuführen, einen Zeitkern zu entdecken.

II.

In den Debatten um die Biotechnologie ist das Stichwort ‚Biopolitik‘ in den letzten Jahren geradezu zu einem Gemeinplatz geworden. Nicht immer ist dabei der kritische Impetus präsent, mit dem Michel Foucault unter diesem Begriff jene seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert entstehenden politisch-administrativen Verfahren analysiert hat, die sich im Bruch mit einem klassischen, auf dem Recht und der Souveränität basierenden Politikverständnis auf die kollektiven Lebensprozesse von Bevölkerungen richten. Oftmals wird unter ‚Biopolitik‘ ganz pragmatisch jener Politikbereich gefasst, der sich der administrativen und rechtlichen Regulierung der durch die Fortschritte der Biotechnik eröffneten ethischen Fragen widmet.³ Foucaults Konzept der Biopolitik fragt dagegen nach den Konsequenzen, die sich aus einem wissenschaftlich-technisch angeleiteten und auf produktive Steigerung ausgerichteten Zugriff auf kollektive Lebensprozesse ergeben; sie sind – und dies ist wohl eine der zentralen Thesen Foucaults – gerade nicht auf die Kategorien der klassischen Politikmodelle zurückzuführen. Denn die kollektiven Lebensprozesse, auf welche die Biopolitik zielt, resultieren nicht aus dem politischen Handeln von Individuen oder der Rechtsform; sie erscheinen vielmehr als ein eigenständiger, mit Hilfe biologischer Modelle und Analogien erschlossener Gegenstandsbereich, der sich nicht restlos in die klassischen politischen und juristischen Konzeptionen von Staat und Individuum überführen lässt.⁴

Im Gegensatz zu diesen geht es bei der Biopolitik nicht darum, eine in rechtlichen Kategorien vorgestellte Ordnung durch Unterwerfung oder Anerkennung zur Geltung zu bringen, sondern die nunmehr in biologischen Modellen aufgefassten Lebensprozesse von Kollektiven insgesamt zu steigern. Dies bedeutet, einen neuartigen Typ von Problemen zu isolieren, der sich erst in der statistischen Betrachtung kollektiver Lebensweisen etwa in den Sterblichkeits- oder Geburtenraten manifestiert und nicht auf die individuelle Lebensführung reduzierbar ist, auf die Handlungskonzepte zielen. ‚Leben‘ verweist so auf eine die individuellen Existenzen gleichsam grundierende kollektive Dimension, welche die politischen Handlungstheorien und Rechtsnormen nicht erfassen; sie ist aber gleichwohl nicht unverfügbar im Sinne einer Schicksalhafterkeit, sondern durch politisch-administrative Verfahren beeinflussbar. Diese unterliegen keinem souveränen Herrschaftskonzept, sondern prozessieren

³ Vgl. dazu kritisch: Dieter Thomä, „Biopolitik. Ein Wort mit Obertönen“, *Neue Zürcher Zeitung*, 12. März 2002.

⁴ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt a.M. 1999, zur Souveränitätsmacht 31-51; in Absetzung davon zur Biomacht 276-305; vgl. zum Konzept der Biomacht außerdem ders., *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd.1*, Frankfurt a.M. 1983, 159-189.

wissenschaftsförmig. Der historische Moment, in dem kollektive Lebensprozesse in diesem Sinne zum Gegenstand der Politik und kalkulatorischer Verfahren werden, ist die „biologische Modernitätsschwelle“ von Gesellschaften.⁵

Das informationstheoretische Modell des genetischen Kodes ist dabei nur eine – die aktuell diskutierte – biologische Erscheinungsform des Lebens und seiner Mechanismen; Sozialhygiene und Bevölkerungsstatistik, aber auch Sozialdarwinismus und Rassenbiologie sind andere, frühere Formen. Entscheidend für die historische Zäsur, die das Konzept der Biopolitik markiert, ist nicht allein der wissenschaftshistorische Wandel biologischer Modelle und ihr wissenschaftlicher Aussagewert, sondern viel grundlegender die Tatsache, dass in allen diesen biologischen oder quasibiologischen Formen das ‚Leben‘ für eine unterhalb der Ebene politischer Entscheidungen und individuellen Handelns wirksame, empirische kollektive Realität steht, die mit Hilfe wissenschaftlicher und technologischer Verfahren gezielt beeinflusst werden kann. Die biologische Form, in der diese Realität erscheint, ermöglicht in diesem Sinne eine auf die Reproduktionsprozesse der Gattung Mensch zielende Politik, die diese als wissenschaftlich erhebbare und technisch manipulierbare Empirie auffasst.⁶

Die heute diskutierten gentechnologischen Möglichkeiten sind aus dieser Perspektive nur als vorerst letzter Schritt eines Prozesses anzusehen, der seinen Ausgang nimmt, wenn das „Leben und seine Mechanismen in den Bereich der bewussten Kalküle“ tritt.⁷ Dies wird nicht erst mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms und der in Aussicht genommenen Möglichkeit technologischer Manipulation auf der Ebene des Erbguts virulent, sondern bereits als im Zuge des demographischen Wachstums und der sukzessiven Etablierung der kapitalistischen Produktionsweise seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert mit der Bevölkerung ein neuartiger Gegenstand in den Blick rückt, der in den Begriffen der klassischen politischen Theorien nicht zu erfassen ist. Die sich im 18. und 19. Jahrhundert herausbildenden Wissenschaften vom Menschen stellen in dieser Situation neuartige Wissensformen und Techniken wie die Biologie und die Statistik zu Verfügung.⁸

⁵ Foucault, *Wille zum Wissen* (Anm. 4), 170.

⁶ Vgl. für einen von Foucault ausgehenden historischen Überblick über unterschiedliche biopolitische Konzeptionen: Andreas Lösch, *Tod des Menschen/Macht zum Leben. Von der Rassenhygiene zur Humangenetik*, Pfaffenweiler 1998; in Bezug auf die neueren bioethischen Debatten: ders., *Genomprojekt und Moderne. Soziologische Analysen des bioethischen Diskurses*, Frankfurt a.M. 2001.

⁷ Foucault, *Wille zum Wissen* (Anm. 4), 170.

⁸ Vgl. zu den Humanwissenschaften: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, besonders 413-462.

Mit ihrer Hilfe lassen sich die neuartigen Probleme angehen, die durch die Herauslösung großer Bevölkerungsgruppen aus dem traditionellen ständischen Sozialgefüge entstehen. Wo die überlieferten, auf Gewohnheit, Subsistenzproduktion und Moral basierenden gesellschaftlichen Reproduktionsmechanismen im Zuge der Durchsetzung der Lohnarbeit zerstört werden, muss die Regulierung der Zusammensetzung, räumlichen Gruppierung etc. der Bevölkerung zu einem neuartigen Feld politisch-administrativer Aktivitäten werden.⁹ Zugleich wird durch die Erfolge bei der Anwendung wissenschaftlichen Wissens in der Landwirtschaft und bei der Seuchenbekämpfung deutlich, dass die statistische Erhebung und gezielte Beeinflussung der Lebensbedingungen von Kollektiven eine Steigerung ihrer Produktivität hervorrufen können.

Die Unterscheidung, die Foucault zwischen der Funktionsweise der Biomacht und der von ihm in *Überwachen und Strafen* beschriebenen Disziplinarmacht einführt, ist dabei auch vor dem Hintergrund des Wechsels vom mechanistischen zum energetischen Paradigma zu sehen, der in der Naturwissenschaft und Philosophie des 19. Jahrhunderts zu beobachten ist. Während die Disziplinarmacht, deren Auftreten Foucault auf das 17. Jahrhundert datiert und im Wesentlichen anhand von historischem Material des 18. und frühen 19. Jahrhunderts beschreibt, sich auf die Körper von Individuen richtet und sie im Einklang mit dem mechanistischen Paradigma an feststehenden Funktionsnormen ausrichtet, korrespondiert die auf Populationen zielende Biomacht mit der für das energetische Paradigma des 19. Jahrhunderts charakteristischen Suche nach universellen, auf ihre Nutzbarmachung wartenden Naturkräften. Die ‚mechanistische‘ Disziplinarmacht sucht Produktivität dabei durch Effizienzsteigerung – als Ausrichtung an statischen Normen – zu erhöhen; das energetische Paradigma ermöglicht hingegen eine Dynamisierung durch empirisch immer nur infinitesimal anzustrebende, nie aber abschließend realisierbare Modelle optimaler Kräfteausnutzungen.¹⁰

⁹ Vgl. zur Durchsetzung der Lohnarbeit in England: Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt a.M. 1997, 57-146.

¹⁰ Dies ist eine Lesart des Foucaultschen Konzepts der „Kräfte“, die diese nicht ausschließlich auf ein Modell des Krieges bezieht, sondern in den Kontext des für die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts elementaren Energieparadigmas stellt – was werkimmanent zumindest ab der Formulierung des Konzepts der Biomacht naheliegend erscheint. Vgl. zu den wissenschaftshistorischen Aspekten: in Gegenüberstellung der Modelle von Uhrwerk und Dampfmaschine: Herbert Brege, *Die Natur als arbeitende Maschine. Zur Entstehung des Energiebegriffs in der Physik 1840-1850*, Frankfurt a.M. 1982; sowie zur kulturhistorischen Brisanz des Energieparadigmas: Elizabeth Neswald, *Eine Faszinationsgeschichte der Entropie. Der zweite Hauptsatz der Thermodynamik als kultureller Kampfplatz im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert*, phil. Diss. HU Berlin 2003, Kap. 5 und 6, 240-350.

Eine Konsequenz dieses auf die produktive und dynamische Mobilisierung solch universeller Kräfte zielenden Paradigmas ist es, dass von der konkreten Erscheinungsform ihrer Trägersubstanzen abgesehen werden muss, denn nur mittels mathematisierender Abstraktion lässt sich den zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten auf die Spur kommen, um diese dann planvoll einzusetzen. Bezogen auf die kollektiven Lebensprozesse – den Gegenstand der Biopolitik – bedeutet dies, dass die elementaren Einheiten einer Population nicht, wie in den Gesellschaftsmodellen der klassischen Sozialtheorien, menschliche Individuen sind, sondern biologische Merkmale wie Alter, Lebenserwartung oder Geburtenraten. Sie lassen sich nicht auf rechtsförmige Kategorien zurückführen, sondern können nur in ihrer Streuung in der Population beobachtet werden: Die Biopolitik richtet sich auf Raten – Sterberaten, Geburtenraten, Erkrankungsraten etc. ‚Leben‘ auf der Ebene von Bevölkerungen kann weder auf die Mechanik der Disziplinierung der Körper, noch auf die Perspektive handelnder Individuen reduziert werden, sondern ist ein eigenständiger Wirklichkeitsbereich, der per se nur durch Abstraktion zugänglich ist.¹¹

Die Perspektive der Biopolitik setzt demnach eine Unterscheidung zwischen ‚dem Leben‘ und der Partikularität der Einzelleben voraus. Die Gegenstände, auf die Biopolitik sich richtet, sind keine Individuen, sondern die empirische Streuung ihrer als biologisch aufgefassten Eigenschaften in Populationen, die nur mit Hilfe statistischer Verfahren erhoben werden kann. Erst diese Abstraktion von den substanzhaften Trägern und ihrer Weltwahrnehmung ermöglicht überhaupt jene Generalisierung von Kräften wie ‚Arbeit‘ oder ‚Leben‘.¹² Sie können dann zu den Zielhorizonten biopolitischer Programmatiken werden, die das klassische, auf dem Konzept der Souveränität basierende Politikmodell unterlaufen: Politik „im Namen aller“, also nicht als Durchsetzung des Willens eines wie auch immer begründeten Souveräns, erscheint so unter den Bedingungen moderner Gesellschaft immer schon biopolitisch grundiert. Dies einerseits, weil der Gegenstandsbereich solcher Politiken – die Lebensweisen und -standards großer Bevölkerungen – von vornherein nicht anders als statistisch-abstrahierend, und demnach biopolitisch erhoben werden können. Andererseits können nur unter der Voraussetzung derart abstrakter Zielbestimmungen partikuläre Perspektiven und Interessen auf ein Gemeinsames hin zusammengeschlossen werden, was umso notwendiger wird, je abhängiger eine auf produktivistische Mobilisierung der Kräfte beruhende Gesellschaft von der Mobilisierungsbereitschaft und -fähigkeit der Individuen

¹¹ Vgl. hierzu speziell für die Herausbildung der auf psychologisches Datenmaterial bezogenen Berufseignungstests der Psychotechnik in den 1920er Jahren: Dominik Schrage, *Psychotechnik und Radiophonie. Subjektkonstruktionen in artifiziellen Wirklichkeiten 1918-1932*, München 2001.

wird. ‚Leben‘ wird so auch, wie Michel Foucault beobachtet, zur prominenten Bezugsadresse der „Widerstand leistenden Kräfte“, die sich „gerade auf das berufen, was durch die Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben des Menschen als Lebewesen“.¹³ ‚Leben‘ steht so in produktivistischer Perspektive gleichsam für ein Modell, das es erlaubt, die Optimierung jener kollektiven Prozesse anzuleiten, deren kalkulative Datenbasis erst durch die Vorstellung einer derart abstrakten und gleichwohl universellen Ganzheit eine projektierbare Gestalt erlangt. Und andererseits ermöglicht es ‚Leben‘ zugleich auch, die Wirklichkeit des Sozialen – denn um nichts anderes handelt es sich schließlich – für die Perspektive sich orientierender Subjekte zu erschließen, indem individuelle Lebenschancen auf kollektive Prozesse bezogen werden können.

III.

Während die produktivistische Perspektive auf das ‚Leben‘ als eine individuell unverfügbare, gleichwohl aber mit den Mitteln technisch-wissenschaftlicher Verfahren optimierbare, quasi-biologische universale Kraft zielt, so artikuliert sich in den lebensphilosophisch geprägten Modernitätskritiken der Zeit um 1900 ein gegenläufiges Verständnis von ‚Leben‘. Dieses meint nicht den Fluchtpunkt wissenschaftlich-technologischer Verbesserungsverfahren auf kollektivem Niveau, sondern stellt diesem die Perspektive des eigenen, des gelebten Lebens entgegen. Die Dualität dieser Perspektiven als Dichotomie einer ‚objektiven‘ und einer ‚subjektiven‘ zu beschreiben ginge fehl, wenn man darunter die Unterscheidung zwischen einem universalen und einem partikularen Erkenntnisanspruch versteht. Im Gegenteil, auch die Perspektive des ‚gelebten Lebens‘ basiert auf einem Totalitätsanspruch, der dem des abstrakten Universalismus des biopolitischen Lebensmodells nicht nachsteht: Wenn die modernen Verfahren der Rationalisierung und Technisierung als lebensfeindlich gebrandmarkt werden, so wird auf ein im Vergleich zum produktivistischen Lebenskonzept nicht weniger voraussetzungsvolles Verständnis von ‚Leben‘ als Totalität rekurriert. Erst aus dessen Warte sind diese Gesellschaftsoptimierungsverfahren überhaupt im Ganzen in den Blick zu nehmen und zu qualifizieren, sind diese gleichsam auf einen Gegenbegriff zu bringen.

Wie in einem Brennglas bündelt sich dieser Anspruch auf lebendige Ganzheit im Begriff des Erlebnisses. Als Substantivierung des älteren ‚Erleben‘ kommt es im Deutschen erst gegen

¹² Vgl. zur semantischen Verschiebung des Arbeitsbegriffs im 19. Jahrhundert: Anson Rabinbach, *The Human Motor. Energy, fatigue, and the origins of modernity*, Berkeley, Los Angeles 1992, 47.

Ende des 19. Jahrhunderts in Gebrauch. Zum einen zeigt sich in ihm die Verbreitung einer biographischen Selbstvergewisserungspraxis, vor deren Hintergrund die Unterscheidung zwischen selbsterlebten und bloß zur Kenntnis gebrachten Ereignissen erst plausibel wird: Dem Erlebnis ist durch seine Platzierung innerhalb der eigenen Lebensspanne und seinen Präsenzcharakter eine Qualität der Unmittelbarkeit eigen, die aus sich selbst heraus evident ist – eine Reaktion auf das im 19. Jahrhundert enorm gewachsene und primär durch Lektüre erlangte Weltwissen. Damit gewinnen Bedeutungen, die aus diesem unmittelbaren Erleben resultieren, auch im Rückblick einen ausgezeichneten Status in der Erinnerung, der sie von dem nur zur Kenntnis Gebrachten unterscheidet. Im Gegensatz zu vermittelt Erfahrenem ist das Erlebte durch den Bezug auf das eigene Leben gleichsam ontologisch grundiert. Die Totalität des Erlebnisses geht somit vom eigenen Leben aus, transzendiert dieses aber, denn es ist als Ganzes nicht in Permanenz verfügbar, sondern scheint immer nur auf, wenn durch das Erlebnis die Kontinuität des Alltäglichen durchbrochen wird; als ‚Ganzheit‘ ist das ‚Leben‘ also nur durch das Erlebnis hindurch erfahrbar, und der Anspruch auf Ganzheit richtet sich demzufolge auf das durch das Erlebnis hindurch sich zeigende ‚Leben‘.¹⁴

Es ist gut nachvollziehbar, dass sich diese Kontur des Erlebnisbegriffes dazu eignet, Kriterien bereitzustellen, mit deren Hilfe eine um 1900 als zunehmend verfahrensförmig und technisiert wahrgenommene soziale Wirklichkeit aus der Distanz heraus bewertet werden kann. Denn der Rekurs auf das ‚Erlebnis‘ lässt es ja gerade als unnötig erscheinen, eine Modernitätskritik zu formulieren, die sich auf die instrumentelle Rationalität dieser Verfahren einlässt; statt dessen ermöglicht er es, in der subjektiven Weltwahrnehmung von Individuen einen gegenüber diesen Verfahren transzendentalen Standpunkt zu entdecken, von dem diese qua Konstitutionsbedingung abstrahieren müssen. Es ist aber noch auf eine weitere Konsequenz hinzuweisen, die aus einer derartig selbstbezüglich organisierten Totalitätserwartung resultiert: Nicht nur schafft eine auf ‚erlebtes Leben‘ ausgerichtete Haltung Distanz gegenüber einer verfahrensförmigen Welt, sie findet, gerade da sie eine innengenerierte Möglichkeit gegen eine äußere Wirklichkeit setzt, in dieser auch keine Begrenzung. So gut wie der Rekurs auf das Erlebnis dazu dienen kann, die eigene Biographie – die Erinnerung an das Dabeigewesensein – rückblickend als Kriterium für die Bedeutsamkeit von Ereignissen und Wissensbeständen zu Rate zu ziehen, so gut eignet er sich dazu, Erwartungen an Zukünftiges

¹³ Foucault fährt fort: „Was man verlangt und worauf man zielt, das ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen.“ Foucault, *Wille zum Wissen*, (Anm. 4), 172f.

¹⁴ Vgl. dazu im Überblick: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 66-76.

zu entwerfen und damit jenen Virtualisierungsschritt zu vollziehen, der dem ‚Erlebnis‘ jene für die Orientierung moderner Konsumenten zentrale Bedeutung verleiht.¹⁵

Verschiebt sich der Zeitindex des Erlebnisses von der Retrospektive auf die Zukunft, so wird das Erlebnis konstitutiv zu einer Fiktion – Fiktion gerade nicht im Sinne einer Unmöglichkeit, sondern einer zumindest im Modus des Wunsches präsenten Möglichkeit. Dieses Moment des Fiktionalen ist in Bezug auf die ursprünglich retrospektive Verwendung des Erlebniskonzepts selbstverständlich vollkommen ausgeschlossen, widerspräche es doch dem Postulat des Dabeigewesenseins, das ja gerade die Bedeutsamkeit des Selbsterlebten markiert – nur wo man wirklich und erinnerlich dabei war, lässt sich hier von Erlebnis sprechen. Für die projektive Ausrichtung auf zukünftige Erlebnisse ist dieser Rekurs auf die Erinnerung hingegen nicht gegeben. Diese erschließen sich nicht aus pragmatischen Handlungskalkülen, die auf eine gegebene Situation bezogen mögliche Handlungsziele von unmöglichen unterscheiden, sondern stellen einer gegebenen Wirklichkeit mögliche Wirklichkeiten gegenüber, deren Wünschbarkeitskriterien sich primär aus der erwarteten Erlebnisqualität ergeben. Und da das Erleben zwar durch die unmittelbare Teilhabe des Erlebenden, seine Außeralltäglichkeit und nicht zuletzt auch seine Einzigartigkeit bestimmt ist, sich aber zugleich jeder pragmatischen wie begrifflichen Fixierung entzieht, können projektive Erlebnisse nicht anders als in Absetzung von bereits Erlebtem qualifiziert werden. Für die konsumistische Erlebnisorientierung ist somit die antipragmatische, das Intensitätsmoment akzentuierende Unvergleichlichkeit der einzelnen Erlebnisse charakteristisch, die bereits für das retrospektive Erlebniskonzept leitend war. Verschiebt sich aber der Zeitindex von ‚Erlebnis‘ von der rückblickenden Selbstvergewisserung auf die Erwartung zukünftiger Erlebnisintensität, so impliziert dies, dass künftige Erlebnisse, gerade da sie weder begrifflich noch pragmatisch einzuholen sind, sondern sich nur in Absetzung von bereits Erlebtem bestimmen lassen, dieses zu überbieten haben. Paradox formuliert, da Erlebnisse konstitutiv inkommensurabel sind, können sie sich allein durch Überbietung aneinander ‚messen‘.

Während die modernitätskritische Fassung des Erlebniskonzepts eine als artifiziell wahrgenommene Wirklichkeit durch die retrospektive Selbstvergewisserung zu transzendieren und das Gegebene grundsätzlich zu hinterfragen suchte, führt dieses antipragmatische Moment in der projektiven Wendung des Erlebniskonzepts dazu, dass die pragmatisch-realistische Unterscheidung von möglichen und unmöglichen Zielen zugunsten einer anderen Leitunterscheidung verdrängt wird: Sie misst die Wirklichkeit an möglichen Erlebnisqualitäten und betrachtet sie damit unter dem Aspekt ihrer Überbietung. Diese auf

¹⁵ Vgl. etwa für diese neuere Begriffsprägung von ‚Erlebnis‘: Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1992.

Überbietung des Gegenwärtigen zielende Erlebniserwartung kann sich so aus dem ursprünglichen Entstehungskontext von ‚Erlebnis‘, den Fundierungsbemühungen einer eigenständigen geisteswissenschaftlichen Methode, lösen.¹⁶ Prüfte man die Wortgeschichte von ‚Erlebnis‘ über die im engeren Sinne philosophischen Verwendungsweisen in der Lebensphilosophie und Phänomenologie der Zeit um 1900 hinaus auf den Status und die Funktion des Wortes in der Massenkultur, so ließe sich reichhaltiges Anschauungsmaterial finden. Bei dem Werbespruch eines bekannten Möbelhauses, das suggestiv die Überbietung des bloßen „Wohnens“ durch das ganzheitsschwangere „Leben“ verspricht, so man sich der beworbenen Einrichtungsgegenstände bedient, handelt es sich demnach nicht bloß um eine Popularisierung oder Verballhornung eines philosophischen Begriffs durch die Werbewirtschaft. Vielmehr ist hier genau jene Logik der projektiven Erlebnisorientierung getroffen, die auch Abiturienten bezeugen, wenn sie sich gegen den sofortigen Eintritt in die Arbeitswelt entscheiden mit dem Argument, sie müssten jetzt erst einmal leben.

Diese Erwartungen richten sich auf ‚Leben‘ als ein Modell möglicher Erlebnisintensität, das gerade nicht an einen Hintergrund tradierter, etwa durch Sitten oder Normen vorgegebener Handlungsweisen gebunden ist, sondern gleichsam als Leerintention für eine das Bekannte überbietende zukünftige Erfahrung steht, über die man wenig Substantielles wissen kann, außer dass diese Überbietung möglich und wünschenswert ist. Denn verlagert sich der Zeitindex des Erlebnisses von der retrospektiven Authentifizierung des Selbsterlebten auf die Erwartung möglicher, zukünftiger Überbietung, so ist es auch der Rahmen des Gewohnten oder normativ Geregeltten, der potentiell zur Disposition steht. Insofern wird das ‚Erlebnis‘, obwohl ursprünglich auf die bewahrende Rückbesinnung gegenüber einer von unüberschaubaren technischen und administrativen Verfahren durchdrungenen Sozialwelt hin entworfen, selbst zu einem entscheidenden Bestandteil jenes nachbürgerlichen Weltverhältnisses, das eine in wesentlichen Aspekten auf den Konsum basierte Vergesellschaftung überhaupt attraktiv macht.

Bereits bezüglich des neuzeitlichen Luxuskonsums hatte Werner Sombart die Herausbildung einer Haltung beobachtet, die sich nicht mehr an tradierten überindividuellen – moralischen oder ständischen – Rahmensetzungen ausrichtet, sondern die Lebensdauer des Individuums zum Maßstab des Genießens erhebt: „Der Einzelmensch will als er selbst möglichst viel von

¹⁶ Vgl. dazu grundlegend, wenn auch bezogen auf das Konzept der ‚Lebenswelt‘: Hans Blumenberg, „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie“, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 181, 7-54, besonders 46-51.

dem Wandel der Dinge erleben“.¹⁷ Dies sei, so Sombart, die Konsequenz jener fortschreitenden Verfeinerungstendenz, die sich im Luxuskonsum manifestiere und eine der zentralen Ursachen für die Entstehung des modernen Kapitalismus darstelle. Gleichwohl bleibt dieses luxurierende Genießen bei Sombart wesentlich an die sukzessive Verfeinerung von Sinnesreizen und damit an immer aufwendigere, d.h. kapitalintensivere materielle Güter gebunden – der Luxuskonsum ist von daher notwendigerweise sozial exklusiv, da an hohen materiellen Produktionsaufwand gebunden.¹⁸

Das ‚Erlebnis‘ hingegen war in seinem oben skizzierten Entstehungskontext gerade von einer solch engen Bindung an materielle Güter abgesetzt worden; denn die auf das ‚Leben‘ gerichtete retrospektive Vergewisserung sollte ja gegen die kritisierte enge Fixierung auf Materielles wirksam werden. Diese Autonomie gegenüber dem Materiellen ist dann ebenfalls für die konsumistische Erlebnisdisposition kennzeichnend, denn sie zielt schließlich im Wesentlichen auf die projektive Vorwegnahme einer Überbietung, die sich nicht aus realistischen Annahmen und Überlegungen ergibt, sondern virtuelle Ziele anstrebt.¹⁹ ‚Leben‘ fungiert hier als Horizont einer Fülle von Möglichkeiten, die sich gerade nicht von der Befriedigung im Voraus festliegender Bedürfnisse oder der sukzessiven Verfeinerung bereits genossener Sinneserfahrungen her erschließen, sondern der Logik des Begehrens unterliegen und aus diesem Grund – anders als die Formen des Luxuskonsums – sozial verbreitungsfähig werden.²⁰

IV.

Beiden hier skizzierten modernen Perspektiven ist gemeinsam, dass in ihnen ‚Leben‘ nicht in Absetzung vom Tod aufgefasst ist, sondern als eigenständiger, steigerungsbedürftiger Wert erscheint. In der Perspektive biopolitischer Optimierung ist ‚Leben‘ das Modell eines in biologischen Kategorien entworfenen, empirischen Objektfeldes, welches durch Analyse und konstruktivistische Rekombination vollständig durchdrungen und neu angeordnet werden

¹⁷ Werner Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung*, Berlin 1996, 120.

¹⁸ Vgl. Sombart, (Anm. 17), v.a. 168-194

¹⁹ Vgl. zu einer frühen Perspektive auf modernen Konsum, der diesen nicht als Verdinglichung, sondern vielmehr als Entbindung vom Realienbezug versteht: David Riesman, Reuel Denney, Nathan Glazer, *Die einsame Masse. Eine Untersuchung über den Wandel des amerikanischen Charakters*, Reinbek 1963, 159; sowie zu einer Unterscheidung traditioneller und moderner hedonistischer Haltungen in Absetzung von Sombart: Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, London 1987.

²⁰ Vgl. Jean Baudrillard, *La société de consommation. Ses mythes, des structures*, Paris 1970, 108.

kann. Dies gilt sowohl für die von Michel Foucault beschriebenen bevölkerungspolitischen Entwürfe, die sich auf die statistische Streuung medizinischen und biologischen Datenmaterials beziehen, als auch für die heutige Gentechnologie, deren Forschungsprogramm sich auf die informationstheoretisch konzipierte Erbsubstanz richtet. Diese Perspektive auf die Optimierung des biologischen Lebens unterläuft dabei die klassischen Souveränitätspolitiken, deren Machtkalkül darauf aus war – so in Foucaults treffender Formulierung – sterben zu machen und leben zu lassen. Der Tod oder die Todesdrohung ist die zentrale Referenz souveräner Macht. Die moderne Biomacht hingegen macht leben und lässt sterben – das biologische Lebensmodell und die mit ihm möglich werdenden technologischen Zugriffe machen das ‚Leben‘ selbst zu einem Gegenstand und Ziel wissenschaftlicher, und dadurch vermittelt auch politischer Zugriffe, die der souveränen Todesdrohung nicht bedürfen.²¹ Biopolitiken sind in der Folge nicht an den Kategorien des Rechts und der Souveränitätspolitik ausgerichtet, sondern folgen einer Logik der analytischen Durchdringung und effizienzsteigernden Rekombination, die auf die Optimierung des ‚Lebens‘ zielt.

In der Perspektive der erlebnisorientierten Überbietung erscheint das ‚Leben‘ als intrinsischer, auf Steigerung angelegter Wert, der sich ebenso wenig in der Absetzung zum Tod bestimmt. Bereits die retrospektive Fassung des ‚Erlebnisses‘ rekurrierte auf ein zwar durch die Schwelle des Todes begrenzte, aber im Gegensatz zu religiösen Transzendenzvorstellungen genuin diesseitig angelegtes Intensitätsmoment, mit Hilfe dessen der Totalitätscharakter des ‚Lebens‘ als Gegeninstanz zu einer artifiziellen Sozialwelt erhoben wurde. Mit der Wendung des ‚Erlebnisses‘ zu einem fiktional entworfenen, in der Zukunft liegenden Ziel markiert das ‚Leben‘ einen weitgehend virtuellen Erwartungshorizont, der nicht nach dem Kriterium probabilistisch fundierter Optimierung, sondern nach dem Kriterium voluntaristischer Überbietung des Gegenwärtigen bewertet wird. Es ist diese Wendung ins Virtuelle, die das ‚Leben‘ zu einem Modell stetig überbietbarer möglicher Wirklichkeiten macht, die nicht aus dem Rahmen gegenwärtiger Wirklichkeiten heraus entworfen werden, sondern per se steigerungsoffen sind.

Vor diesem Hintergrund ist die im Zusammenhang der Diskussion um die rechtlichen Beschränkungen gentechnologischer Forschungen an menschlichen Embryonen geprägte Bezeichnung des „therapeutischen Klonens“ an Prägnanz und strategischem Weitblick kaum zu übertreffen. Zwar ist die wissenschaftliche Tragfähigkeit der Unterscheidung von „therapeutischem“ und „verbrauchendem“ Klonen unter Fachleuten höchst umstritten – das

²¹ Vgl. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt a.M. 1999, 286f.

Versprechen *therapeutischer* Eingriffe aber bezieht die gentechnologischen Möglichkeiten konsequent auf die projektiven Erwartungen von potentiellen Konsumenten und stellt die Prozesse in den Laboratorien in den Horizont möglicher Lebenssteigerung.²² Und unterläuft damit jene individual- und gattungsethischen Argumente, die auf ethischen Konsens oder gesetzliche Regelungen zielen, welche nicht nur aufgrund produktionsseitiger Interessen, sondern erwartbar auch aus Konsumentensicht wenig Bestand haben werden.²³

V.

Wie bereits die lebensphilosophisch inspirierte Bezugnahme auf das eigene, gelebte ‚Leben‘, zielt die konsumistische Erlebniserwartung auf eine Totalität des ‚Lebens‘, die eine genuin säkulare, auf das Diesseits bezogene ist. Der modernitätskritische Impetus der ersteren bezog seine Evidenz daraus, dass sie einer nicht mehr auf den Menschen konvergierenden, als technisiert und verfahrensförmig erscheinenden Wirklichkeit das Selbsterlebte als Kriterium von Ganzheitlichkeit entgegenstellte. Diese Totalitätsperspektive auf das eigene Leben setzte dabei auf eine Auffassung von der Ganzheit des Menschen, die auf der Annahme einer Kohärenz des Selbsterlebten mit dem Erlebnissubjekt beruhte. Betrachtet man die Konsequenzen, die sich ergeben, wenn ‚Erlebnis‘ aus einer Instanz retrospektiver Selbstvergewisserung zu einem projektiven Horizont möglicher Erlebnisse wird, die Gegenwärtiges überbieten sollen, so wäre zu fragen, ob eine Fassung der Ganzheit des Menschen vorstellbar ist, die noch diesen Virtualisierungsschritt rezentrieren könnte. Oder ob am Ende nicht gefragt werden müsste, unter welchen Bedingungen die Vorstellung einer Ganzheit des Menschen überhaupt hat evident werden können – und ob diese noch gegeben sind.

²² Vgl. Dominik Schrage, „Selbstentfaltung und künstliche Verwandtschaft. Vermenschlichung und Therapeutik in den Diskursen des Posthumanen“, in: Bernd Flessner (Hrsg.), *Nach dem Menschen. Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur*, Freiburg 2000, 43-65.

²³ Vgl. dazu pointiert: Claus Koch, *Das Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zur Bio-Technik und Bio-Moral*, München 1994.