

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 5 – Heft 2
2018**

www.praktische-philosophie.org

HerausgeberInnen

Gunter Graf – Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Kurt Bayertz – Thomas Bedorf – Monika Betzler
Hauke Brunkhorst – Christine Chwaszcza
Francis Cheneval – Frank Dietrich – Marcus Düwell
Eve-Marie Engels – Heinrich Ganthaler
Volker Gerhardt – Herwig Grimm – Ruth Hagengruber
Henning Hahn – Martin Hartmann – Tim Henning
Elisabeth Holzleithner – Axel Honneth – Christoph Horn
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Peter Koller – Hans-Peter Krüger
Georg Lohmann – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Otto Neumaier – Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer
Thomas Pogge – Michael Reder – Nico Scarano
Peter Schaber – Hans Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Clemens Sedmak – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Michaela Strasser – Dieter Thomä
Dietmar von der Pfordten – Micha Werner
Véronique Zanetti

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr
Kontakt: zeitschrift@praktische-philosophie.org
Homepage: www.praktische-philosophie.org
Verlagsort: Salzburg
ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg
Zentrum für Ethik und Armutforschung
Mönchsberg 2a
5020 Salzburg
Österreich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz:



gefördert von der



Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Zeitpolitik. 15
Beschleunigung als Herausforderung der politischen Philosophie
Johannes Müller-Salo & Manon Westphal

Das Schöne, Wahre und Gute: Das sinnvolle Leben in der Diskussion

Einleitung 41
Michael Kühler & Sebastian Muders & Markus Rüter

Sinn – eine dritte Dimension des guten Lebens? 55
Christoph Halbig

Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb
des guten Lebens 79
Sebastian Muders

Persönlich bedeutsam, intrinsisch wertvoll und objektiv gut? 119
Entwurf einer hybriden Theorie des ‚Sinns im Leben‘
Katja Stoppenbrink

Sinnstiftung durch soziale Einbettung 151
Michael Kühler

„Besser, nicht geboren zu sein“.
Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern? 179
Oliver Hallich

„Ist es wichtig, was wir erreichen?“ Die Rolle
der Handlungskonsequenzen für das sinnvolle Leben 213
Markus Rüter

Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische 243
Sinndiskussion. Ein Beitrag zur Theorie des sinnvollen
Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie
Roland Kipke

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist ein vollständig kostenlos zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Die ZfPP versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Auf diese Weise will sie dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird. Interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere KollegInnen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte KollegInnen.

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose veröffentlichen und lesen wissenschaftlicher Beiträge wichtig sind und die Zukunft des wissenschaftlichen Publizierens darstellen.

Open Access

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schreiben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die LeserInnen, also sowohl KollegInnen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere LeserInnen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webaufttritt, Indizierung),

Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit größtenteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

AutorInnen, die in der ZfPP publizieren möchten, stimmen daher auch den folgenden Bedingungen zu:

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z.B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).
- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z.B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

Double Blind Peer Review

Die Qualität der Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Praktische Philosophie werden durch ein doppelblindes Begutachtungsverfahren durch ExpertInnen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die AutorInnen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die GutachterInnen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag werden nach Durchsicht durch die HerausgeberInnen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die GutachterInnen verwenden für die Begutachtung ein Formular.

Wir bemühen uns, eine Entscheidung innerhalb von 8 bis 12 Wochen zu treffen. Manchmal dauert es jedoch etwas länger, da wir auf Gutachten warten oder zusätzliche Gutachten einholen müssen.

Es ist das Ziel der ZfPP den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Daher geben wir auch alle Gutachten, die wir erhalten, weiter, damit die Publikationsentscheidung für die AutorInnen nachvollziehbar wird und diese, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Einreichung

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird einem doppelblindem Begutachtungsverfahren unterzogen, d.h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der/des Autorin/Autors nicht kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

- Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
- Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
- Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein (andernfalls ist eine Erklärung beigefügt).
- Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitte dies anzugeben.
- Die Zeitschrift für Praktische Philosophie veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
- Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunktherausgeberInnen geschickt werden, jeden-

falls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.

- Die Datei liegt im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect vor.
- Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html
- Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards formatiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese nur so wenig als nötig.
- Soweit vorhanden, wurden den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beigefügt.
- Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.
- Beiträge sind auf elektronischem Weg über das Formular auf Homepage der ZfPP einzureichen.

Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die/der Autor/in erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht.

Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen Herausgeber/in betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption, die Einwerbung der Beiträge und, nach dem Begutachtungsprozess, die endgültige Auswahl verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte

Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen.

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, werden einem doppelblinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müssen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit einer Darstellung des Themas (750-1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Da wir auch bei Aufsätzen für Schwerpunkte eine relativ hohe Ablehnungsquote haben, sollten sich SchwerpunktherausgeberInnen bewusst sein, mehr Beiträge einzuplanen und AutorInnen auch keine Publikationszusagen zu machen. Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, euch die zweite Ausgabe 2018 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können, die diesmal neben einem Beitrag in der offenen Sektion einen Schwerpunkt zu „Das Schöne, Wahre und Gute: Das sinnvolle Leben in der Diskussion“ enthält, den Michael Kühler (Münster), Sebastian Muders (Zürich) und Markus Rüter (Jülich) betreut haben.

Wir danken den AutorInnen und GutachterInnen, die sich viel Zeit nehmen und sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig ist. Nicht zuletzt danken wir dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Wir wünschen eine spannende und anregende Lektüre!

Eure HerausgeberInnen

*Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

Zeitpolitik

Beschleunigung als Herausforderung der politischen Philosophie

Politics of time

Acceleration as a challenge for political philosophy

JOHANNES MÜLLER-SALO, MÜNSTER & MANON WESTPHAL, MÜNSTER

Abstract: In der Soziologie der Zeit sind in den vergangenen Jahren Prozesse gesellschaftlicher und politischer Beschleunigung diskutiert worden, die demokratische Politik vor große Herausforderungen stellen. Diese Herausforderungen und Antwortstrategien, die der politischen Philosophie zur Verfügung stehen, werden im vorliegenden Aufsatz diskutiert. Dabei wird von der Beschleunigungsdiagnose Hartmut Rosas ausgegangen. Rosa zufolge ist die Moderne durch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft geprägt, durch die Entstehung gesellschaftlicher Teilsysteme, die ihrer jeweils eigenen Funktionslogik folgen. Charakteristisch für diese Teilsysteme sei die Entwicklung eigener Zeitrhythmen, die sich in unterschiedlichem Maße beschleunigen lassen. Dieses führe zu unterschiedlichen Entscheidungsgeschwindigkeiten – mit fatalen Folgen für die politische Steuerungsfähigkeit der Gesellschaft: Da demokratische Politik nur in Grenzen beschleunigt werden kann, werde die Politik von anderen Teilsystemen abgehängt, in denen – wie etwa in der Wirtschaft, der Finanzwelt und der Wissenschaft – deutlich schneller entschieden wird. Die Politik könne auf diese Systeme keinen maßgeblichen Einfluss mehr nehmen, bestenfalls auf dort getroffene Entscheidungen reagieren, aber nicht mehr effektiv gestalten. Zentrale Theorieansätze in der gegenwärtigen politischen Philosophie – etwa Theorien deliberativer Demokratie – entwickeln Vorschläge zur Verbesserung demokratischer Prozesse, die mit einer Intensivierung des Zeitaufwandes für politisches Handeln einhergehen und so lange als unrealistisch erscheinen müssen, wie auf die Beschleunigungsdiagnose keine überzeugende Antwort gefunden ist. Eine Theorie effektiver Zeitpolitik vermag eine solche Antwort zu geben. Dieser Artikel entwickelt die Konturen einer solchen Theorie in zwei Schritten. Zunächst wird heraus-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



gearbeitet, inwiefern Rosas Diagnose auf einer spezifischen, starken Interpretation der These funktionaler Differenzierung beruht, die zu problematisieren und durch ein alternatives Verständnis funktionaler Differenzierung zu ersetzen ist. Auf dieser Grundlage werden zwei Instrumente politischer Entscheidungsfindung – Befristung und Kompromiss – sowie ein politisches Handlungsfeld – die globale Politik – benannt, die das Programm einer effektiven Zeitpolitik veranschaulichen können.

Schlagwörter: Befristung, Beschleunigung, deliberative Demokratie, funktionale Differenzierung, Kompromiss

Abstract: Within the last ten years, sociologists of time discussed several processes of societal and political acceleration that deeply influence the shape and scope of democratic politics. This paper discusses how political philosophy can confront the problem of acceleration and defend the possibility of democratic self-government. The sociological analysis of acceleration is discussed by reference to the influential work of Hartmut Rosa. According to Rosa, modern societies are functionally differentiated. Different subsystems fulfil different functions and each subsystem develops its own functional logic and “time rhythm”, *i.e.* its own speed of decision-making. The process of decision-making can be accelerated, but only to a certain degree and depending on the specific nature of the subsystem. As a consequence, different subsystems possess very different speeds of decision-making; while high-speed decisions are possible in economics, financial markets and science, the political system cannot be accelerated to a similar degree. Rosa concludes that democratic politics therefore loses its influence on other subsystems operating with higher speed. It mainly reacts to decisions made elsewhere, but does no longer effectively shape society.

Important theories within current political philosophy, *e.g.* theories of deliberative democracy, propose reforms of political systems that render politics more inclusive and participatory, but will lead to forms of decision-making that are far more time-consuming. Such theories are too abstract and remain unrealistic as long as they provide no convincing answer to the diagnosis of acceleration. This paper develops such a two-stage answer that aims to defend the possibility of an effective “politics of time” in order to preserve those temporal scopes that are needed for democratic decision-making. First, a premise that is central to Rosa’s argument will be analyzed: it relies on a strong interpretation of functional differentiation, which can be criticized and replaced by an alternative interpretation. Based on this proposal, we will, second, explore two instruments of decision-making – sunset legislation and compromise – and one policy field – global politics – that illustrate the agenda of an effective “politics of time”.

Keywords: Acceleration, compromise, deliberative democracy, functional differentiation, sunset legislation

1. Einleitung

Die zeitliche Verfasstheit des Politischen findet in der politischen Philosophie noch immer kaum Beachtung. Dieser Befund ist umso überraschender, als die Soziologie längst die Bedeutung von Zeitlichkeit für die Konstitution des Gesellschaftlichen erkannt hat und die Soziologie der Zeit inzwischen fest etabliert ist.¹ In einigen der zeitsoziologischen Studien der letzten Jahre, vor allem in den Werken Hartmut Rosas, ist dabei eine Diagnose der politisch-sozialen Entwicklung formuliert worden, die die politische Philosophie grundlegend herausfordert. Diese Herausforderungen gilt es zu bestimmen und Konturen von Antwortstrategien zu entwickeln, die der politischen Philosophie zur Verfügung stehen können.

Zuerst werden wir die Kernthese der zeitsoziologischen Diagnose Hartmut Rosas darstellen (2). Es ist nach Rosa ein bestimmendes Charakteristikum der Moderne, dass sich die gesellschaftlichen Bereiche wie etwa Wirtschaft, Wissenschaft oder eben auch Politik in unterschiedlichen Geschwindigkeiten entwickeln. Ein besonderes Merkmal der Politik ist Rosa zufolge, dass sie ein gewisses Mindestmaß an Zeit benötigt, um gut zu funktionieren, und dass sie tendenziell, aufgrund gewisser struktureller Bedingungen, sogar langsamer wird, während sich andere gesellschaftliche Teilsysteme immer stärker beschleunigen. Ausgehend von dieser Darstellung wenden wir uns der normativen Theoriebildung zu. Viele wichtige Ansätze gegenwärtiger politischer Philosophie wie die deliberative Demokratietheorie entwickeln Modelle zur Qualitätssteigerung politischen Entscheidens, deren Umsetzung zu einer weiteren Verlangsamung des politischen Systems führen würde. Solche Modelle erscheinen so lange als wirklichkeitsfremde Spekulation, wie sie keine überzeugende Antwort auf die Beschleunigungsdiagnose zu geben vermögen (3).

Eine *Theorie effektiver Zeitpolitik*, wie sie in den dann folgenden Abschnitten dieses Aufsatzes entwickelt wird, sucht eine solche, normative Ideen demokratischer Selbstbestimmung verteidigende Antwort zu formulieren. Dazu werden wir zunächst Rosas Skepsis gegenüber demokratischer Zeitpolitik kritisch hinterfragen. Diese beruht auf einem wenig plausiblen, starken Verständnis funktionaler Differenzierung (4). Wir argumentieren, dass sich auf Grundlage einer plausibleren, schwächeren Lesart von Diffe-

1 Als eine frühe zeitsoziologische Studie kann Elias 1998 [1984] gelten. Als wichtige zeitsoziologische Studien im deutschsprachigen Raum sind zu nennen: Nowotny 1993; Nassehi 1993.

renzung ein Spielraum für demokratische, effektive Zeitpolitik auftritt. Abschließend zeigen wir exemplarisch auf, wie eine solche Politik ausgestaltet werden kann, die Antworten auf die Herausforderungen gesellschaftlicher Beschleunigung im Sinne der normativen Idee demokratischer Selbstbestimmung formuliert (5).

2. Die Diagnose

Hartmut Rosas Theorie der Moderne bestimmt Beschleunigung als zentrales Charakteristikum der Entwicklung westlicher Gesellschaften in den vergangenen Jahrhunderten.² Beschleunigung, von Rosa allgemein als Mengensteigerung pro Zeiteinheit bestimmt (94, 115), ist dabei nicht als eine Leitkategorie neben anderen zu verstehen, sondern als fundamentales Entwicklungsprinzip (51), zu dem sich alle weiteren Kriterien der Modernisierung wie Rationalisierung (Weber), Differenzierung (Durkheim, Luhmann), Individualisierung (Simmel) und Veränderung des Naturverhältnisses (Marx) in Beziehung setzen lassen (105–111, 435, 439f.).³

Für das hier zu untersuchende Problem ist der Zusammenhang von Ausdifferenzierung und Beschleunigung entscheidend (z. B. 95f., 296–298). Rosa hält an der etwa mit Durkheim und Luhmann zu verbindenden These fest, wonach für moderne Gesellschaften Prozesse der funktionalen Aus-

2 Rosa 2005; 2012; 2013. Im Folgenden wird auf das Werk von 2005 Bezug genommen. Im Text angegebene Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch. Alle Kursivierungen in den entnommenen Zitaten stammen von Rosa selbst.

3 Rosas historische Analyse geht zum einen von drei externen „Motoren“ moderner Beschleunigung aus: dem ökonomischen Motor des Kapitalismus mit seinem strukturell bedingten Beschleunigungsdrang (257ff.); dem kulturellen Motor, der seine religiöse Gestalt in der protestantischen Ethik mit ihrer Kritik an Zeitverschwendung (282) findet, in der Spätmoderne in säkularisierter Form als Verheißung des maximalen Genusses von Lebensoptionen durch beschleunigte Nutzung dieser Optionen zurückkehrt (288ff.); und dem sozialstrukturellen Motor, der vor allem in den durch gesellschaftliche Differenzierung freigesetzten Beschleunigungspotentialen sichtbar wird (295ff.). Neben diesen äußeren Kräften entwickelt sich ein interner, sich selbst antreibender Beschleunigungszirkel: Technische Innovation führt zur Beschleunigung des sozialen Wandels. Das Individuum antwortet mit einer Steigerung des Lebenstempos und verlangt nach technischer Unterstützung zur Bewältigung der Geschwindigkeitssteigerung, womit der Zirkel geschlossen ist (z. B. 251).

differenzierung charakteristisch sind.⁴ Die Gesellschaft differenziert sich in verschiedene Teilsysteme aus, die sich Rosa zufolge nicht nur gegenüber äußeren Einflüssen abschotten, sondern auch ihre eigenen teilsystemischen Zeitrhythmen, ihre „Eigenzeiten“,⁵ ausbilden. Diese Eigenzeiten entwickeln sich zunehmend so auseinander, dass sie sich immer schwerer gesamtgesellschaftlich synchronisieren lassen (308).

Für moderne Demokratien hat dieser Befund einschneidende Konsequenzen. Damit demokratische Politik ihre gesellschaftlichen Steuerungsansprüche verwirklichen kann, muss sie so organisiert sein, dass ihre grundlegenden Handlungseinheiten nicht mehr Zeit in Anspruch nehmen als die grundlegenden Handlungseinheiten anderer Teilsysteme (391f.). Ansonsten kann sie keinen gesellschaftlichen Kurs mehr vorgeben, sondern hinkt stattdessen den Entwicklungen anderer Teilsysteme hinterher.

Für Rosa kennzeichnet demokratische Politik in der Moderne, dass diese sich zunächst, in Verbindung mit dem Aufbau staatlicher Bürokratie, gegenüber überkommenen Regierungsformen wie der Monarchie als handlungsfähiger, schneller und effizienter erwiesen hat und somit als Motor der modernen gesellschaftlichen Beschleunigung angesehen werden muss (156, 311f., 393).⁶ In der Spätmoderne jedoch gerät demokratische Politik unter Druck und wird von anderen Teilsystemen mit schnelleren Zeitrhyth-

-
- 4 Vgl. 105f., wo vorgeschlagen wird, „dass der Modernisierungsprozess [...] (gesellschafts)strukturell als *Differenzierung* [...] interpretiert werden kann“.
- 5 Wir folgen an dieser Stelle der Begrifflichkeit Rosas, auch wenn der Begriff der *Eigenzeit* problematisiert werden kann: Resultat von Differenzierung und Beschleunigung sind keine verschiedenen Eigenzeiten – keine systemspezifischen Zeitvorstellungen, Zeitmessungen etc. –, sondern basale Zeitsequenzen – für das Ausführen von teilsystemisch basalen Handlungen benötigte Zeitspannen – von sehr verschiedener Länge.
- 6 Rosa verweist darauf, dass noch Max Weber in der modernen Bürokratie die schnellste und effizienteste Form der Verwaltung sah (312, Fn. 5), während sie uns heute als „Paradebeispiel der *Ineffizienz*, d. h. der *Langsamkeit* und der *Inflexibilität* [gilt], und zwar just aufgrund jener Prinzipien, in denen Weber einst ihre Rationalität und Schnelligkeit begründet sah, wie der *Aktenmäßigkeit aller Vorgänge*, der strikten *Einhaltung der Dienstwege*, der unilinearen *Hierarchie der Befugnisse und Anordnungen*, der Herausbildung *fester Arbeitsroutinen* etc.“ (325).

men immer weiter abgehängt.⁷ Der Grund hierfür liegt nach Rosa auf der Hand: Gesellschaftliche Teilsysteme können in höchst unterschiedlichem Maße beschleunigt, die jeweiligen teilsystemischen Zeitrhythmen verschieden stark gesteigert werden. Demokratische Politik ist hingegen nur in sehr engen Grenzen beschleunigungsfähig (395f.). Es fällt nicht schwer, für diese These nach Beispielen zu suchen: Computergestützte Transaktionen in der Finanzwelt können in Bruchteilen von Sekunden abgewickelt werden; ähnlich schnell kann im Wirtschaftssystem gehandelt werden. Dem stehen grundlegende Handlungseinheiten etwa in den Systemen von Politik und Recht gegenüber, die ein solches Tempo unter keinen Umständen werden erreichen können. Die Diskussion und demokratische Beschlussfassung einer Gesetzesvorlage oder auch die ordnungsgemäße Durchführung eines Gerichtsverfahrens benötigen eine gewisse Zeit.⁸

Es ist aus Rosas Sicht jedoch nicht nur die spätmoderne Beschleunigung bestimmter Gesellschaftssysteme, die zu einer zunehmenden Desynchronisation von teilsystemischen und demokratischen Prozessen führt. Die Krise der Politik wird dadurch noch weiter verschärft, dass politische Prozesse in der Spätmoderne dazu neigen, *immer mehr Zeit* in Anspruch zu nehmen. Nicht nur werden Wirtschaft und Finanzwelt immer schneller, Politik wird auch immer langsamer (410). Das hat laut Rosa drei Gründe. Erstens erweitert sich beständig der Bereich dessen, was politisch regulierbar ist. Da viele neue politische Entscheidungen, gerade im technischen Bereich, von enormer zeitlicher Folgewirkung sind, steigt der Bedarf an Informationen und der Zeitaufwand der Entscheidungsfindung (411).

Zweitens werden durch das hohe Tempo des gesellschaftlichen Wandels die Randbedingungen politischer Entscheidungen immer instabiler (411f.). Das Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, wie Reinhart Koselleck dieses Problem in seiner historischen Semantik zu bestimmen suchte (Koselleck 1989, insbes. 38–66, 349–375), führt dazu, dass „die Gegenwart“, verstanden als der Zeitraum, innerhalb dessen ver-

7 Rosa schlägt vor, „von *Spätmoderne* in struktureller, von *Postmoderne* dagegen in kultureller Perspektive zu reden“ (49, Fn. 76). Rosas Überlegungen legen nahe, den entscheidenden Umschwung von der klassischen Moderne zur Spät- bzw. Postmoderne in dem Zeitraum der späten 1970er bis Mitte der 1990er Jahre zu verorten, vgl. 335f., 455f.

8 Neben den Teilsystemen von Recht und Politik ist etwa auch das Bildungssystem zu nennen, welches „für das Transaktionstempo der globalisierten Moderne“ zu langsam geworden ist (48).

gangene Ereignisse zukünftiges Handeln orientieren können, immer kleiner wird.⁹ Je weniger sie aus der Erfahrung des Vergangenen auf die Zukunft schließen kann, desto zeitaufwendiger wird Politik, da sie mögliche Szenarien durchspielen, komplexe Prognosen erstellen und bewerten und sich beständig Wege zur Veränderung des Beschlossenen im Falle neu auftretender Schwierigkeiten offenhalten muss.

Drittens führt die kulturelle Pluralisierung moderner westlicher Gesellschaften in der Postmoderne dazu, dass der Zeitbedarf politischer Entscheidungen wächst, da immer weniger Einigkeit unter den beteiligten Akteuren vorausgesetzt werden kann. „Denn je geringer der voraussetzbare Wertekonsens einer Gesellschaft ist und je weniger traditionalistisch oder konventionalistisch die Begründungs- und Legitimationsprinzipien der politischen Auseinandersetzungen werden, umso schwieriger wird es, eine Übereinkunft zu finden bzw. einen zustimmungsfähigen politischen Willen zu formen“ (412).

Das Ergebnis ist aus Rosas Sicht ernüchternd. Um überhaupt noch Spielräume zu bewahren oder die Auswirkungen bestimmter Entwicklungen beeinflussen zu können, nimmt die Politik ihren Gestaltungsanspruch konsequent zurück. Das zeigt sich für Rosa darin, dass immer mehr Entscheidungen von der Legislative hin zur schneller agierenden Exekutive verlagert,¹⁰ politisch strittige Themen an Verfassungsgerichte übertragen, die Wirtschaft dereguliert und immer mehr Aufgaben privatisiert werden (327, 415). Politik nimmt nicht mehr für sich in Anspruch, große gesellschaftliche Reformen zu initiieren. Stattdessen gelten die „*Vordringlichkeiten des Befristeten*“ und die „*Rhetorik des Sachzwangs*“ (417f.). Die Zeit klassisch demokratischer Politik, die Zeit des großen Projektes der Moderne, scheint abgelaufen zu sein.¹¹

9 Dieses Phänomen hat Hermann Lübke treffend als „Gegenwartsschrumpfung“, d. h. als „Verkürzung der Zahl der Jahre, für die sich mit konstanten Lebensverhältnissen rechnen läßt“, bezeichnet. Lübke ³2003, 34. Vgl. dazu auch ebd., 399–404.

10 Rosa geht hierauf nur kurz ein (394). Der Gedanke, dass die Exekutive zu schnellerem politischen Entscheiden befähigt und deshalb mit besonderen Vollmachten auszustatten ist, ist in der politischen Philosophie immer wieder formuliert worden. Vgl. Scheurman 2004, 49–67. Für ein klassisches Beispiel vgl. Locke 2007, 127f. (*Second Treatise*, Kap. 13, § 156).

11 So blickt Rosa auch entsprechend pessimistisch auf die weitere Entwicklung der spätmodernen Gesellschaften. Nachdem er einige mögliche Optionen skiz-

3. Die politische Herausforderung

Wenngleich die These einer *allumfassenden* Beschleunigungsdiagnose hinterfragt werden kann, lässt sich nur schwer bestreiten, dass in vielen relevanten Bereichen gesellschaftlichen Lebens – von der Dauer von Arbeitsverträgen über die Finanzpolitik bis hin zur Taktung von Produktions- und Verkaufsprozessen – Beschleunigungsphänomene beobachtet werden können. Dass sich die Politik nur bedingt dem Tempo entsprechender Beschleunigungs- und Komplexitätssteigerungen anpassen kann, liegt ebenfalls auf der Hand: Politische Beratungen und Beschlussfassungen brauchen eine gewisse (Mindest-)Zeit. Eine Zunahme der Zahl entscheidungsbedürftiger Fragen macht entweder eine Steigerung der Zeiteinheiten politischer Entscheidungsfindung oder aber grundsätzliche Veränderungen der Rolle oder des Funktionsmodus von Politik notwendig.

Eine mögliche Reaktion der politischen Philosophie auf Rosas zeitsoziologische Diagnose könnte sein, eine prinzipiell pessimistische Prognose mit Blick auf demokratische Steuerungsmöglichkeiten zu geben. Sofern die gesellschaftlichen Beschleunigungsprozesse nachhaltige Wirksamkeit entfalten und der notwendige Zeitaufwand demokratischer Prozesse verhindert, dass die Politik mit Veränderungen Schritt halten kann, werden Gesellschaften in der Zukunft demokratische Standards vermehrt aufgeben müssen. In diesem Sinne gäbe die Auseinandersetzung mit der Beschleunigungsdiagnose Anlass dazu, die kritische Bestandsaufnahme von Theorien der *Postdemokratie* zu unterstützen. Colin Crouch versteht unter einer Postdemokratie ein „Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, [...] in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, daß sie zu einem reinen Spektakel verkommt“ (Crouch 2008, 10). Statt bedeutsamer politischer Partizipation hält immer mehr die „neoliberale Rationalität“

ziert und verworfen hat, entwirft er ein geradezu apokalyptisches Szenario: „Den Verlust der Fähigkeit, Bewegung und Beharrung zu balancieren, so steht zu vermuten, wird die moderne Gesellschaft schließlich mit der Erzeugung nuklearer oder klimatischer Katastrophen, mit sich rasend schnell ausbreitenden neuen Krankheiten oder neuen Formen des politischen Zusammenbruchs und der Eruption unkontrollierter Gewalt bezahlen, die insbesondere dort zu erwarten stehen, wo die von den Beschleunigungs- und Wachstumsprozessen ausgeschlossenen Massen sich gegen die *Beschleunigungsgesellschaft* zur Wehr setzen.“ (489).

Einzug und „verdrängt [...] in der Politik demokratische durch unternehmerische Grundsätze“ (Brown 2012, 59). Rosas pessimistische Einschätzung der Möglichkeiten demokratischer Steuerung liest sich geradezu als ein zeitsoziologisches Komplement dieser Diagnosen: Ihre Beschleunigung hat moderne Gesellschaften auf den Weg in die Postdemokratie gebracht.

Ausgehend vom demokratischen Ideal, der „Denkfigur der Selbstgesetzgebung, wonach die Adressaten zugleich die Urheber ihrer Rechte sind“ (Habermas 1998, 135), erscheint es jedoch unbefriedigend, bei der postdemokratischen Bestandsaufnahme stehenzubleiben. Demokratische Gestaltungsansprüche zugunsten einer Beschleunigung von politischen Entscheidungs- und Handlungsabläufen zurückzufahren, mag eine pragmatische Reaktion auf die neuen gesellschaftlichen Umstände sein. Es ist aber eine normativ defizitäre Reaktion, die sich mit dem Ende einer am demokratischen Ideal orientierten Politik abfindet. Es sollte politischen Philosophinnen und Philosophen deshalb darum gehen, Vorschläge zu entwickeln, wie eine (sich weiter beschleunigende) Entwicklung in Richtung Postdemokratie verhindert werden kann. Es gilt, der Postdemokratie ein Szenario gegenüberzustellen, welches den Anspruch einer demokratisch gesteuerten Gestaltung von Gesellschaften unter Bedingungen einer allgemeinen Beschleunigung des sozialen Lebens wieder einzuholen vermag.

Ein solches Bestreben lässt die gegenwärtige politische Philosophie jedoch vermissen. Nicht nur wird das Problem der Beschleunigung nicht explizit adressiert. Demokratiemodelle, die in der Auseinandersetzung mit anderen Herausforderungen entwickelt werden – etwa mit dem Ziel, die rationale Qualität von politischen Entscheidungen zu verbessern oder die bürgerschaftliche Partizipation zu erhöhen –, würden, realisierte man sie in der Praxis, vielmehr zu einer *Intensivierung des Zeitaufwandes* politischer Entscheidungsfindung und damit noch zu einer Verschärfung der Beschleunigungsproblematik führen. Der augenscheinlichste Beleg für diese Tendenz ist die eindrucksvolle Konjunktur deliberativer Demokratietheorien in der politischen Philosophie und Theorie seit den 1990er Jahren (vgl. Landwehr 2012, 356f.). Zur Familie der deliberativen Demokratietheorien zählen allgemein Theorien, die auf der Idee basieren, dass politische Meinungs- und Willensbildungsprozesse, die sich im Modus der Deliberation vollziehen – das heißt bestmöglich inklusiv sind, eine Bandbreite an relevanten Perspektiven einbeziehen, egalitär strukturiert sind und die inhaltliche Qualität angeführter Argumente prüfen –, für eine Annäherung politischer Entscheidungen an

das Ideal des Gemeinwohls sorgen können.¹² Ohne das normative Anliegen deliberativer Theorien oder den Erfolg bisheriger Realisierungsbestrebungen zu bewerten:¹³ Eine Gestaltung demokratischer Politik als Deliberation impliziert eine Steigerung des aufzubringenden Zeitaufwandes. Unabhängig davon, ob deliberative Verfahren primär in der allgemeinen Öffentlichkeit, in den bereits etablierten Institutionen politischer Beratung und Beschlussfassung oder in eigens für die Erhöhung der Qualität politischer Entscheidungen eingerichteten Foren wie Ethikräten oder Mini-Publics¹⁴ stattfinden sollen, müssen alle Modelle, die auf eine Steigerung der deliberativ operierenden Phasen demokratischer Politik zielen, eine Steigerung des für den politischen Prozess insgesamt zu veranschlagenden Zeitaufwandes akzeptieren. Kritisch den Inklusionsgrad von Diskussionen überprüfen, Maßnahmen für die Einbindung etwaig vernachlässigter Positionen ergreifen, eine sorgfältige Prüfung aller vorgetragenen Argumente durchführen – all diese Schritte sind zeitaufwendig und sorgen, im Vergleich etwa zu Verfahren, die im Anschluss an die Darlegung relevanter Positionen lediglich eine Abstimmung vorsehen, für eine Streckung jener Zeitspanne, die zwischen der Aufnahme eines politischen Prozesses und der politischen Entscheidungsfindung liegt.

Eine Demokratietheorie, die das Ideal der demokratischen Steuerung von Gesellschaften über eine Intensivierung der deliberativen Qualität von politischen Prozessen zu realisieren versucht, erscheint im Lichte der Beschleunigungsdiagnose als eine zu abstrakte Theorie, die die realen Bedingungen von Politik verkennt. Wer also *nicht* den Weg der Postdemokratie beschreiten, am Ideal einer demokratischen Gesellschaftsgestaltung festhalten und *zugleich* politische Philosophie für diese Welt mit ihren realen

12 Die Orientierung an einer rationalisierenden Funktion deliberativer Prozesse lässt sich trotz unterschiedlicher Vorstellungen von den Regeln, Praktiken und Zielen von Deliberation als Gemeinsamkeit von Theorien deliberativer Politik bezeichnen. Vgl. Buchstein 2016, 32; Landwehr 2012, 355.

13 Für aktuelle Überblicke über die kritische Debatte zu deliberativen Demokratietheorien s. Besson / Martí 2017; Flügel-Martinsen et al. 2014; Landwehr / Schmalz-Bruns 2014.

14 In Mini-Publics kommen Bürgerinnen und Bürger zusammen, die aus ihren Laienperspektiven über die jeweils betreffenden Gegenstände beraten sollen. Zu Formen und Funktionsweisen von Mini-Publics s. Goodin 2008, Kap. 3 (mit John S. Dryzek); Grönlund et al. 2014.

Strukturen und Zwängen betreiben möchte, muss entweder den zeitsoziologischen Befund mit guten Gründen zurückweisen oder aber darlegen, wie genuin demokratische Politik auch in Zeiten von Beschleunigungszwängen zu konzipieren und zu realisieren ist.

Eine *Theorie effektiver Zeitpolitik*, wie sie in den folgenden Abschnitten konturiert werden soll, beschreitet den zweiten Weg. Eine solche Theorie geht davon aus, dass die zeitsoziologische Diagnose ernst genommen werden sollte. Erstens spezifiziert sie, welche *strukturellen*, politisch nicht zu überwindenden Grenzen Beschleunigungsphänomene der demokratischen Gestaltung gesellschaftlicher Belange setzen. Diese Grenzen sind, wie Abschnitt 4 zeigen wird, weiter zu bestimmen, als Rosa annimmt. Zweitens analysiert die Theorie, mit welchen Methoden und Instrumenten die verbliebenen Spielräume für eine effektive Zeitpolitik genutzt werden können und welchen Politikfeldern dabei besondere Aufmerksamkeit zu widmen ist. Diese Aufgabe ist Gegenstand von Abschnitt 5.

Die primäre Aufgabe von Zeitpolitik besteht in der politischen Gestaltung von gesellschaftlichen Zeitstrukturen, wobei der Befriedung von Zeitressourcenkonflikten und der Koordinierung abweichender teilsystemischer Zeitrhythmen eine besondere Bedeutung zukommt.¹⁵ Als „effektiv“ bezeichnen wir eine Zeitpolitik, die politische Handlungsspielräume im Sinne einer möglichst umfassenden Verwirklichung normativ geforderter demokratischer Gesellschaftsgestaltung ausschöpft – auch dann, wenn dieses Ziel tiefgreifende und umfassende institutionelle Reformen erfordert. Eine Vertreterin effektiver Zeitpolitik erkennt jedoch auch an, dass eine Politik, die handlungsfähig bleiben will, sich strukturell gegebenen Beschleunigungszwängen nicht vollständig entziehen kann. Eine Theorie effektiver Zeitpolitik verbindet somit normative demokratiethoretische Überlegungen und sozialstrukturelle Argumente über die Grenzen gesellschaftlicher Gestaltbarkeit, um eine Antwort auf die Frage zu entwickeln, wie genuin demokratische Politik in Zeiten der Beschleunigung funktionieren kann.

15 Eine umfangreiche Diskussion um den Begriff und die Konzeptualisierung des Feldes der Zeitpolitik steht noch aus, vgl. dazu Weichert 2011, bes. Kap. I.1 u. III.2.

4. Beschleunigung, Differenzierung und die Grenzen politischer Gestaltbarkeit

In einem ersten Schritt hat eine Theorie effektiver Zeitpolitik zu prüfen, welche Spielräume überhaupt für eine politische Gestaltung gesellschaftlicher Zeitressourcen zur Verfügung stehen. Rosa lässt wenig Zweifel an seiner Einschätzung dieser Frage: Aufgrund der funktionellen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme ist eine politische Gestaltung der sozialen Zeitstrukturen unmöglich. Wer für die Politik Gestaltungsspielräume neu erschließen wolle, verlange im Letzten „nicht nur die Rücknahme der funktionellen Differenzierung, sondern den Ausstieg aus dem Modernisierungsprozess überhaupt“ (488). Ist effektive Zeitpolitik also ein vergeblicher Kampf gegen die Windmühlen, ohne die die Moderne nicht zu denken ist?

Wer mit Rosa eine solch grundlegende Kritik an der prinzipiellen Möglichkeit effektiver Zeitpolitik üben möchte, ist auf ein starkes Differenzierungstheorem angewiesen, demzufolge keine Möglichkeit besteht, politische Einflussnahme auf gesellschaftliche Funktionssysteme so zu organisieren, dass deren Entwicklungsautonomie in Grenzen gewahrt bleibt. Es gibt gute Gründe, dieses starke Differenzierungstheorem in Zweifel zu ziehen und durch eine schwächere These zu ersetzen.

Rosas Verständnis von Differenzierungsprozessen ist erkennbar durch die Systemtheorie Luhmanns beeinflusst, die in der funktionalen Differenzierung das wesentliche Charakteristikum moderner Gesellschaften sieht (z. B. Luhmann 1997, Bd. 1, 42f.). Mit seiner Konzeption der Autopoiesis, der Reproduktion eines Systems allein aus den eigenen Bestandteilen heraus,¹⁶ wie mit seiner Annahme, dass operativ geschlossene Systeme einander beobachten, aber nicht direkt miteinander kommunizieren und sich entsprechend nicht wechselseitig steuern können,¹⁷ erscheint Luhmann zunächst als Gewährsmann eines starken Differenzierungstheorems. Doch dieser Ein-

16 Luhmann 1997, Bd. 1, 65: „Autopoietische Systeme sind Systeme, die nicht nur ihre Strukturen, sondern auch die Elemente, aus denen sie bestehen, im Netzwerk eben dieser Elemente selbst erzeugen.“

17 Luhmann 1997, Bd. 2, 753: „Wenn und soweit funktionale Differenzierung realisiert ist, kann mithin kein Funktionssystem die Funktion eines anderen übernehmen. Funktionssysteme sind selbstsubstitutive Ordnungen. Dabei setzt jedes voraus, daß die anderen Funktionen anderswo erfüllt werden. Insofern gibt es auch keine Möglichkeiten einer wechselseitigen Steuerung, weil dies bis zu einem gewissen Grade Funktionsübernahme implizieren würde.“

druck könnte täuschen. Wenngleich soziale Systeme operativ geschlossen sind, weil in ihnen jede Operation an vorherige systeminterne Selektionen anschließt, sind sie doch umwelttoffen und lassen sich durch Veränderungen in ihrer Umwelt irritieren (Luhmann 1997, Bd. 2, 789ff.). Sind diese Irritationen hinreichend stark und werden sie vom System als relevant erkannt und damit als Information prozessiert, nehmen diese Irritationen Einfluss auf weitere Operationen des Systems. Diese Einflussnahme ist nicht direkt steuernd, gleichwohl kausal wirksam.¹⁸

Luhmanns Verständnis von Differenzierung, so zeigen schon diese wenigen Überlegungen, ist komplex und facettenreich. Rosa legt an keiner Stelle eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Systemtheorie vor, die seiner Kritik an der Möglichkeit der politischen Gestaltung moderner Gesellschaften ein begrifflich präzise erfassbares Fundament verleihen würde. Somit bleibt unklar, wie genau er ein starkes Differenzierungstheorem begründen würde, das dazu geeignet wäre, seine These von der Unmöglichkeit einer genuin politischen Reaktion auf spätmoderne Beschleunigungszwänge zu plausibilisieren.

Verschiedene Einwände sind gegen ein starkes Verständnis funktionaler Differenzierung, wie Rosa es für seine These der Unmöglichkeit einer effektiven Zeitpolitik in Anspruch nehmen muss, erhoben worden. So wurde beispielsweise kritisiert, dass die engen Verflechtungen zwischen Teilsystemen – man denke an die Systeme Politik und Recht – in Differenzierungstheorien keine genügende Beachtung finden.¹⁹ Auch wurde beanstandet, dass von starker Differenzierung ausgehende Gesellschaftstheorien nicht nach den Grenzen und Möglichkeiten teilsystemischer Interaktionen fragen, sondern vielmehr diese schon begrifflich ausschließen (Berger 2003, 227; Habermas 1998, 407).

Zwei weitere Einwände werden interessanterweise von Rosa selbst ausdrücklich geteilt. Erstens lasse sich die These der starken Ausdifferenzierung nicht pauschal für „die“ Moderne formulieren. Vielmehr sei in der Frühmoderne zunächst von den neuzeitlichen Territorialstaaten und damit von der Politik eine überragende Modernisierungskraft ausgegangen (Kap. IX, 311–329). Auch auf unsere Gegenwart scheint nach Rosas Annahme die

18 Vgl. zur Umwelttoffenheit von Systemen bei gleichzeitiger Geschlossenheit und Selbstreferentialität der Systemoperationen Luhmann 1984, 63f.

19 Ausführungen dieser Kritik finden sich bei Beck 1993, 286, Anm. 42; Greven 2000, 98f.; Berger 2003, 222, 224.

starke Differenzierungsthese nur begrenzt zuzutreffen, ist diese doch teilweise durch Prozesse der „Entdifferenzierung“ gekennzeichnet (z. B. 269, 306, 413, 441f.). Zweitens können Theorien starker funktioneller Differenzierung dem Selbstverständnis moderner Gesellschaften als in der Zeit demokratisch gestaltbare Projekte nicht angemessen Rechnung tragen. Sie können dieses Selbstverständnis nur als Epiphänomen, als gesellschaftlich notwendige Illusion abtun. Rosa selbst scheint dieses Problem zu erkennen, wenn er schreibt, er vertrete gegen Luhmann „die Auffassung, dass funktionale Differenzierung und politische Steuerung im Verständnis der Moderne zusammengedacht werden müssen“ (391).

Wenn die mit der Akzeptanz eines starken Differenzierungstheorems verbundene These einer strikten Trennung von Funktionssystemen wenig plausibel erscheint, wenn das Theorem zentrale Prozesse der frühen wie der späten Moderne und darüber hinaus ein fundamentales Element des modernen Selbstverständnisses nicht adäquat erfassen kann, wenn es schließlich Interaktionen zwischen Teilsystemen von vornherein begrifflich ausschließt, anstatt nach deren strukturell bedingten Begrenzungen zu fragen, dann spricht vieles dafür, das Theorem durch ein schwächeres Differenzierungstheorem zu ersetzen.

Ein solches schwächeres Verständnis funktionaler Differenzierung kann ausgehend von der Idee entwickelt werden, dass eine moderne Gesellschaft eine politische Gesellschaft ist,

weil in ihr *virtuell alles politisch ist* [...], weil nicht jeder Prozeß, jede Institution, Organisation oder auch Handlung oder Einstellung zu jeder Zeit direkt und manifest politisch ist, weil sie es aber unter den gegebenen Bedingungen in dieser Gesellschaft jederzeit werden könnten. Im Gegensatz dazu, was bestimmte Differenzierungstheorien direkt erklären oder implizit voraussetzen, gibt es in der politischen Gesellschaft keinen einzigen Bereich oder Aspekt, der prinzipiell der Politisierung entzogen wäre (Greven 2000, 96).

Politik kann als ein gesellschaftlicher Koordinationsbereich anerkannt werden, der insofern besonders ist, als in ihm fortwährend verhandelt wird, welche Sachfrage welchem gesellschaftlichen Teilsystem überantwortet werden soll. Innerhalb der Politik werden die Spielräume des politischen Teilsystems im engeren Sinne – d. h. dessen, was auch inhaltlich von der Politik entschieden wird – wie auch jene Spielräume anderer Teilsysteme festgelegt (vgl. Zürn 2013, 16–19).

Auf Grundlage eines solchen Verständnisses von Politik als Ort gesellschaftlicher Kompetenzkompetenz kann akzeptiert werden, dass in Folge von Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung die Vorstellung von Politik als Sozialtechnik, die in alle gesellschaftlichen Bereiche bis in die einzelnen Details hinein „durchregiert“, inadäquat geworden ist – wenn sie denn jemals zutraf. Zugleich kann jedoch an der Idee eines besonderen Steuerungspotentials der Politik als übergeordnete Instanz für die Zuweisung von Sachfragen an Teilsysteme festgehalten werden. Diese Konzeption entspricht nicht nur dem politischen Selbstverständnis der westlichen Moderne, sondern erscheint *prima facie* auch empirisch plausibel. Wenn die Finanz- und Wirtschaftskrisen der letzten Jahre wie auch der Bologna-Prozess und die Exzellenzinitiative eines gezeigt haben, dann ist dies die Bedeutung von politischer Stützung und (Fehl-)Steuerung für die Bereiche Finanzen, Wirtschaft und Wissenschaft, die so gerne als Musterbeispiele beschleunigter, angeblich ganz ihren Eigenlogiken verhafteter Teilsysteme genannt werden. Zeitpolitisch gewendet: Politik kann den anderen Teilsystemen ihren Zeitrhythmus nicht diktieren oder auferlegen, aber doch durch Entscheidungen, durch das Setzen von Anreizen und Hürden, Einfluss auf deren Geschwindigkeit, auf die Ausgestaltung der teilsystemischen Zeitrhythmen nehmen.

Die Auseinandersetzung mit dem von Rosa in Anspruch genommenen starken Differenzierungstheorem verdeutlicht exemplarisch, wie eine Theorie effektiver Zeitpolitik die strukturellen Grenzen der Gestaltbarkeit von beschleunigten Gesellschaften herausarbeiten kann, anstatt auf Grundlage zweifelhafter soziologischer Prämissen die Unmöglichkeit von bedeutsamen politischen Reaktionen auf die Herausforderung der Beschleunigung zu postulieren.

5. Für eine effektive Zeitpolitik

Auf Grundlage der kritischen Auseinandersetzung mit den sozialwissenschaftlichen Befunden kann das zweite Element einer Theorie effektiver Zeitpolitik entwickelt werden. Auf welche Instrumente kann demokratische Politik zurückgreifen, um sich die zeitlichen Spielräume zu sichern, die sie für ihre Entscheidungsprozesse braucht? Und welchen Politikfeldern muss sie dabei besondere Aufmerksamkeit widmen, da diese für die Zunahme des Beschleunigungsdrucks in erheblichem Maße verantwortlich sind?

Eine Bemerkung sei dazu noch vorausgeschickt: Rosa hat jüngst mit *Resonanz* eine Antwort auf den eigenen soziologischen Beschleunigungs-

befund vorgelegt, die in einer Hinsicht überrascht (Rosa 2016). Die soziostrukturelle Seite der Beschleunigungsdiagnose ist in *Resonanz* überhaupt nicht mehr präsent.²⁰ *Resonanz* konzentriert sich ausschließlich auf die individuell-biographische Seite der Beschleunigung, d. h. auf den Veränderungsdruck, den Beschleunigungsphänomene auf die individuelle Lebensführung ausüben. Die Politik spielt insofern nur aus Sicht Einzelner eine Rolle, die sich in einer zunehmend von Sachzwängen und Alternativlosigkeit geprägten Politik nicht mehr angemessen gehört und ernst genommen fühlen (Rosa 2016, 362–380). Rosas Ansätze zur Lösung dieser Probleme – wie etwa die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen (Rosa 2016, 729ff.) – bieten keine Antwort auf seine Diagnose einer an der Ausdifferenzierung und Autopoiesis gesellschaftlicher Teilsysteme scheiternden Politik und lassen die Frage des Umgangs mit dem hier diskutierten Problem unbeantwortet.

5.1. Befristung und Kompromisspolitik

Wir betrachten zunächst zwei Instrumente effektiver Zeitpolitik: die *Befristung* von Gesetzen und die *Kompromissbildung*. Während beide Instrumente Demokratien wohl vertraut sind, lässt sich doch oft eine negative Konnotation feststellen: Befristungen verstellen (ganz im Rosa'schen Sinne) großen politischen Gestaltungsentwürfen den Weg; Kompromisse werden gebildet, wenn ‚mehr‘ nicht möglich war – oft ist von „faulen“ Kompromissen die Rede.²¹ Die folgenden Überlegungen zeigen, dass es gute zeitpolitische Gründe dafür gibt, diese negativen Einschätzungen zurückzuweisen.

20 Ähnlich auch Neuhann / Kaczynski 2016, 44. Gelegentlich scheinen Rosas Aussagen in *Resonanz* sogar in direktem Widerspruch zu seiner eigenen sozialstrukturellen Beschleunigungsdiagnose zu stehen. Vgl. etwa Rosa 2016, 380: „Das kulturell und verfassungsrechtlich verankerte *Primat der Politik* über die übrigen Wert- und Funktionssphären der Gesellschaft (wie die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kunst etc.) ist nicht einfach ein semantisches Überbleibsel ‚Alteuropas‘, wie die Systemtheorie nahelegt, sondern die gleichsam *funktional* unverzichtbare Voraussetzung dafür, eine konstitutive und unüberwindliche Entfremdung zwischen den Subjekten und den Strukturen, Institutionen und Bedingungen ihres Handelns oder, kurz: zwischen den Subjekten und der sozialen Welt zu vermeiden.“

21 Zur Wahrnehmung und Rolle von Kompromissen in der Politik s. Willems 2016, Kap. 7.

Befristung. Die Befristung von Gesetzen wird auch als *Sunset Legislation* bezeichnet. Indem legislative Akte mit einem ‚Verfallsdatum‘ versehen werden, gelten sie nur für einen bestimmten Zeitraum und müssen überprüft werden, bevor sie entweder bestätigt werden oder aber auslaufen und gegebenenfalls durch neue Regelungen ersetzt werden.²² Befristungen von Gesetzen sind vor allem da üblich, wo die Legislative Kompetenzen an Institutionen der Exekutive übertragen hat (Kouroutakis / Ranchordás 2016, 34; Veit / Jantz 2011, 171ff.). Einer möglichen Lesart zufolge deutet dieser Umstand darauf hin, dass Befristungsmaßnahmen ein Paradebeispiel für die längst erfolgte Kapitulation der Politik vor der gesellschaftlichen Beschleunigung sind: Die zeiteffektiver agierende Exekutive muss einspringen, weil zeitaufwendige legislative Beratungs- und Beschlussfassungsprozesse nicht möglich sind. Befristungen werden als eine letzte, oft halbherzig genutzte Sicherung gegen eine Überstrapazierung der übertragenen Kompetenz gesehen. Hierbei gerät jedoch aus dem Blick, dass Befristungen ein Instrument sein können, mit dem sich unter Bedingungen einer Desynchronisation zwischen der Politik und anderen Gesellschaftsbereichen der Anspruch auf politische Gestaltungshoheit aktiv wieder einholen lässt.

Der zeitpolitische Sinn von Befristungen lässt sich wie folgt beschreiben. Die Politik trifft mit Blick auf ein Handlungsfeld eine Entscheidung, die mit der gesetzten Frist explizit als ein *Provisorium* definiert wird. Ein solches Provisorium erfüllt zwei wichtige Funktionen. Erstens wird demokratisches Entscheiden unter Zeitdruck erleichtert. Die Aussicht, dass es nach Ablauf der Frist eine neue Entscheidung geben wird, reduziert zum einen den Druck, in der ersten Entscheidung schon alle relevanten Erwägungen hinreichend einbeziehen zu müssen. Denn es besteht die Aussicht, etwaige Defizite jener unter Zeitdruck getroffenen Entscheidung in einer späteren Entscheidung korrigieren oder kompensieren zu können. Zum anderen gewinnen die Akteure Zeitressourcen für den weiteren politischen Prozess. Die Zeit nach dem Beschluss der ersten Entscheidung kann für Diskussionen geeigneter politischer Maßnahmen genutzt werden, in denen die Politik zunächst von akutem Handlungsdruck befreit ist. Weil das Provisorium politisches Handeln ermöglicht und gleichzeitig ein Zeitfenster bestimmt hat, in dem *nicht* neu entschieden wird, kann sich die Politik Zeit für politische Debatten nehmen, auf die genuin demokratisches Entscheiden angewiesen ist.

22 Für einen Überblick s. Ranchordás 2014.

Zweitens sichert die Befristung der Politik zukünftige Gestaltungsmöglichkeiten. Dadurch, dass explizit ‚nur‘ eine provisorische Entscheidung beschlossen wird, ist schon zum Zeitpunkt der Entscheidung festgelegt, dass das letzte Wort politisch noch nicht gesprochen ist. Auch dies ist zeitpolitisch von enormer Bedeutung: Politische Akteure machen deutlich, dass sie ihre Auseinandersetzung für unabgeschlossen halten, die politische Diskussion fortsetzen möchten und sich vorbehalten, die provisorische Regelung zu ändern, zu erweitern oder zu bestätigen. Der Gesetzgeber hält so bewusst bestimmte Themen auf der politischen Agenda und artikuliert explizit seinen Anspruch auf Zuständigkeit in der Regulierung. Damit sind Befristungen ein Weg, über den der politische Anspruch auf Gestaltungskompetenz unter besonderer Anerkennung des Umstandes geltend gemacht werden kann, dass gesellschaftliche Beschleunigungsphänomene eine Dynamik haben, die der zu einem bestimmten Zeitpunkt gefragten Bewertungskompetenz Grenzen setzt. Akteure in anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern werden das in ihren Planungen berücksichtigen müssen und voraussichtlich ein Interesse daran haben, die Kommunikationskanäle zu den politisch Verantwortlichen aufrechtzuerhalten.

Kompromiss. Das Kernmerkmal eines Kompromisses ist, dass er auf wechselseitigen Zugeständnissen unter konfligierenden Positionen beruht (Wendt 2013, 577; Willems 2016, 248f.). Kompromisse kommen zustande, wenn sich Konfliktparteien nicht einigen können, was die beste Lösung für den strittigen Gegenstand ist, aber durch wechselseitige Zugeständnisse eine für alle Beteiligten akzeptable Einigung generieren. In der politischen Theorie findet der Kompromiss vermehrt Interesse als ein besonders realistisches und dennoch mit normativen Ansprüchen (Reziprozität, Fairness) verknüpftes Konzept politischer Entscheidungsfindung (vgl. etwa Gutmann / Thompson 2012; Margalit 2010; May 2005, Wendt 2016). Kompromisse sind für eine Zeitpolitik attraktiv, da eine an Kompromissen orientierte Politik über Potentiale verfügt, den Anspruch auf politische Gestaltungskompetenz unter Berücksichtigung von Bewertungsunsicherheit und gesellschaftlicher Pluralisierung zu realisieren. Die zentrale Implikation dieser Umstände ist, dass es entweder gar nicht mehr möglich ist, konsentiertere Lösungen für strittige politische Fragen zu finden, oder die Genese konsentierter Lösungen zumindest einen so zeitintensiven Prozess erforderlich macht, dass sich eine Politik, die nach solchen Lösungen strebt, tatsächlich von den gesellschaftlichen Prozessen, die sie regulieren soll, entkoppelt.

Wird aber das Ziel einer Konsensfindung ausgesetzt und durch das einer Kompromissfindung ersetzt, bleibt die Politik kurzfristig handlungsfähig. Weil sie zwar Zugeständnisse, jedoch keine umfassende Übereinkunft unter den Konfliktparteien erfordern, ermöglichen Kompromisse Einigungen, wo sich die relevanten Dissense (noch) als hartnäckig erweisen. Auch kann es politischen Akteuren leichter gemacht werden, schnelle Einigungen zu erzielen, wenn von allen Beteiligten und der politischen Öffentlichkeit von vornherein nicht mehr als ein Kompromiss erwartet wird. Politikerinnen und Politiker sehen sich weniger genötigt, aus Angst vor dem Vorwurf ihrer Anhängerschaft, die eigenen Werte und Überzeugungen verraten zu haben, so lange weiter zu verhandeln, bis sie sich durchgesetzt haben, da allen Beteiligten klar ist, dass sie Zugeständnisse machen müssen. Schließlich wirkt politische Entscheidungsfindung qua Kompromiss zeitpolitisch auch mittelfristig effektiv. Weil die beteiligten politischen Akteure in der Kompromisslösung ihre Positionen und Überzeugungen nicht umfassend realisieren – die getroffene Regelung also Aspekte enthält, die sie gerne wieder ändern –, wird es ihnen zu einem späteren Zeitpunkt leichter fallen, sich auf eine Neuverhandlung des betreffenden Gegenstandes einzulassen. Mit dem Pragmatismus, der dem Kompromissbildern inhärent ist, geht in besonderer Weise die Bereitschaft einher, veränderte Kontextbedingungen zum Anlass für neues politisches Entscheiden zu nehmen.

Zwar beanspruchen auch politische Prozesse, die mit Befristungen und Kompromissen arbeiten, eine gewisse Zeit. Aber sie antworten auf die Herausforderung der Beschleunigung, weil sie zeitpolitisch effektiv Bedingungen und Formen demokratischer Entscheidungsfindung verändern: Befristungen sind ein Instrument, um zusätzliche Zeitressourcen für demokratische Prozesse zu gewinnen; Kompromisse ermöglichen beschleunigtes politisches Entscheiden. Demokratietheoretische Kritiker dieser Instrumente könnten behaupten, dass mit diesen Instrumenten demokratische Gestaltungsansprüche – der Anspruch, die Gesellschaft nach von der Bürgerschaft entwickelten „großen Entwürfen“ umfassend zu gestalten – weit zurückgenommen werden. Diese Kritik überzeugt erstens so lange nicht, wie nicht gezeigt worden ist, dass eine solche Form politischer Gesellschaftsgestaltung unter Bedingungen der Beschleunigung überhaupt noch möglich ist. Zweitens erscheint das in dieser Kritik in Anspruch genommene Demokratieverständnis selbst normativ fragwürdig. Ist es nicht gerade das genuin Kleinteilige und Provisorische einer mit Befristungen und Kompromissen arbeitenden Zeitpolitik, welches diese zu einer genuin demokratischen Po-

litik macht – so wie sich, je nach Kontexten, demokratische Mehrheiten ändern können, Bürgerinnen und Bürger zu neuen Überzeugungen kommen und neue Politikformen erproben? Eine mit Befristungen und Kompromissen operierende Zeitpolitik setzt der gesellschaftlichen Beschleunigung eine widerständige Praxis entgegen, die die Idee kollektiver politischer Selbstbestimmung und das Erfordernis, Regeln demokratisch zu legitimieren, verteidigt, anstatt sie in Anbetracht von Beschleunigungsprozessen aufzugeben oder demokratietheoretischen Visionen ohne reale Anwendungsmöglichkeit nachzuhängen.

5.2. Globalisierung und Beschleunigung

Für das Projekt einer effektiven Zeitpolitik ist zweitens der Zusammenhang von Globalisierung und Beschleunigung von entscheidender Bedeutung. Globalisierung ist nach Rosa temporalanalytisch zu verstehen als ein erneuter Beschleunigungsschub, der spätestens mit den 1980er Jahren einsetzt und zu dessen zentralen Entwicklungslinien der politische Umbruch von 1989, die digitale Revolution und ökonomische Neuerungen hin zu einem grenzenlosen globalen Kapitalverkehr und das Entstehen enorm eng getakteter wirtschaftlicher Zeitregimes („Turbo-Kapitalismus“) zu rechnen sind (335f.). Wo die Globalisierung als politisches Projekt gelesen werde, müsse sie, so Rosa, als Ende der Politik, als „eine Politik zur Beseitigung des demokratischen Steuerungsanspruchs der Moderne“ (351) verstanden werden. Da die Staaten auf das frei fließende globale Kapital angewiesen seien, bliebe der Politik nichts anderes übrig als die „Beseitigung politischer *Regulierungs- und Steuerungsansprüche*“ (350) mit dem Ziel, Kapital in den eigenen Einflussbereich zu locken.

Eine von der Möglichkeit effektiver Zeitpolitik ausgehende Kritik sollte nicht bei der Diagnose Rosas, sondern bei dem Versäumnis ansetzen, strukturelle Alternativen zur bestehenden internationalen Ordnung aufzuzeigen, welche die These vom Ende demokratischer Politik verfrüht erscheinen lassen. Dass die *gegenwärtige* internationale Ordnung, in der große Unternehmen beliebig Produktionsstätten verlegen und ihre Hauptsitze in Steueroasen errichten können, Deregulierung vielen als unausweichlich erscheinen lässt, ist die eine Sache. Die Möglichkeit einer internationalen Steuergesetzgebung, die eben solche Bewegungen unterbindet, steht auf einem anderen Blatt. Zwar führt die Globalisierung derzeit mit ihren Beschleunigungseffekten zu einer „wachsenden Überlegenheit des Kapitals über die Arbeit“ (346). Aber das heißt nicht, dass es kein wirksames, international

gültiges und v.a. implementiertes Arbeitsrecht geben könnte, das dieser Entwicklung entgegenwirkt, indem es „dem Kapital“ das Einhalten bestimmter Arbeitsstandards an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit vorschreibt. Die Gegenwart offenbart, anders als Rosa anzunehmen scheint, nicht das Ende aller Politik, sondern die *Dysfunktionalität bestehender (Un-)Ordnung*.²³

Globalisierung mag das Resultat gesellschaftlicher Beschleunigungsprozesse sein und selbst zur weiteren Beschleunigung beitragen; die aus der Globalisierung resultierenden sozioökonomischen und ökologischen Herausforderungen sind deswegen noch lange nicht unausweichlich. An dieser Stelle werden die Schwierigkeiten einer Beschleunigungsanalyse offenkundig, die den Bereich inter- und transnationaler Organisationen und Strukturen unberücksichtigt lässt. Internationale Politik kommt bei Rosa praktisch nicht vor.²⁴ Erst eine sorgfältige Analyse der in diesem Feld bestehenden Probleme wie Chancen kann ein Urteil über die Möglichkeiten politischer Steuerung von Beschleunigungsphänomenen auf globaler Ebene angemessen fundieren. Für eine Theorie effektiver Zeitpolitik, die das Problem der Beschleunigung ernst nehmen und zugleich an bestimmten normativen Ansprüchen an demokratische Politikprozesse festhalten will, bedeutet dies, dass sie sich mit Fragen internationaler Ordnung auseinandersetzen muss. Zu fragen ist, welche globalen Beschleunigungsphänomene direkte Konsequenzen unterentwickelter *global governance* sind und welche Beschleunigungsprozesse eine starke globale Ordnung verlangsamen, politisch gestalten oder zumindest in ihren sozioökonomischen Konsequenzen abmildern könnte.

Skeptiker werden solchen Versuchen einen naiven Utopismus unterstellen. Dem ist natürlich zunächst entgegenzuhalten, dass es die Aufgabe politischer Philosophie ist, die Gegenwart mit alternativen Ordnungsmodellen zu konfrontieren, mit Konzeptionen dessen, wie es sein könnte – gerade dann, wenn das, was ist, in vielen Hinsichten unhaltbar erscheint. Vor allem jedoch zeigen die historischen Entwicklungen, insbesondere seit 1945, mit

23 Sozialwissenschaftliche Analysen zu den Gründen der massiven Schwächen internationaler Ordnung und zu den enormen Herausforderungen, die die Globalisierung an die Lernfähigkeit politischer Organisationen stellt, liegen längst vor. Vgl. etwa Messner 2005, 44–50.

24 Wo sie am Rande erwähnt wird, wird in ihr ausschließlich ein Beitrag zu weiterer Beschleunigung gesehen, Aspekte wie die Festsetzung bestimmter Standards und die Garantie bestimmter Rechte kommen nicht vor, vgl. z. B. Rosa 2016, 714.

der Zunahme von internationalen Regulierungen zahlreicher Rechts- und Gesellschaftsbereiche, die zahllosen multilateralen Abkommen und internationalen Organisationen allen Misserfolgen und aller Kritikwürdigkeit zum Trotz, dass längst versucht wird, mittels internationaler Regulierung Problemkomplexe zu bewältigen, die sich nationaler Steuerung entziehen.²⁵ Die zunehmende Politisierung des Feldes der internationalen Beziehungen, der wachsende Einfluss von Nichtregierungsorganisationen und die Diskussionen um mangelnde demokratische Legitimation internationaler Regimes belegen, dass auch in diesem Bereich das Ideal moderner, demokratischer Politik lebendig ist und in mancher Hinsicht an Einfluss gewinnt.²⁶ Die Grenzen der Bewältigung globaler Beschleunigungsprozesse lassen sich nur durch eine kritische Reflexion der Potentiale globaler Ordnungspolitik bestimmen.

6. Ausblick

Wir haben Möglichkeiten und Wege skizziert, wie die politische Philosophie auf die zeitsoziologische Herausforderung reagieren kann. Die Schwierigkeiten, die ein Abschied von Vorstellungen von Politik als langfristiger Gesellschaftsgestaltung und die Erarbeitung neuer, auf zeitlich begrenzte Kompromisse abzielender Politikformen mit sich bringen, sollen an dieser Stelle ebenso wenig bestritten werden wie die kaum zu überschätzenden Hürden, die sich einer adäquaten Institutionalisierung der Globalisierung in den Weg stellen. Dennoch lohnen sich theoretische Erkundungen dieser Strategien und Felder effektiver Zeitpolitik. Gemeinsam ist ihnen, der Politik die zeitlichen Ressourcen zu sichern, auf die sie zwingend angewiesen ist, wenn sie auf eine Art und Weise gestaltet werden soll, die die Bezeichnung

25 Welche Mechanismen, multilateralen Kooperationen und Handlungsstrategien geeignet sind, die Auswirkungen der Globalisierung zu gestalten und unkontrolliertem Wildwuchs zu begegnen, steht im Mittelpunkt der breiten Debatte um *Global Governance*. Vgl. etwa Behrens 2005. Der Blick in die Geschichte verdeutlicht, in welchem Ausmaß sich im letzten Jahrhundert in unterschiedlichen Politikfeldern Organisationen und Strukturen globaler Politikgestaltung herausgebildet haben. Vgl. dazu als Überblick Herren 2009, zu Prozessen zunehmender globaler Verrechtlichung Pfeil 2011, der trotz immer wiederkehrender Rückschläge und einer beobachtbaren „Dialektik von Verrechtlichung und Entrechtlichung“ zu dem Schluss kommt, dass die Verrechtlichung internationaler Politik ungebrochen voranschreite.

26 Zur Politisierung internationaler Politik vgl. die Beiträge in Zürn / Ecker-Ehrhardt 2013.

„demokratisch“ verdient. Selbst wenn sich einer oder mehrere der skizzierten zeitpolitischen Wege nach eingehenderer Untersuchung als schwer begehbar erweisen sollten: Die Alternativen, entweder die Unmöglichkeit demokratischer Politik als unabänderliche soziostrukturelle Notwendigkeit zu akzeptieren oder aber abstrakte politische Philosophie zu betreiben, die sich herausfordernden empirischen Befunden nicht stellt, sind sicherlich nicht vielversprechender.²⁷

Literatur

- Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Behrens, Maria (Hg.) (2005): *Globalisierung als politische Herausforderung. Global Governance zwischen Utopie und Realität*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Berger, Johannes (2003): Neuerliche Anfragen an die Theorie der funktionalen Differenzierung. In: *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns ‚Die Gesellschaft der Gesellschaft‘*, hg. von Hans-Joachim Giegel / Uwe Schimank. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 207–230.
- Besson, Samantha / Martí, José Luis (Hg.) (2017): *Deliberative Democracy and its Discontents*. Aldershot: Ashgate.
- Brown, Wendy (2012): Wir sind jetzt alle Demokraten. In: *Demokratie? Eine Debatte*. Mit Beiträgen von G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J.-Rancière, K. Ross und S. Žižek. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 55–71.
- Buchstein, Hubertus (2016): *Typen moderner Demokratietheorien. Überblick und Sortierungsvorschlag*. Wiesbaden: Springer VS.
- Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1998): *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Flügel-Martinsen, Oliver / Gaus, Daniel / Hitzel-Cassagnes, Tanja / Martinsen, Franziska (Hg.) (2014): *Deliberative Kritik – Kritik der Deliberation* (Fs. Rainer Schmalz-Bruns). Wiesbaden: Springer VS.

27 Dieser Aufsatz hat von der Diskussion früherer Fassungen auf dem *Workshop für politische Philosophie* in Flensburg im Juli 2017 und im *Jour Fixe* der DFG-Kollegforschergruppe „Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ in Münster im November 2017 profitieren können. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieser Diskussionsrunden sowie Maximilian Kiener, Esther Lea Neuhann und zwei anonymen Gutachtern der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* möchten wir herzlich für ihre wertvollen Anregungen und hilfreichen Kritiken danken.

- Goodin, Robert E. (2008): *Innovating Democracy. Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Greven, Michael (2000): *Kontingenz und Dezision. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft*. Opladen: Leske & Budrich.
- Grönlund, Kimmo / Bächtiger, André / Setälä, Maija (Hg.) (2014): *Deliberative Mini-Publics. Involving Citizens in the Democratic Process*. Colchester: ECPR Press.
- Gutmann, Amy / Thompson, Dennis (2012): *The Spirit of Compromise. Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1998): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Herren, Madeleine (2009): *Internationale Organisationen seit 1865. Eine Globalgeschichte der internationalen Ordnung*. Darmstadt: WBG.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kouroutakis, Antonios / Ranchordás, Sofia (2016): Snoozing Democracy: Sunset Clauses, De-Juridification, and Emergencies. In: *Minnesota Journal of International Law* 25/1, 29–77.
- Landwehr, Claudia (2012): Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie. In: *Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien*, hg. von Oliver W. Lembcke, Claudia Ritz u. Gary S. Schaal. Wiesbaden: Springer VS, 355–385.
- Landwehr, Claudia / Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.) (2014): *Deliberative Demokratie in der Diskussion. Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik*. Baden-Baden: Nomos.
- Locke, John (2007): *Zweite Abhandlung über die Regierung*, hg. u. komm. v. Ludwig Siep. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann (³2003): *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin: Springer.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Margalit, Avishai (2010): *On Compromise and Rotten Compromise*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- May, Simon Cabuela (2005): Principled Compromise and the Abortion Controversy. In: *Philosophy and Public Affairs* 33/4, 317–348.

- Messner, Dirk (2005): Global Governance. Globalisierung im 21. Jahrhundert gestalten. In: *Globalisierung als politische Herausforderung. Global Governance zwischen Utopie und Realität*, hg. v. Maria Behrens. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 22–54.
- Nassehi, Armin (1993): *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Neuhann, Esther Lea / Kaczynski, Ronan (2016): Rez. zu Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. In: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 4/3.
- Nowotny, Helga (1993): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pfeil, Florian (2011): *Globale Verrechtlichung. Global Governance und die Konstitutionalisierung des internationalen Rechtes*. Baden-Baden: Nomos.
- Ranchordás, Sofia (2014): *Constitutional Sunsets and Experimental Legislation. A Comparative Perspective*. Cheltenham: Elgar.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2013): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Scheuerman, William E. (2004): *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Veit, Sylvia / Jantz, Bastian (2011): Sunset Legislation als Instrument der besseren Rechtsetzung: Wunderwaffe oder stumpfes Schwert? In: *Schweizer Jahrbuch der Verwaltungswissenschaften* 2/1, 167–179.
- Weichert, Nils (2011): *Zeitpolitik. Legitimation und Reichweite eines neuen Politikfeldes*. Baden-Baden: Nomos.
- Wendt, Fabian (2013): Peace beyond Compromise. In: *Critical Review of Social and Political Philosophy* 16/4, 573–593.
- Wendt, Fabian (2016): *Compromise, Peace and Public Justification. Political Morality Beyond Justice*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Willems, Ulrich (2016): *Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Zürn, Michael (2013): Politisierung als Konzept der Internationalen Beziehungen. In: *Die Politisierung der Weltpolitik*, hg. v. dems. u. Matthias Ecker-Ehrhardt. Berlin: Suhrkamp, 7–35.
- Zürn, Michael / Ecker-Ehrhardt, Matthias (Hg.) (2013): *Die Politisierung der Weltpolitik*. Berlin: Suhrkamp.

Einleitung: Das Schöne, Wahre und Gute – Das sinnvolle Leben in der Diskussion

Introduction: The True, the Good, and the Beautiful – Discussing the Meaningful Life

MICHAEL KÜHLER, MÜNSTER & SEBASTIAN MUDERS, ZÜRICH &
MARKUS RÜTHER, JÜLICH

Zusammenfassung: Die Kategorie des Sinns oder des Sinnvollen findet in der jüngeren Diskussion um die normative Theorie des guten Lebens erhöhte Aufmerksamkeit. Viele Autoren gehen mittlerweile davon aus, dass eine umfassende Bestimmung des guten Lebens nicht mehr ohne die Erwähnung und Erläuterung der Wertdimension des sinnvollen Lebens auskommt. Typischerweise wird dieses Syntagma so verstanden, dass damit ein Wertaspekt des (bisherigen) Teil- oder Gesamtlebens eines (menschlichen) Individuums gemeint ist, welches in einer bestimmten, von anderen Wertdimensionen des guten Lebens noch abzugrenzenden Hinsicht als lobenswert, bedeutsam oder bewundernswert ausgezeichnet wird. Umstritten ist dabei jedoch zum einen, ob das sinnvolle Leben eine eigenständige Wertkategorie innerhalb des guten Lebens darstellt, und zum anderen, falls dem so wäre, wie diese Kategorie dann genau zu explizieren wäre, nicht zuletzt im Verhältnis zu den etablierten Wertkategorien innerhalb des guten Lebens, wie etwa dem Wohlergehen. Die in diesem Schwerpunkt versammelten Aufsätze unternehmen den Versuch, zum Verständnis der vielschichtigen und kontrovers diskutierten Dimension des Sinns beizutragen.

Schlagwörter: Sinnvolles Leben, Gutes Leben, Werttheorie, Wohlergehen

Abstract: The category of meaning or meaningfulness recently has received widespread attention within the debate on the good life. Indeed, many authors suppose that any comprehensive normative theory of the good life needs to include an account of the meaningful life, understood as one of its particular value dimensions. Usually, this syntagma is understood in terms of referring to a certain valuable aspect of a

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



given life or one of its temporal parts, labelled as praiseworthy, significant, or admirable. Controversy abounds, however, when it comes to questions such as whether the meaningful life constitutes an independent value category within the good life, or, if so, how this category relates to the other, more established categories of the good life like human well-being. The articles collected in this special issue attempt to contribute to the controversies on the understanding of the multi-layered dimension of the meaningful life and try to shed further light on it.

Keywords: Meaningful Life, Good Life, Value Theory, Well-Being

Die Kategorie des Sinns oder des Sinnvollen findet in der jüngeren Diskussion um die normative Theorie des guten Lebens erhöhte Aufmerksamkeit. Zeugnisse dieser Entwicklung sind etwa die zahlreichen Überblicksartikel, die insbesondere Thaddeus Metz in den letzten Jahren in den Diskurs eingebracht hat.¹ Auch in der deutschen Debatte lassen sich mittlerweile einige Überblicksarbeiten finden.² Das scheint zwei Dinge nahezuliegen: Zum einen hat sich die Sinndebatte als derart vielschichtig herausgestellt, dass Übersicht vonnöten ist.³ Zum anderen – und das ist an dieser Stelle wichtiger – gehen mittlerweile viele Autoren davon aus, dass eine umfassende Bestimmung des guten Lebens nicht mehr ohne die Erwähnung und Erläuterung der Wertdimension des sinnvollen Lebens auskommt.⁴

1 Siehe exemplarisch seinen SEP-Artikel (Metz 2013b), der von zahlreichen weiteren Übersichtsartikeln vorbereitet wurde. Siehe etwa Metz (2002), Metz (2007) und Metz (2013a).

2 Siehe für einige Versuche Muders/Rüther (2011), Rüther/Muders (2014) und Kipke/Rüther (i.E.).

3 Dass die Rede des Sinnvollen sich nicht allein in der akademischen Debatte als vielschichtig erweist, sondern auch in der alltäglichen, literarischen und politischen Rede (was den verwirrenden Gebrauch des Ausdrucks in der akademischen Diskussion erklären mag), heben mit einer Vielzahl von Beispielen Fehige/Meggle/Wessels (2000, 15–22) in der Einleitung ihrer populären Anthologie zum Thema hervor.

4 Als Vorreiterin dieser Frage hat sich Susan Wolf etabliert, die vergleichsweise früh in einer Reihe von Beiträgen – siehe insbesondere Wolf (1997a), Wolf (1997b) und Wolf (2010) – die These von der Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens (wie auch innerhalb der Moral) verfochten hat.

Wie aber ist die Rede von einem sinnvollen Leben genau zu verstehen? Viele Ethiker verstehen das Syntagma so, dass damit ein Wertaspekt des (bisherigen) Teil- oder Gesamtlebens eines (menschlichen) Individuums gemeint ist, welches in einer bestimmten, von anderen Wertdimensionen des guten Lebens noch abzugrenzenden Hinsicht als lobenswert, bedeutsam oder bewundernswert ausgezeichnet wird.⁵ Paradigmatische Fälle solcher Tätigkeiten sind das Schaffen von Kunstwerken, das Aufstellen einer bedeutsamen wissenschaftlichen Theorie oder die über das moralisch Geforderte hinausgehende Hilfeleistung gegenüber Bedürftigen.⁶ Aber auch alltäglicheres Tun wie das Pflegen von Freundschaften oder die uneigennützigste Liebe zu den eigenen Kindern oder dem Lebenspartner scheinen als wertvolle, sinnstiftende Elemente in Frage zu kommen.⁷

Im Anschluss an diese Minimalcharakterisierung des Sinnvollen in menschlichen Leben stellen sich eine Reihe von Nachfragen, die nicht zuletzt die umfassendere theoretische Einbettung der Wertkategorie des Sinns betreffen und in den folgenden Beiträgen näher entfaltet und beantwortet werden sollen:

-
- 5 Dabei ist offenzuhalten, ob mit dem „guten Leben“ all diejenigen Wertdimensionen gefasst sind, die in irgendeiner Hinsicht „gut für“ den Träger dieses Lebens sind. Einige Autoren sehen diese Bestimmung als exklusiv mit dem Wohlergehen des Lebensträgers befasst und betrachten daher das sinnvolle Leben, insoweit sie es vom Leben in Wohlergehen als unterschieden verstanden wissen wollen, nicht als gut für seinen Träger, wenngleich sie es als Bestandteil der Gutheit eines Lebens akzeptieren. Vgl. etwa Smuts (2013), 439.
 - 6 Siehe etwa Metz (2011) für eine Beschreibung dieser Fälle, die er einerseits mit (idealisierten) historischen Persönlichkeiten verknüpft und andererseits an die in der Philosophie populären, häufig mit antiken oder mittelalterlichem Transzendentalien denken in Verbindung gebrachten Werttrias des Guten, Schönen und Wahren anbindet. Siehe zur ideengeschichtlichen Entwicklung dieser Werttrias Martin (2017).
 - 7 Während es diese Beispiele für alltägliches Sinnvollsein nahelegen, dass sich das Sinnvolle primär in Handlungen manifestiert, die den Umgang mit anderen betreffen, hebt nicht zuletzt (und erneut) Wolf (2014, 255) hervor, dass beispielsweise auch das leidenschaftliche Verfolgen persönlicher Projekte als wichtiger Sinngabe in Frage kommt. Insofern können auch die paradigmatischen Beispiele sinnvollen Lebens nicht nur so verstanden werden, dass das Schaffen von Kunstwerken nur insofern relevant für das sinnvolle Leben ist, als es beispielsweise das ästhetische Empfinden anderer Menschen schärft oder ihnen entsprechenden Genuss verschafft.

1. Stellt das sinnvolle Leben überhaupt eine eigenständige Kategorie innerhalb des guten Lebens dar oder lässt es sich auf andere Aspekte des guten Lebens reduzieren, zum Beispiel auf das eigene Wohlergehen oder auf moralisch supererogatorische Leistungen?⁸
2. Ist die Frage nach dem Sinn *des* Lebens von einer Frage „nur“ nach sinnstiftenden Elementen *im* Leben zu unterscheiden, und falls ja, wie hängen beide Redeweisen zusammen?⁹
3. Setzt man eine wenigstens partielle Eigenständigkeit der Dimension des Sinns im Leben voraus, so gilt es zu klären, in welchem Verhältnis dies zu den „klassischen“ Aspekten und Wertdimensionen des guten Lebens steht (subjektives Wohlbefinden, Wunsch- bzw. Präferenzbefriedigung, äußere Umstände und Güter, Selbstbestimmung).¹⁰
4. Weiterhin stellt sich die Frage, wie die Dimension des Sinns auf den verschiedenen betroffenen metaethischen Ebenen einzubetten ist, d. h. ontologisch, evaluativ und begründungstheoretisch.¹¹

8 Auf diese Frage gehen im Folgenden die Beiträge insbesondere von Christoph Halbig, Sebastian Muders und Michael Kühler ein. Vgl. dafür auch die ausführliche Auseinandersetzung in Muders/Rüther (2016), in der die verschiedenen Reduktionsstrategien mit Blick auf das Wohlergehen untersucht und zurückgewiesen werden.

9 Die hier versammelten Beiträge gehen im Wesentlichen davon aus, dass es sich um klar voneinander zu unterscheidende Fragen handelt. Die Beiträge von Christoph Halbig, Sebastian Muders, Michael Kühler und Markus Rüther sind ausdrücklich der Frage nach dem Sinn *im* Leben vorbehalten. Roland Kipkes Beitrag wiederum diskutiert die doppelte Frage nach dem Sinn in Auseinandersetzung mit Viktor Frankl und verfolgt dabei das Ziel, Einsichten und Argumente einer sinnorientierten Psychotherapie mit denjenigen der philosophischen Debatte in Beziehung zu setzen. Oliver Hallichs Beitrag bezieht die Frage nach dem Sinn *des* Lebens insofern mit ein, als sie eine gewichtige Rolle dafür spielt, ob es unter gewissen Umständen als besser angesehen werden könnte, niemals geboren worden zu sein.

10 Markus Rüther diskutiert diese Frage vor dem speziellen Hintergrund konsequenzialistischer Sinntheorien. Roland Kipkes Beitrag mit seiner Einbeziehung von Frankls sinnorientierter Psychotherapie lässt sich ebenfalls in diese Richtung verstehen. Katja Stoppenbrink entwirft in ihrem Beitrag eine spezifisch normativ-ethische Theorie des Sinns im Leben, und Michael Kühler versucht eine grundsätzliche Alternative zum werttheoretischen Mainstream der Debatte zu entwerfen.

11 Diese metaethischen und werttheoretischen Fragen spielen auf die eine oder andere Weise in allen Beiträgen eine wichtige Rolle, auch wenn sie zumeist

An diesen kurzen Nachfragen lässt sich bereits erkennen, dass die Diskussion rund um das sinnvolle Leben nicht isoliert zu betrachten ist. Sie hängt vielmehr mit zahlreichen Debatten aus der allgemeinen Theorie des guten Lebens zusammen, die ihrerseits einen Einfluss auf die Ausarbeitung einer rechtfertigungsfähigen Sinntheorie haben. Zwei solcher Hintergrunddebatten sind etwa die folgenden:

Zum einen wird im Rahmen einer axiologischen Theorie des Guten evaluiert, ob der Existenzstatus der in ihr verhandelten Werte gleichberechtigt ist – sie also gleichermaßen grundlegend *gut für* die Person sind, deren Leben evaluiert wird – oder ob sie in einem hierarchischen Abhängigkeitsverhältnis unter- bzw. zueinander stehen. Während Wertmonisten dafür argumentieren, dass nur ein fundamentaler Wert existiert, der das gute Leben einer Person ausmacht, und alle übrigen Werte in ihrer Existenz und Essenz von diesem singulären Wert abhängen, bestreiten Wertpluralisten dies und vertreten die These einer Pluralität von nicht aufeinander reduzierbaren Werten.¹² Mit Blick auf die Wertkategorie des Sinns stellt sich die Frage, wie diese im Rahmen einer solchen axiologischen Weichenstellung zu deuten ist. Kann etwa im Rahmen einer monistischen Axiologie noch Raum für eigenständige Theorien des Sinnvollen bleiben?¹³ Wie sind die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Sinn und den anderen Wertkategorien im Rahmen eines Pluralismus zu bestimmen?¹⁴

nicht im Zentrum der Überlegungen stehen. Vgl. jedoch etwa Muders' Diskussion zur Deutung von Wolfs Vorschlag, die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens zu den anderen Wertdimensionen über deren metaethisch-realistische oder -antirealistische Einordnung vorzunehmen, und Halbig's Unterscheidung einer rationalitätstheoretischen und einer axiologischen Fassung der Eigenständigkeitsthese.

- 12 Vgl. für eine monistische, am Wohlergehen orientierte Theorie Wessels (2011); für eine pluralistische Deutung des Guten siehe Schaber (2005) und Steinfath (2001).
- 13 Die klassische Antwort von Theorien des Wohlergehens des guten Lebens besteht darin, dass das Sinnvolle auf den Bereich des Wohlergehens reduziert werden kann, also keine eigenständige Dimension des Guten bildet. An dieser Stelle fungiert etwa der Monismus als argumentativer Baustein, um die erste der oben verhandelten Fragen zu beantworten.
- 14 Vgl. exemplarisch für den Versuch, den Bereich des Sinns von den klassischen Bereichen des Glücks, der Wunscherfüllung oder des kosmischen Sinns abzugrenzen, die Überlegungen in Metz (2013c).

Zum anderen sind im Bereich der Theorie des guten Lebens auch metaethische Fragen von Bedeutung, die den ontologischen Status der in ihr verhandelten Werte betreffen. So wird von antirealistischer Seite argumentiert, dass Werte in ontologischer Hinsicht erst durch bestimmte Einstellungen konstituiert werden.¹⁵ Wertrealisten hingegen sehen den Zusammenhang umgekehrt: Unsere evaluativ relevanten Einstellungen seien lediglich Reaktionen auf ontologisch von ihnen unabhängig existierende Werte.¹⁶ Mit Blick auf das sinnvolle Leben stellt sich analog die Frage, ob wir die hierfür einschlägigen Werte durch eine spezifische Einstellung selbst aktiv herstellen – und uns gegebenenfalls fragen müssen, welche wir aus welchen Gründen herstellen sollten, wobei sich dann wiederum die Frage nach der Herkunft dieser Gründe stellt – oder sie vielmehr passiv zu erkennen suchen müssen, um gegebenenfalls unser Leben nach ihnen „sinnvoll“ auszurichten.¹⁷

Die in diesem Schwerpunkt versammelten Aufsätze unternehmen den Versuch, zum Verständnis der vielschichtigen Dimension des Sinns beizutragen. Dabei stellen sie selbstverständlich keineswegs eine einheitliche Herangehensweise oder gar Theorie dar. Vielmehr formulieren und vertreten sie teils Positionen, die sich ausdrücklich widersprechen. Für die Leser*innen ergibt sich daraus idealerweise ein prägnantes Bild der kontrovers geführten philosophischen Debatte um das sinnvolle Leben.

Übersicht der Beiträge

Im ersten Beitrag „Sinn – eine dritte Dimension des guten Lebens?“ prüft Christoph Halbig die für die Debatte um ein sinnvolles Leben zentrale These, dass die Kategorie des Sinns neben der des Wohlergehens und der Moral eine

15 Siehe für den deutschen Sprachraum als Vertreter einer allgemein antirealistischen Metaethik beispielsweise Fehige (2004), Hallich (2007) oder Stemmer (2008).

16 Siehe – wiederum auf den deutschen Sprachraum beschränkt – etwa Ernst (2008), Halbig (2007) oder Rütther (2013) als Verteidiger einer allgemein realistischen Metaethik, wenngleich sich ihre Untersuchungen auf den Bereich der Moral fokussieren.

17 Siehe Kanitscheider (2008) und Taylor (1970) als Beispiele für eine Sinnaxiologie der erstgenannten Variante und Smuts (2018) als Beispiel für eine „Entdeckungstheorie“ des Lebenssinns. Intermediäre Positionen, die subjektive Einstellungen ebenso wie objektive Wertsachverhalte als konstitutiv für Lebenssinn ansehen, sind die bereits aufgeführten Metz (2013c) und Wolf (2010).

dritte, irreduzibel eigenständige und fundamentale Dimension des guten Lebens darstellt. Denn träte die These zu, so hätte dies laut Halbig weitreichende Folgen sowohl für die Wert- und Rationalitätstheorie als auch für die normative Ethik und die politische Philosophie. Das Ziel seines Beitrags besteht deshalb *erstens* darin zu erkunden, was diese These eigentlich beinhaltet. Bei näherer Prüfung wird sich, so Halbig, nämlich zeigen, dass die These auch und gerade von ihren Vertretern bisher überwiegend durch Appelle an Intuitionen und durch Abgrenzung zu alternativen Positionen, aber eben nur unzureichend positiv motiviert und konturiert wurde. Insbesondere schlägt Halbig vor, zwischen einer axiologischen und einer rationalitätstheoretischen Variante der These zu unterscheiden. Während Sinn gemäß der axiologischen Eigenständigkeitsthese eine irreduzibel eigenständige, fundamentale Wertdimension bildet, entlang derer ein Leben als mehr oder weniger gut qualifiziert werden kann, behauptet die rationalitätstheoretische Eigenständigkeitsthese, dass Sinn eine irreduzibel eigenständige, fundamentale Quelle praktischer Gründe bildet. Diese Unterscheidung ist nicht zuletzt deshalb bedeutsam, weil die zweite These die erste vorauszusetzen scheint, während das Umgekehrte nicht gilt: Selbst Hauptvertreter der axiologischen Eigenständigkeitsthese machen sich die rationalitätstheoretische Variante nur mit großen Einschränkungen zu eigen, die wiederum zu kritischen Fragen auch an die axiologische Fassung Anlass geben. Entsprechend versucht Halbig *zweitens* im Zuge einer Erkundung des durch beide Eigenständigkeitsthesen aufgespannten Problemfeldes zu zeigen, dass bisher nicht nur keine überzeugenden Argumente für sie vorgebracht und auch keine plausiblen inhaltlichen Kandidaten für eine Theorie des Sinns, die die Anforderungen an eine solche eigenständige Dimension des guten Lebens und Quelle praktischer Gründe *sui generis* erfüllen würden, identifiziert werden konnten, sondern dass auch allgemeine wert- und rationalitätstheoretische Erwägungen gegen die Annahme einer solchen Dimension sprechen.

Sebastian Muders teilt Halbigs Skepsis gegenüber der Eigenständigkeit der Kategorie des Sinns hingegen nicht. In seinem Beitrag „Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens“ untersucht er die beiden Vorschläge von Susan Wolf und Thaddeus Metz zur Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens gegenüber dem Leben in Wohlergehen sowie dem moralischen Leben und entwickelt diese weiter. Während beide Vorschläge sich auf einen Ansatzpunkt zur Entwicklung ihrer Abgrenzungskriterien beschränken – Arten von Gütern oder Arten motivierender Gründe –, basiert die von Muders verfochtene Eigenständigkeitsthese auf der Idee, dass eine

Kombination *beider* erforderlich ist, um eine zufriedenstellende Unterscheidung des sinnvollen Lebens vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben zu erreichen. Demnach ergibt sich ein sinnvolles Leben durch Tätigkeiten, die sich dafür eignen, Dinge von finalem Wert zu achten, wenn dies erstens unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht und zweitens aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des Gegenstands beziehen. Beide Komponenten des Abgrenzungsvorschlags begründen laut Muders die Eigenständigkeit, die der Wertdimension des sinnvollen Lebens beim Beurteilen der Güte eines Lebens zukommt: So sorgt der eigene Wert der handlungswirksam werden motivierenden Gründe innerhalb des sinnvollen Lebens dafür, dass dem Leben des Handelnden auch unabhängig vom Erfolg seiner Bemühungen bereits ein Wert zugewiesen werden kann – der Wert der Sinnhaftigkeit. Derlei motivierende Gründe spielen für die Bewertung der moralischen Güte eines Lebens keine Rolle, wenigstens dann, wenn Letzteres wesentlich nach Maßgabe der Erfüllung moralischer Pflichten bewertet wird. Und sie spielen für das Leben hedonischen Wohlergehens keine Rolle, weil in dessen Bewertung allein das Maß erreichten Wohlergehens einfließt, da das bloße Bemühen darum dem Handelnden nicht positiv angerechnet werden kann.

Katja Stoppenbrink ist gleichermaßen optimistisch, was eine erfolgreiche Explikation der Eigenständigkeit der Kategorie des Sinns angeht, vertritt jedoch eine alternative Theorie zu derjenigen von Muders. In ihrem Beitrag „Persönlich bedeutsam, intrinsisch wertvoll und objektiv gut? Entwurf einer hybriden Theorie des ‚Sinns im Leben‘“ geht sie von einem Verständnis von „Sinn im Leben“ (SL) aus, dem zufolge dies einen persönlichen, intrinsischen Wert für einen Akteur A kennzeichnet. Die dabei auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende doppelte Intuition, dass ein SL nur subjektiv aufgefasst werden kann, zugleich aber objektiv „gut“ ist, wird von Susan Wolf als ein Argument zugunsten ihrer „hybriden“ subjektiv-objektiven Theorie des SL vorgebracht. Wolf bringt ihr Verständnis von SL auf die Formel, Sinn im Leben entstehe dann, wenn subjektive Anziehung auf objektiv Wertvolles trifft. Diese Formel kann, wie Stoppenbrink verdeutlicht, jedoch auf verschiedene Weisen verstanden werden. So behauptet Harry G. Frankfurt, dass sich eine Person nicht deshalb um etwas sorgt, weil dieses es als etwas Wertvolles verlangt. Vielmehr verlangt unsere Fähigkeit des Sorgens, die ihrerseits etwas Wertvolles ist, dass wir uns in unserem Sorgen für etwas entscheiden, das uns auch wichtig sein kann, d. h., worum wir uns sorgen können. Diese mit Wolf prinzipiell kompatible Position kritisiert

Wolf als „subjektivistisch“. Frankfurt scheue sich zu Unrecht vor dem weiteren Schritt einer Objektivierung. In Abgrenzung sowohl zu Wolf als auch zu Frankfurt verteidigt Stoppenbrink in ihrem Beitrag eine alternative Variante eines hybriden, d. h. subjektiv-objektiven Verständnisses von SL, die eine zwischen Wolf und Frankfurt angesiedelte Position markiert. Frankfurt könne Wolf durchaus zustimmen und der an ihm geübten Kritik begegnen, ohne seinen Ansatz aufgeben zu müssen. Wolf hingegen kann Stoppenbrink zufolge am besten im Sinne eines „starken“ Objektivitätsverständnisses rekonstruiert werden. Die von Stoppenbrink skizzierte Variante eines „schwachen“ Objektivitätsverständnisses des Werts eines SL dürfte Wolf hingegen nicht weit genug gehen. Das sieht Stoppenbrink aber nicht als Schwäche, sondern vielmehr als eine Stärke des von ihr vorgeschlagenen SL-Verständnisses, da eine inhaltliche Evaluierung hierdurch vermieden (Subjektivismus), zugleich aber der genannten doppelten Intuition (akteursneutraler „formaler“ Objektivismus des SL) entsprochen werden kann. Eine ethische oder moralische Evaluierung der von einem Akteur zum SL auserkorenen Werte bleibt davon gleichwohl unberührt. Diese Unterscheidung tritt bei Wolf, wie Stoppenbrink kritisiert, nicht deutlich hervor. Mit Frankfurt hingegen ist die von ihr verteidigte Variante eines SL kompatibel, denn für Frankfurt gilt etwa in Bezug auf die Liebe, dass deren intrinsischer Wert keineswegs von den Eigenschaften des Liebesobjekts abhängt. Dies lässt sich nach der von Stoppenbrink vorgeschlagenen Konzeption schließlich auch für Instantiierungen eines SL ganz allgemein behaupten.

In seinem Beitrag „Sinnstiftung durch soziale Einbettung“ unterstellt Michael Kühler ebenfalls, dass die Kategorie des Sinns im Leben als eine eigenständige expliziert werden kann. Dabei stellt er zunächst fest, dass die philosophische Debatte darüber, was ein Leben zu einem sinnvollen Leben macht, gemeinhin vor dem Hintergrund einer werttheoretischen Auseinandersetzung innerhalb der übergreifenden Debatte um ein gutes Leben geführt wird. Ein sinnvolles Leben sei demnach grundsätzlich eines, in dem die Person bestimmten als wertvoll und daher sinnstiftend angesehenen Tätigkeiten nachgeht oder bestimmte zur Sinnstiftung geeignete Werte zu befördern sucht. Eine solche werttheoretische Engführung, die ihm zufolge den *Mainstream* der Debatte kennzeichnet, weist er zurück. Vielmehr geht er von einer werttheoretisch neutralen Formulierung der Frage nach Sinn im Leben aus: *Wie müssen Elemente im Leben einer Person beschaffen sein, damit sie für diese Person eine sinnstiftende Funktion zu entfalten vermögen und die Person daher zu dem begründeten Urteil gelangen kann, dass*

ihr Leben sinnvoll in dem Sinne ist, als es Sinn im Leben umfasst, wobei dieses Urteil grundsätzlich auch aus der Perspektive Dritter zugänglich und nachvollziehbar bzw. kritisierbar ist? In Auseinandersetzung vor allem mit – einmal mehr – Susan Wolfs Hybridtheorie eines sinnvollen Lebens argumentiert Kühler, dass sich die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben in erster Linie durch die soziale Einbettung des eigenen Handelns oder Lebens konstituiert und einsichtig machen lässt. Seine entsprechende These lautet: *Sinn im Leben konstituiert sich dann, wenn das eigene Handeln oder Leben im Ganzen erstens in einen sozialen Zusammenhang eingebettet ist und man auf diese Weise mit und für andere handelt bzw. lebt sowie einem zweitens diese Einbettung (und gegebenenfalls die in ihr verfolgten Zwecke des Handelns mit und für andere) auch wichtig ist.* Derart explizierte sinnstiftende Elemente im Leben sind ihm zufolge zudem offen für Kritik. Nicht alle sinnstiftenden Elemente sind gleichermaßen wertvoll oder sollten im eigenen Leben und Handeln eine Rolle spielen und verfolgt werden. Dies mag sich aufgrund prudentieller Erwägungen aus der umfassenden Perspektive eines guten und gelungenen Lebens im Ganzen ergeben oder aus einer moralischen Perspektive, wenn die spezifische soziale Einbettung oder die dabei verfolgten Ziele moralisch zu kritisieren sind.

Während die bisherigen Beiträge vor allem Fragen der systematischen Eigenständigkeit und theoretischen Explikation der Kategorie des Sinns gewidmet sind, zielt Oliver Hallichs Beitrag „Besser, nicht geboren zu sein“. Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?“ auf eine grundlegende praktische Frage ab, die sich uns vor allem in dunklen Stunden des Zweifels stellt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Annahme, dass die Frage, ob wir ein sinnvolles oder ein sinnloses Leben führen, nicht ihrerseits sinnlos oder inkohärent ist. Wir können sie folglich nicht einfach als irregeleitet ignorieren, sondern sie bedarf einer mehr oder weniger überzeugenden Antwort. Was aber, so Hallichs Frage, wenn wir dabei zu der Einschätzung gelangen, dass unser eigenes Leben ein sinnloses ist? Mit einer solchen Einschätzung des eigenen Lebens geht häufig – wenngleich keineswegs begriffsnotwendig – die Überzeugung einher, dass es besser wäre, gar nicht erst geboren worden zu sein. Wer sein Leben als sinnlos einstuft, wird also häufig seine Nicht-Existenz als vorzugswürdig gegenüber seiner Existenz einstufen und sich wünschen, nicht geboren worden zu sein. Hallichs Beitrag ist der Bedeutung und der Begründbarkeit entsprechender Aussagen zur Sinnlosigkeit und Vorzugswürdigkeit der eigenen Nicht-Existenz gewidmet. Zunächst geht er der Frage nach, was es heißt, die eigene Existenz zu bedauern, und

ob entsprechende Aussagen überhaupt sinnvoll möglich sind. Anschließend prüft er in Auseinandersetzung mit dem viel diskutierten „Asymmetrieargument“ David Benatars die These, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern, und verteidigt sie in einer qualifizierten Form. Schließlich geht Hallich auf die praktischen Konsequenzen ein, die sich aus diesem modifizierten Asymmetrieargument ergeben. Anders als bei Benatar folgt daraus kein Anti-Natalismus. Wohl aber ergibt sich daraus wie bei Benatar die Konsequenz, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern. Das Betrübliche dieser Konsequenz wird Hallich zufolge immerhin geringfügig dadurch abgedämpft, dass es manchmal rational ist, die eigene Existenz *nicht sehr* zu bedauern.

Markus Rütter untersucht in seinem Beitrag „Ist es wichtig, was wir erreichen?“ Die Rolle der Handlungskonsequenzen für das sinnvolle Leben“ den Konsequentialismus innerhalb der Theorien des sinnvollen Lebens und rückt damit eine weitere normativ-inhaltliche Fragestellung ins Zentrum. Welches sind eigentlich diejenigen Merkmale, die ein Leben zu einem sinnvollen Leben machen? Die Kernthese eines Konsequentialismus des sinnvollen Lebens lautet, dass ein Leben genau dadurch sinnvoll wird, dass es (inhaltlich noch näher zu bestimmende) Konsequenzen, Handlungsfolgen oder auch Weltzustände hervorbringt. Diese These sieht Rütter kritisch. Die Konsequenzen einer Handlung sind, so Rütter, gar nicht so wichtig für das sinnvolle Leben. Sie spielen zwar durchaus eine gewisse Rolle. Ihre Relevanz aber wird von den Vertretern einer solchen Theorie überschätzt. Um seine kritische Einschätzung zu untermauern, stellt Rütter zunächst verschiedene Versionen dieser Theorie dar und diskutiert ihre Stärken und Schwächen, vor allem eben die Überschätzung der Rolle von Handlungsfolgen. Anschließend erläutert und bewertet Rütter verschiedene Verteidigungsstrategien der Konsequentialisten gegenüber dieser kritischen These. Sein Fazit lautet, dass keine dieser Strategien zum gewünschten Argumentationsziel führt, sondern sie vielmehr einen Skeptizismus bezüglich des Konsequentialismus selbst nahelegen. Es bedarf daher einer alternativen Theorienbildung in der normativen Theorie des sinnvollen Lebens.

Im abschließenden Beitrag dieses Schwerpunkts, „Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion. Ein ethischer Beitrag zur Theorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie“, geht Roland Kipke über die philosophische Binnendebatte zum sinnvollen Leben hinaus und schlägt eine Brücke zu derjenigen in Psychotherapie und Psychiatrie. Denn so auffällig die Parallelität des neuen Interesses

an der Kategorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie und Psychiatrie einerseits und in der Philosophie andererseits auch ist, die beiden Diskurse laufen doch weitgehend unabhängig voneinander. Ein Austausch findet kaum statt. Besonders bemerkenswert ist dies Kipke zufolge in Bezug auf Viktor Frankls Ansatz. Denn dieser stellt nicht nur die älteste sinnorientierte Psychotherapie dar und bietet nicht nur eine ausformulierte Theorie des Sinns, sondern sie speist sich auch aus philosophischen Quellen und nimmt explizit Bezug auf philosophische Überzeugungen. Die Verweise auf Frankl aufseiten der philosophischen Debatte sind hingegen spärlich und erschöpfen sich in bloßen Randbemerkungen. Dem will Kipke mit seinem Beitrag abhelfen und eine Brücke zwischen Frankl und der heutigen philosophischen Sinndebatte bauen. Von diesem Dialog sollen wiederum beide Seiten profitieren. Einerseits soll der Dialog zur Klärung und Bewertung der theoretischen Grundlagen einer der bekanntesten psychotherapeutischen Schulen beitragen und Einsichten der philosophischen Sinndiskussion für die theoretische Entwicklung sinnorientierter Psychotherapie heranziehen – möglicherweise nicht nur im engeren Sinn der Frankl'schen Schule, sondern darüber hinaus indirekt für andere sinnorientierte therapeutische Ansätze. Andererseits prüft Kipke, ob und wie Frankls psychotherapeutisch orientierte Sinnlehre für die philosophische Sinndiskussion fruchtbar gemacht werden kann. Kipkes Fazit hierzu lautet, dass Frankls Theorie in wichtigen Hinsichten durchaus anschlussfähig an die philosophische Debatte ist und eine Reihe von Aspekten beinhaltet, die diese sehr wohl bereichert.

Literatur

Ernst, Gerhard. 2008. *Die Objektivität der Moral*. Paderborn: Mentis.

Fehige, Christoph. 2004. *Soll ich?* Stuttgart: Reclam.

Fehige, Christoph, Georg Meggle und Ulla Wessels, Hrsg. 2000. *Der Sinn des Lebens*. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Halbig, Christoph. 2007. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Hallich, Oliver. 2007. *Die Rationalität der Moral. Eine sprachanalytische Grundlegung der Ethik*. Paderborn: Mentis.

Kanitscheider, Bernulf. 2008. *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift*. Stuttgart: Hirzel.

Kipke, Roland und Markus Rüter. (i.E.). „Welchen Beitrag leistet die Moral für das sinnvolle Leben? – Ein kommentierter Forschungsbericht zur Meaning-in-Life-Debatte“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 23, Nr. 1.

- Martin, John Levi. 2017. „The Birth of the True, the Good, and the Beautiful: Toward an Investigation of the Structures of Social Thought“. In *Reconstructing Social Theory, History and Practice* (Current Perspectives in Social Theory, Vol. 35), hrsg. von Harry F. Dahms und Eric R. Lybeck, 3–56. Bingley: Emerald.
- Metz, Thaddeus. 2002. „Recent Work on the Meaning of Life“. *Ethics* 112. Nr. 4: 781–814.
- Metz, Thaddeus. 2007. „New developments in the meaning of life“. *Philosophy Compass* 2. Nr. 2: 196–217.
- Metz, Thaddeus. 2011. „The good, the true, and the beautiful: toward a unified account of great meaning in life“. *Religious Studies* 47. Nr. 4: 389–409.
- Metz, Thaddeus. 2013a. „Introduction“. In *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*, hrsg. von Joshua Seachris, 23–27. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Metz, Thaddeus. 2013b. „The Meaning of Life“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>.
- Metz, Thaddeus. 2013c. *Meaning in Life. An Analytic Study*. New York: Oxford University Press.
- Muders, Sebastian und Markus Rütter. 2011. „Der Sinn des Lebens – Sebastian Muders und Markus Rütter über ein in der analytischen Philosophie aktuell gewordenes Thema“. *Information Philosophie* 39. Nr. 4: 30–39.
- Muders, Sebastian und Markus Rütter. 2016. „Wohlergehen und Sinn. Zwei Aspekte des guten Lebens“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 20: 73–112.
- Rütter, Markus. 2013. *Objektivität und Moral*. Paderborn: Mentis.
- Rütter, Markus und Sebastian Muders. 2014. „Der Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68. Nr. 1: 96–123.
- Schaber, Peter. 2005. *Ethical pluralism*. In *Studies into the foundations of an integral theory of practice and cognition*, hrsg. von T. Nitta, 139–156, Sapporo: Hokkaido University Press.
- Smuts, Aaron. 2013. „Five Tests for What Makes a Life Worth Living“. *Journal of Value Inquiry* 47. Nr. 4: 439–459.
- Smuts, Aaron. 2018. *Welfare, Meaning, and Worth*. New York: Routledge.
- Steinfath, Holmer. 2001. *Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stemmer, Peter. 2008. *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*. Berlin: De Gruyter.
- Taylor, Richard. 1970. *Good and Evil: A New Direction*. London: Macmillan.

- Wessels, Ulla. 2011. *Das Gute. Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Wolf, Susan. 1997a. „Meaning and Morality“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 97: 299–315.
- Wolf, Susan. 1997b. „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life“. *Social Philosophy and Policy* 14. Nr. 1: 207–225.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolf, Susan. 2016. „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life“. *Foundations of Science* 21. Nr. 2: 253–269.

Sinn – eine dritte Dimension des guten Lebens?

Meaning – a third dimension of the good life?

CHRISTOPH HALBIG, ZÜRICH

Zusammenfassung: Die These, dass neben dem Wohlergehen und der Moral der Sinn eine dritte, irreduzibel eigenständige und fundamentale Dimension des guten Lebens darstellt, hat im Zuge des erneuten Interesses an der Kategorie des Sinns breite Beachtung gefunden. Das Ziel dieses Beitrags besteht erstens darin zu erkunden, was diese These eigentlich beinhaltet. Bei näherer Prüfung zeigt sich nämlich, dass die These auch und gerade von ihren Vertretern bisher überwiegend durch Appelle an Intuitionen und durch Abgrenzung zu alternativen Positionen, aber eben nur unzureichend positiv motiviert und konturiert wurde. Insbesondere wird vorgeschlagen, zwischen einer axiologischen und einer rationalitätstheoretischen Variante der These zu unterscheiden. Während Sinn gemäß der axiologischen Eigenständigkeitsthese eine irreduzibel eigenständige, fundamentale Wertdimension bildet, entlang derer ein Leben als mehr oder weniger gut qualifiziert werden kann, behauptet die rationalitätstheoretische Eigenständigkeitsthese, dass Sinn eine irreduzibel eigenständige, fundamentale Quelle praktischer Gründe bildet. Diese Unterscheidung ist nicht zuletzt deshalb bedeutsam, weil die zweite These die erste vorauszusetzen scheint, während das Umgekehrte nicht gilt: Selbst Hauptvertreter der axiologischen Eigenständigkeitsthese machen sich die rationalitätstheoretische Variante nur mit großen Einschränkungen zu eigen, die wiederum zu kritischen Fragen auch an die axiologische Fassung Anlass geben. Zweitens soll im Zuge einer Erkundung des durch die axiologische wie auch durch die rationalitätstheoretische Version der Eigenständigkeitsthese aufgespannten Problemfeldes gezeigt werden, dass bisher keine überzeugenden Argumente für die Eigenständigkeitsthese vorgebracht und auch keine plausiblen inhaltlichen Kandidaten für eine Theorie des Sinns, die die Anforderungen an eine solche eigenständige Dimension des guten Lebens und Quelle praktischer Gründe sui generis erfüllen würden, identifiziert werden konnten. Des Weiteren sprechen auch allgemeine wert- und rationalitätstheoretische Erwägungen gegen die Annahme einer solchen Dimension.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Schlagwörter: Sinn im Leben, das gute Leben, Susan Wolf, Wohlergehen, Moral

Abstract: The claim that meaning is a third irreducibly independent and fundamental dimension of the good life has attracted broad attention in the wake of the renewed interest in the category of meaningfulness. The aim of this contribution is, first, to explore the precise content of this independence claim. As a close examination reveals, even the claim's defenders motivate and outline it mainly by appealing to common intuitions and through demarcating it from alternative positions, without providing a sufficiently positive fundament. In particular, it will be suggested that we should distinguish between an axiological and a deliberative version of this claim. Whereas the axiological independence claim maintains that meaning is an irreducibly independent and fundamental value dimension to assess a given life's goodness, the deliberative independence claim states that meaning provides us with an irreducibly independent and fundamental source of practical reasons. This distinction is significant not the least because the latter version of the claim appears to imply the former, but not vice versa: Even the main advocates of the axiological independence claim accept the deliberative version only with major restrictions, which in turn also lead to critical questions regarding the axiological independence claim. A second aim of this contribution is to show, in the course of a detailed exploration of the problem area outlined by both versions of the independence claim, that so far, no convincing arguments have been given for either version of it. Furthermore, until now, no plausible candidates for a theory of meaningfulness have been identified which meet the requirements of such an independent dimension of the good life or such a source of sui generis practical reasons. Finally, general considerations in axiology and the theory of rationality also speak against the belief in such a dimension.

Keywords: meaning in life, the good life, Susan Wolf, well-being, morality

o. Die These, dass neben dem Wohlergehen und der Moral der Sinn eine dritte, irreduzibel eigenständige und fundamentale Dimension des guten Lebens darstellt,¹ hat im Zuge des erneuten Interesses an der Kategorie des

1 Zur Bezeichnung der prudentiellen Dimension des guten Lebens wird im Folgenden der Begriff des Wohlergehens verwendet; alternativ werden in der Literatur dazu auch die Begriffe Eigeninteresse (*self-interest*) und Glück (*happiness*) gebraucht. Ersterer Begriff erweist sich jedoch m.E. als zu eng, insofern er fälschlich egoistische Konnotationen nahelegt, letzterer als zu weit, insofern etwa antik-mittelalterliche, eudaimonistische Konzeptionen von Glück auch die Moral als konstitutiv für dieses einbeziehen. Während die Rede vom prudentiell guten bzw. moralisch guten Leben sprachlich geläufig

Sinns breite Beachtung gefunden.² Träfe die These zu, hätte dies weitreichende Folgen sowohl für die Wert- und Rationalitätstheorie als auch für normative Ethik und politische Philosophie. Das Ziel dieses Beitrags besteht *erstens* darin zu erkunden, was diese These eigentlich beinhaltet. Bei näherer Prüfung wird sich nämlich zeigen, dass die These auch und gerade von ihren Vertretern bisher überwiegend durch Appelle an Intuitionen und durch Abgrenzung zu alternativen Positionen, aber eben nur unzureichend positiv motiviert und konturiert wurde. Insbesondere wird vorgeschlagen, zwischen einer axiologischen und einer rationalitätstheoretischen Variante der These zu unterscheiden:

fig ist, fehlt eine entsprechende adverbiale Bestimmung für den Begriff des Sinns; dies macht gelegentlich schwerfällige Formulierungen wie ‚entlang der Dimension des Sinns‘ notwendig.

- 2 Rütter und Muders (2014) heben zu Recht die „These, dass es sich bei der Sinndimension eines menschlichen Lebens um eine eigenständige und irreduzible Wertdimension handelt, die uns über eine spezifische Klasse von Gründen zugänglich ist“ (ebd., 97) als eine der beiden für die „kleine Renaissance der Sinndebatte“ (ebd.) konstitutiven Grundüberzeugungen hervor (bei der anderen handelt es sich um die These, dass „sich die Rede vom ‚Sinn‘ auf das menschliche Leben als Ganzes bezieht, wobei damit die ‚Spanne‘ eines menschlichen Organismus vom Lebensbeginn bis zum Tod gemeint ist“ [ebd.]). Schließt man sich dieser These an, wird die Aufgabe der Abgrenzung der Sinndimension zu anderen Wertdimensionen und die Herausarbeitung ihrer spezifischen Merkmale zu einer zentralen Aufgabe philosophischer Reflexion (vgl. ebd. Fn. 5). Folgerichtig bezeichnen Rütter und Muders die Frage nach der „spezifischen und irreduziblen Sinnqualität“ des menschlichen Lebens als „methodischen Ausgangspunkt“ (ebd., 98) ihrer Erkundung des Problemfeldes. Eben dieser Ausgangspunkt wird aber *de facto* von ihnen sogleich verlassen zugunsten eines Ansatzes „der grundlegenden Frage nach der Existenz des Lebenssinns“ (ebd., 101) (man beachte den Singular!). Eine Diskussion der Frage, ob es sich bei der Sinndimension tatsächlich um eine eigenständige Wertdimension handelt und worin deren spezifische Merkmale überhaupt bestehen könnten, fehlt ganz. Im Konzeptpapier der vorliegenden Sondernummer stellen die Herausgeber Kühler, Muders & Rütter sich indes erneut ganz explizit ebenjene Frage, die Rütter und Muders zuvor in (2014) implizit als bereits positiv beantwortet unterstellt hatten: „Stellt das sinnvolle Leben überhaupt eine eigenständige Kategorie innerhalb des guten Lebens dar oder lässt es sich auf andere Aspekte des guten Lebens reduzieren, zum Beispiel auf das eigene Wohlergehen oder auf moralisch supererogatorische Leistungen?“

Eigenständigkeitsthese_{axiologisch} (=AE): Sinn bildet eine irreduzibel eigenständige, fundamentale Dimension, entlang derer ein Leben als mehr oder weniger gut qualifiziert werden kann.

Eigenständigkeitsthese_{rationalitätstheoretisch} (=RE): Sinn bildet eine irreduzibel eigenständige, fundamentale Quelle praktischer Gründe.

Nun scheint die zweite These die erste vorauszusetzen, das Umgekehrte gilt allerdings nicht: Selbst Hauptvertreter von AE³ machen sich RE nur mit großen Einschränkungen zu eigen, die wiederum zu kritischen Fragen auch an AE Anlass geben. *Zweitens* soll im Zuge einer Erkundung des durch AE und RE aufgespannten Problemfeldes gezeigt werden, dass bisher nicht nur keine überzeugenden Argumente für die Eigenständigkeitsthese vorgebracht und auch keine plausiblen inhaltlichen Kandidaten für eine Theorie des Sinns, die die Anforderungen an eine solche eigenständige Dimension des guten Lebens und Quelle praktischer Gründe *sui generis* erfüllen würden, identifiziert werden konnten, sondern dass auch allgemeine wert- und rationalitätstheoretische Erwägungen gegen die Annahme einer solchen Dimension sprechen.

In einem *ersten* Schritt wird zunächst die Frage, ob Sinn eine Dimension des guten Lebens bildet, von der Frage abzugrenzen sein, ob das Leben einen Sinn hat oder nicht. Auf der Grundlage dieser Abgrenzung sollen dann einige grundlegende Merkmale identifiziert werden, die die ontologische Struktur von Sinn als Dimension des guten Lebens auszeichnen. In einem *zweiten* Schritt kann dann das Verhältnis von Sinn zu den beiden anderen, ‚klassischen‘ Dimensionen des guten Lebens, nämlich Wohlergehen und Moral, in den Blick genommen und geprüft werden, ob Sinn tatsächlich die Rolle einer irreduzibel eigenständigen Dimension zu übernehmen vermag. In einem *dritten* und *vierten* Schritt wird nach der Axiologie von Sinn einerseits sowie nach den spezifischen Merkmalen und dem normativen Gewicht der Gründe zu fragen sein, deren Quelle gemäß RE die Dimension des Sinns bilden soll. Abschließend werden *fünftens* die erreichten Ergebnisse in Form eines Ausblicks auf die erheblichen Beweislasten zusammengeführt, die eine noch ausstehende, erfolgreiche Verteidigung von AE bzw. RE abzutragen hätte.

3 Die elaborierteste Formulierung und Verteidigung der Eigenständigkeitsthese findet sich namentlich im Werk von Susan Wolf (vgl. Wolf 1997a; 1997b; 2007; 2010; 2014a – das die These der „Third Dimension of the Good Life“ im Titel trägt –, 2014b; sowie 2015) und Thaddeus Metz (vgl. Metz 2001; 2013a; 2013b).

1. Zunächst bleibt jedoch zu klären, was mit der Rede von Sinn als Dimension des guten Lebens gemeint ist. Hier gilt es zunächst zu beachten, dass die Frage nach Sinn als solche Dimension keineswegs mit der Frage nach dem Sinn des Lebens⁴ zusammenfällt.⁵ Ob das Leben einen Sinn (oder eine Pluralität von Sinnen⁶) aufweist, bildet eine Frage, die durchaus Implikationen für die Realisierung eines entlang der Dimension des Sinns guten Lebens beinhaltet, stellt aber dennoch eine ganz eigenständige Frage dar: So könnte auch eine Diagnose der Sinnlosigkeit des Lebens ein gutes im Sinne eines sinnvollen Leben keineswegs ausschließen – dann nämlich, wenn das Subjekt, das dieses Leben führt, in der Lage wäre, angesichts der Absurdität als Verfassung der *condition humaine* eben durch eigene oder mit anderen geteilte Aktivitäten und Projekte für sich ein sinnvolles Leben zu stiften. Umgekehrt kann selbst eine positive Antwort auf die Suche nach dem Sinn des Lebens dem Führen eines sinnvollen Lebens Hindernisse in den Weg stellen: So erwägt Robert Audi die Möglichkeit, dass der Sinn des menschlichen Lebens in dessen instrumentellem Wert für die Evolution einer übermenschlichen Rasse besteht (vgl. Audi 2005, 328); die Einsicht in eine solche kosmische Ordnung (oder sei es der kulturgeschichtlich reale Fall der Einsicht in ein unerbittliches Karma) mag das Führen eines sinnvollen Lebens zumindest erschweren. Schließlich kann das Führen eines sinnvollen und entlang dieser Dimension guten Lebens selbst ein Bestandteil des Sinns des Lebens sein, z. B. dann, wenn der Sinn des Lebens durch einen gütigen Schöpfergott gestiftet wäre, der es dem Menschen etwa als Aspekt seiner Gottesebenbildlichkeit ermöglichen will, ein sinnvolles Leben zu führen. Die Antwort auf

4 Für eine umfassende Diskussion der analytischen Debatte um den Sinn des Lebens vgl. Metz (2013a) sowie den vorzüglichen Literaturbericht zur neueren analytischen Debatte des Problems bei Rütter & Muders (2014).

5 Entsprechend unterscheidet etwa Wolf (2007, 91) zu Recht zwischen „meaning in life“, wie es den Gegenstand ihrer Untersuchung von Sinn als Dimension des guten Lebens bildet, und „meaning to life“ im Sinne der klassischen Frage nach dem Sinn des Lebens; zudem konstatiert sie ein wachsendes philosophisches Interesse an ersterem, während letzterer zunehmend in den Hintergrund trete (vgl. ebd., 90). Dieselbe Unterscheidung findet sich bereits bei Audi (2005, 328), der zwischen „meaningfulness in life“ und „meaningfulness of life“ differenziert.

6 So betrachtet es Thomson (2002, 41) mit Recht als die „greatest challenge to the idea that life has a meaning [...] that it has many rather than none.“ Vgl. auch Hepburn (1966, 49).

die Frage, ob es einen Sinn des Lebens gibt (oder mehrere) und worin er allenfalls besteht, wird also durchaus zu berücksichtigen sein bei einer inhaltlichen Bestimmung dessen, was ein gutes Leben entlang der Dimension des Sinns ermöglicht bzw. behindert und in welchen Zielsetzungen, Projekten und Haltungen ein solches Leben zu suchen wäre. Auch wenn mithin die Aneignung eines Sinns des Lebens (oder dessen Fehlen) selbst eine für ein gutes Leben (und zwar nicht nur entlang der Dimension des Sinns; der Sinn des Lebens mag gleichermaßen große Herausforderungen für Wohlergehen und Moral beinhalten) wichtige Rolle spielen wird, erübrigt die Diskussion des Lebenssinns keineswegs eine Erkundung der distinkten Frage nach der Sinndimension des guten Lebens.

Gerade wenn man die Frage nach dieser Sinndimension getrennt hält von der nach dem Sinn des Lebens, wird eine zumindest skizzenhafte Charakterisierung ersterer umso dringlicher und soll hier in fünf Hinsichten erfolgen (die zugleich eine weitgehend unkontroverse Schnittmenge der von den Verteidigern der Eigenständigkeitsthesen vertretenen Positionen bezeichnen):

Erstens handelt es sich bei ‚Sinn‘ um eine normative Kategorie.⁷ Dies wird insbesondere *ex negativo* deutlich: Wer sein eigenes Leben oder das einer anderen Person als sinnlos einschätzt, hat es damit *ipso facto* als in dieser Hinsicht schlecht charakterisiert.

Zweitens erlaubt die Kategorie des Sinns Gradualisierungen: Ein Leben kann mehr oder weniger sinnvoll ausfallen. Sinn und Sinnlosigkeit scheinen zudem kontradiktorische, nicht konträre Gegensätze zu bezeichnen – die Vorstellung eines Zwischenbereichs, der sich weder als mehr oder weniger sinnvoll bzw. sinnlos verstehen lässt, erscheint als merkwürdig. Wie ‚hoch‘ indes die Schwelle anzusetzen ist, die den Übergang von sinnlos zu zumindest ein wenig sinnvoll anzeigt, bildet ein substantielles Problem, das ebenso näher zu diskutieren wäre wie die Frage nach den für eine Steigerung oder Minderung des Sinns relevanten Dimensionen von Sinn.⁸

7 So versteht etwa Metz Sinn als „something that would be intrinsically good to have in one’s life (or of something that provides a basic reason for action)“ (Metz 2001, 82) – Konzeptionen von Sinn, die diesen nicht als „one aspect of the best life for a person“ (ebd.) auffassen, lässt Metz daher von vornherein außer Betracht.

8 So setzt Raz etwa die Schwelle sehr niedrig an, wenn er es für ausgemacht hält, dass jeder, der sich die Sinnfrage einfach nicht stellt, *ipso facto* ein sinnvolles Leben führt (vgl. Raz 2004, 280); Wolf (2007, 91) wirft zudem die interes-

Drittens bilden sowohl das Leben einer Person als Ganzes wie Abschnitte dieses Lebens plausible Kandidaten für die Rolle des Trägers der normativen Eigenschaft ‚sinnvoll‘. Im Folgenden wird lediglich die Anwendung der Kategorie des Sinns auf das Leben als ganzes zugrunde gelegt – wobei auch hier noch zu klären wäre, wann ein Leben ‚als ganzes‘ eigentlich vorliegt: Selbst die Sterbebettperspektive mag dafür unzureichend sein, wenn z. B. die von Aristoteles für das Wohlergehen erwogene Möglichkeit einer Beeinträchtigung oder sogar Vernichtung durch postmortale Entwicklungen auch für die Dimension des Sinns gelten würde (Aristoteles EN, I.11): Warum sollte nicht etwa das Missraten der eigenen Kinder oder der Untergang der eigenen Polis, sofern diese jeweils im Zentrum der Sinnbezüge der eigenen Existenz standen, für die Bewertung des Lebens als ganzes als sinnvoll bzw. eben sinnlos nicht ebenso fatal sein wie für die Bewertung als prudentiell gelungen? Zudem bleibt zu klären, welchen Beitrag die einzelnen Abschnitte des Lebens zum Sinn des Lebens als ganzes leisten. Hier wäre etwa die Möglichkeit einer – von Joseph Raz (2004, 277) für die Dimension des Wohlergehens vertretenen – *variable pattern view* zu prüfen, der zufolge nicht jeder gleich lange Abschnitt auch einen gleich großen Beitrag zum Gesamtsinn leistet – sinnvolle Aktivitäten und Projekte, die auf der ‚Höhe‘ des Lebens ausgeübt werden, könnten etwa stärker gewichtet werden als in sich durchaus nicht weniger sinnvolle Hobbys, mit denen jemand seine Pensionszeit verbringt.

Viertens handelt es sich bei Sinn um eine – in der Formulierung Robert Audi – „consequential property“ (Audi 2005, 321): Ein Leben ist nicht ‚einfach‘ sinnvoll wie ein Postkasten rot ist, sondern ist es auf der Grundlage von Eigenschaften anderer Art. Welcher Art diese Basiseigenschaften sind, wird weiter unten zu diskutieren sein; anders als etwa Audi unterstellt, legen sich dafür primär nicht natürliche, sondern normative Eigenschaften an-

sante Frage auf, ob es eine Obergrenze geben kann, ab der ein Zuwachs entlang der Dimension des Sinns den Wert des Lebens insgesamt (Wolf spricht loc. cit. freilich verwirrenderweise lediglich von dem Wert des Lebens aus der Sicht des Eigeninteresses) nicht länger steigert. Als Kandidaten für Faktoren der Steigerung oder Minderung von Sinn kommen etwa (i) der Wert der im Leben verfolgten Aktivitäten und Ziele, (ii) das Ausmaß der kognitiven wie affektiven Identifikation mit diesen Aktivitäten und Zielen, (iii) der Erfolg bei der Ausübung der Aktivitäten und dem Erreichen der Ziele sowie (iv) der Anteil und die Bedeutung solchen Engagements relativ auf Struktur und Dauer des Lebens insgesamt in Betracht.

rer Art nahe:⁹ Eine Aktivität, die sich selbstlos in den Dienst von Bedürftigen stellt, der also ein hoher moralischer Wert eignet, scheint eben deshalb einen Beitrag zu einem sinnvollen Leben leisten zu können etc. Außerdem wären auch strukturelle Faktoren wie etwa Vielfalt bei der Frage nach den Basis-eigenschaften von Sinn zu berücksichtigen: Dass ein Leben im Dienst hinreichend verschiedener und damit abwechslungsreicher Projekte und Ziele verbracht wurde, scheint für dessen Gesamtsinn eine Rolle zu spielen, die über die bloße Addition des Sinngehalts der je einzelnen Projekte und Ziele hinausgeht. Schließlich bliebe zu prüfen, ob eine einzelne Art von Eigenschaften schon für sich ausreichen kann, um ein Leben insgesamt sinnvoll zu machen,¹⁰ oder ob es eines Zusammenspiels mehrerer Arten bedarf, von denen sich wiederum eine oder mehrere als notwendig erweisen könnten.¹¹

Fünftens bildet es *keine* Voraussetzung dafür, dass jemand ein sinnvolles Leben führt, dass diese Person eine epistemische Perspektive auf ihr Leben einnimmt, in der sie es entlang dieser Dimension (oder gar unter expliziter Verwendung des Begriffs ‚Sinn‘) bewertet. Jemand, der in seinen Aktivitäten und Projekten so vollständig aufgeht, dass sich ihm die Sinnfrage gar nicht stellt, erscheint sogar als ein plausibles Paradigma für ein besonders sinnvolles Leben.¹² Umgekehrt kann eine falsche Einschätzung des eigenen Lebens etwa als sinnlos oder als weniger sinnvoll, als es tatsächlich ist, den Wert dieses Lebens entlang der Sinndimension durchaus beeinträchtigen; dennoch bleibt auch in solchen Fällen eine Spannung zwischen der eigenen Einschätzung und deren Gegenstand bestehen, eine Spannung, die es allererst erlaubt, weiterhin von einer Fehleinschätzung zu sprechen.¹³

9 Dies wird auch von einem Vertreter der Eigenständigkeitsthese wie Metz als richtig zugestanden, ohne merkwürdigerweise auf die Implikationen dieses Umstandes für die These zu reflektieren. Vgl. etwa Metz (2013b, 110): „Die meisten von uns, die sorgfältig über den Sinn des Lebens nachgedacht haben, kommen zu der Auffassung, dass er von demjenigen herrührt, das klassischerweise als „das Gute, das Wahre und das Schöne“ bezeichnet wird.“

10 Dies wird etwa von Raz für ein Leben im Dienst der Pflicht behauptet (vgl. Raz 2010, 234–236).

11 Zu dieser Frage vgl. die Diskussion auf S.7.

12 Vgl. Wolf (2010, 31): „[F]or a person whose life is meaningful, the need to think about it might never come up.“

13 Für die Erörterung einer solchen Spannung vgl. Audi (2005, 325).

2. Bemerkenswerterweise stützen sich die Verteidiger der Eigenständigkeitsthese nun nicht auf eine positive Charakterisierung von Sinn als Dimension des guten Lebens und als Quelle von praktischen Gründen, sondern argumentieren zunächst negativ gegen die These, dass Moral und Wohlergehen die einzigen solchen Dimensionen des guten Lebens darstellen und es neben ihnen keine anderen Quellen praktischer Gründe gäbe. So nimmt die Argumentation von Susan Wolf in ihrer Monographie *Meaning in Life and Why It Matters* ihren Ausgang von der Zurückweisung einer falschen Dichotomie („false dichotomy“ [Wolf 2010, 1]¹⁴), die eben in der gerade benannten These besteht. Im Hintergrund stehen hier drei Annahmen, die jeweils eigener Begründung bedürfen und die es zunächst explizit zu benennen gilt:

- (1) Moral und Wohlergehen stellen zwei grundlegende Dimensionen des guten Lebens und Quellen praktischer Gründe dar.
- (2) Es gibt genau *eine* weitere solche Dimension und Quelle.
- (3) Bei dieser Dimension und Quelle handelt es sich um die des Sinns.

Annahme (1) wird nun nicht nur von Vertretern der These, dass es sich bei Sinn um eine eigenständige Dimension des guten Lebens handelt, als selbstverständlich vorausgesetzt.¹⁵ Sie kann hier nicht weiter diskutiert werden; wie kontrovers sie tatsächlich ist, zeigt aber etwa die Position von Joseph Raz, der *erstens* ausdrücklich bestreitet, dass Wohlergehen überhaupt eine Quelle von praktischen Gründen darstellt¹⁶ und *zweitens* die Möglichkeit von Konflikten zwischen moralischen Gründen und solchen des Wohlergehens leugnet, weil das Wohlergehen moralische Gründe einbegreife (*embrace*):¹⁷

14 Vgl. auch Wolf (2014a, 255): „My claim then is that reasons of love [sc. die Wolf als spezifisch für die Dimension des Sinns betrachtet, C.H.] – whether of people, ideals or other sorts of objects – have a distinctive and important role in our lives, not to be assimilated to reasons of self-interest or to reasons of morality.“

15 So profiliert etwa auch Siep (2013) seine Überlegungen zum Sinn als Dimension des guten Lebens durch Abgrenzung von Moral und Wohlergehen (Siep selbst spricht hier von Glück), vgl. Siep (2013, 94).

16 „[A]t least normally one’s own well-being is not a reason for one’s own action“ (Raz 1999, 315).

17 „Moral considerations do conflict with non-moral considerations, but they do not conflict with concern for my well-being. That concern is malleable. It is shaped by what I have reason to do, including moral reasons. Well-being cannot conflict with morality for it embraces it“ (Raz 1999, 313).

Moral und Wohlergehen sind in diesem Modell einander also nicht als gleichermaßen fundamental nebengeordnet.

Nicht weniger begründungsbedürftig als Annahme (1) ist Annahme (2): Was spricht eigentlich dafür, dass eine falsche Dichotomie durch eine Trichotomie und nicht durch einen Pluralismus einer ganzen Reihe weiterer Dimensionen und Quellen ersetzt werden sollte? Auf diese naheliegende Frage¹⁸ findet sich weder bei Wolf noch bei Metz eine Antwort. Da ihre Argumentation aber darauf beruht, praktische Gründe zu identifizieren, die sich weder aus der Moral noch aus dem Eigeninteresse ableiten lassen, und diese Gründe als gespeist aus genau einer weiteren Quelle praktischer Gründe, nämlich – im Sinne von Annahme (3) – der des Sinns zu betrachten, wäre eine sorgfältige Begründung von (2) dringend notwendig. Zudem wäre für eine Plausibilisierung von Annahme (3) der Nachweis zu führen, dass sich alle evaluativen und normativen Gesichtspunkte, die nicht unter Moral und Wohlergehen fallen, zwanglos und hermeneutisch überzeugend der Sinn-dimension und *nur* dieser zuordnen lassen.

Bevor in den beiden folgenden Abschnitten die axiologische Struktur von Sinn und seine Rolle als Quelle praktischer Gründe näher untersucht werden, um dann auf dieser Grundlage die Erfolgsaussichten eines solchen Unterfangens bewerten zu können, bleibt in diesem Abschnitt auf das Verhältnis von Sinn zu Moral und Wohlergehen als den beiden anderen Dimensionen des guten Lebens zu reflektieren.

Ein erstes Bedenken gegen die These, dass der Sinn eine irreduzibel eigenständige, Moral und Wohlergehen als gleichermaßen fundamental nebengeordnete Dimension des guten Lebens darstellt, ergibt sich aus dessen ontologischer Struktur. Wie selbst die Verteidiger der Eigenständigkeitsthe-
 these einräumen,¹⁹ gründet sich die Dimension des Sinns auf *anderen* und zwar wesentlich *normativen* Dimensionen: Ein Leben wird nicht dadurch

18 Sie wurde bisher in der Debatte um Wolf (2010) einzig durch Nomy Arpaly aufgeworfen. Recht verstanden bestehe, so Arpaly, das Verdienst von Wolf darin, die Dichotomie von Moral und Wohlergehen als erschöpfend zurückgewiesen zu haben. Daraus folge aber keineswegs, dass es ihr gelungen sei, Sinn als dritte Dimension neben diesen beiden zu etablieren: „[R]ead properly, Wolf’s position does not introduce a ‚third party‘ value – that of meaning in life – but rather asserts the legitimacy of many, many values that people might hold“ (Arpaly 2010, 90). Damit aber wären sowohl Annahme (2) wie Annahme (3) aufgegeben.

19 Vgl. oben Fn. 9.

sinnvoll, dass eine bestimmte Menge von Kalorien per Zeiteinheit verbrannt wird, wohl aber dadurch, dass es sich etwa in den Dienst eines moralisch wertvollen Projekts gestellt hat oder dass in ihm die Fähigkeiten des Subjekts, das dieses Leben führt, kultiviert und kreativ fortentwickelt wurden. Der Verweis auf seinen moralischen Wert oder den Erfolg bei der Realisierung eigener Ziele und Projekte erscheint jedenfalls als eine verständliche und in keiner Weise elliptische Antwort auf die Frage, ob ein Leben als sinnvoll betrachtet werden kann. Damit erweisen sich indes Moral bzw. Wohlergehen als ontologisch basaler als Sinn. Beide sind geeignet, ein Leben sinnvoll werden zu lassen, während das Umgekehrte nicht gilt: Der moralische oder prudentielle Wert eines Lebensabschnitts oder Lebens basiert nicht auf der Dimension des Sinns. Man mag einwenden, dass sinnlose Projekte oder Ziele auch keinen moralischen oder prudentiellen Wert besitzen können. Dieser Einwand beruht aber auf einer Äquivokation im Begriff des Sinnvollen bzw. Sinnlosen. ‚Sinnlos‘ im Sinne des Einwands sind Projekte oder Ziele, die sich nicht im Lichte guter Gründe einsichtig machen lassen. Diese guten Gründe sind aber keineswegs notwendig solche des Sinns im engeren Sinne einer distinkten normativen Dimension des guten Lebens, sondern bestehen etwa in dem Umstand, dass ein Projekt die Not anderer tatsächlich lindert, eigene Schmerzen wirkungsvoll eindämmt etc. Moral und Wohlergehen bilden also ontologische Kandidaten für die Basiseigenschaften von Sinn, nicht aber umgekehrt.

Doch wie passt diese Beobachtung zu den etwa von Metz hervorgehobenen extensionalen wie intensionalen Unterscheidungsmerkmalen, die Sinn einerseits, Moral und Wohlergehen andererseits, voneinander abzuheben erlauben?

Extensional verweist Metz auf die Möglichkeit, dass etwa ein egoistischer Hedonist ein sinnloses Leben führt, dabei aber ein hohes Maß an Wohlergehen realisiert, während jemand, der sich für andere aufopfert und deren Leiden um den Preis eigenen Leidens minimiert, ein sinnvolles Leben führt, dafür aber auf eigenes Wohlergehen verzichten muss (vgl. Metz 2013b, 119). Solche Möglichkeiten bestehen nun in der Tat, sind aber vereinbar mit der gerade gemachten Beobachtung: Das sinnvolle Leben der Person, die sich für andere aufopfert, basiert offenkundig zumindest auch auf dem moralischen Wert einer solchen Handlungsweise. Umgekehrt zeigt die Möglichkeit eines sinnlosen Lebens, das ein hohes Maß an Wohlergehen aufweist, nur, dass das Wohlergehen für sich genommen nicht hinreicht, um Sinn zu garantieren.

Insgesamt legen Beispiele wie die von Metz diskutierten nahe, dass es sich bei Sinn um eine normative Eigenschaft höherer Ordnung handelt, die auf normativen Eigenschaften anderer Art basiert, unter denen Wohlergehen und Moral eine wichtige Rolle spielen (dass sie dies tun und vielleicht *nur* sie sich für diese Rolle qualifizieren, bedarf freilich eigener Begründung, vgl. die kritischen Überlegungen zu Annahme (1)). Ob diese Eigenschaften für sich genommen *hinreichend* für ein sinnvolles Leben sein können, bleibt allerdings ebenso zweifelhaft²⁰ wie die Annahme, dass ein bestimmtes Bündel von ihnen hinreichend wäre. Hermeneutisch adäquater erscheint eine von Robert Audi (vgl. 2005, 330) für die Dimension des Sinns vorgeschlagene Analogie zu W. D. Ross' Theorie der *All-things-considered*-Pflicht: So wie eine Handlung *all things considered* verpflichtend sein kann, insofern sie einer oder mehreren *Prima-facie*-Pflichten zu entsprechen erlaubt, und dies selbst dann, wenn andere *Prima-facie*-Pflichten im vorliegenden Fall irrelevant sind oder sogar gegen eine oder mehrere verstoßen werden muss, kann demzufolge ein Leben sinnvoll sein, insofern es entlang einer oder mehrerer anderer normativer Dimensionen erfüllend ist, und dies selbst dann, wenn andere normative Dimensionen für ein solches Leben irrelevant bleiben oder sogar entlang bestimmter anderer Dimensionen ein hohes Maß an Verzicht eingefordert wird: Dies gilt etwa für jemanden, der auf eine Familie verzichtet und sich ganz in den Dienst kranker Menschen in einem entlegenen Lepra-Hospital stellt.

Intensional ist die Herausarbeitung der spezifischen Grammatik von Sinn in Abgrenzung zu Moral und Wohlergehen ebenso notwendig und fruchtbar, wie sie die obige Beobachtung unberührt lässt: Ein wesentlicher Ertrag der Debatte um Sinn als Dimension des guten Lebens ist gerade in den hier erreichten Abgrenzungen zu sehen.²¹ Sie sprechen ohne Zweifel dafür,

20 Das moralisch gute Leben bildet dabei den philosophiegeschichtlich wohl einflussreichsten Kandidaten für die Rolle eines Sinn für sich genommen garantierenden Merkmals, vgl. etwa Raz (2010, 234ff.). Auch wenn das moralische gute Leben nicht *hinreichend* für ein sinnvolles Leben wäre, könnte es doch die Rolle einer *notwendigen* Bedingung spielen – auch einem „Verbrecher ohne Reue und Selbstzweifel“ (Siep 2013, 94), dem seine Verbrechen gelingen und der ein hohes Maß an Wohlergehen realisiert, wäre demzufolge ein sinnvolles Leben verwehrt. Dass die Dimension der Moral eine solche notwendige Bedingung für das Führen eines sinnvollen Lebens darstellt, wird indes etwa von Wolf (2007, 97) ausdrücklich bestritten.

21 Vgl. hier insbesondere die Arbeiten von Wolf (1997a) und (1997b) sowie Metz (2013a, bes. 73) und (2013b, 120).

dass die Dimension des Sinns eine normativ eigenständige Aufgabe erfüllt, sich also nicht einfach auf Moral oder Wohlergehen oder eine Kombination von beiden reduzieren lässt. Die hier in Frage stehende Eigenständigkeitsthese besitzt aber eben nicht bloß eine anti-reduktionistische Stoßrichtung, sondern sie beinhaltet, dass Sinn eine gleichermaßen *fundamentale*, eigenständige Dimension des guten Lebens wie eben Wohlergehen und Moral bildet. Die Überlegungen dieses Abschnitts zu den Abhängigkeitsverhältnissen der drei Kategorien geben zu Zweifeln an dieser Auffassung Anlass.

3. Trotz dieser Zweifel bleiben zwei weitere Strategien zu prüfen, die Eigenständigkeitsthese zu verteidigen, die entsprechend der beiden Varianten der These erstens bei der Ontologie und Axiologie des Sinns und zweitens bei der Rolle von Sinn als eigenständige Quelle von Gründen ansetzen. Die Frage nach der Ontologie und Axiologie des Sinns bildet den Gegenstand dieses, die nach seiner Rationalitätstheoretischen Relevanz den des nächsten Abschnitts.

Die Eigenständigkeitsthese impliziert – in den Worten von Thaddeus Metz – die Aufgabe, die Dimension des intrinsisch Guten, die der Sinn darstellt, abzugrenzen von den anderen solchen intrinsischen Gütern wie eben Moral und Wohlergehen und sie in ihren spezifischen Merkmalen zu charakterisieren (vgl. Metz 2013a, 82). Inhaltlich gestellt hat sich dieser Aufgabe bisher freilich nur Susan Wolf, deren entsprechende Theorie daher den Bezugspunkt der gesamten Debatte um die Ontologie und Axiologie des Sinns als Dimension des guten Lebens bildet. Es kann hier nicht darum gehen, die – durchaus nicht immer eindeutige²² – Position Wolfs eingehend anhand ihrer Arbeiten der letzten beiden Jahrzehnte zu diskutieren. Es muss genügen, vier zentrale Merkmale ihrer Ontologie und Axiologie des Sinns voneinander abzuheben, die in unterschiedlichen Akzentuierungen auch von anderen Philosophinnen und Philosophen geteilt werden, jedoch erst zusammen ein Gesamtbild ergeben, das hinreichend reichhaltig ist, um die Dimension des Sinns als eigenständige plausibel zu machen. Den Kerngedanken ihrer Theorie fasst Wolf mit der bündigen Formulierung: „meaning arises when subjective attraction meets objective attractiveness“ (Wolf 2010, 9). Sinn setzt damit

22 So spricht Wolf verwirrenderweise von „meaningfulness“ als „an ingredient of a good life, and so as an aspect of an enlightened conception of self-interest“ (Wolf 2010, 51). Eigeninteresse scheint hier sowohl das Genus – gleichbedeutend mit der Sorge um das gute Leben in allen seine Dimensionen – wie eine einzelne Spezies dieses Genus neben anderen, also eine Dimension neben Moral und Sinn zu bilden.

erstens den Bezug positiver subjektiver Einstellungen auf ein wertvolles Objekt voraus, das diese Einstellungen verdient. Sinnstiftend sind also keine Projekte oder Aktivitäten, deren Objekt wertlos (Pfahlsitzen) ist oder sogar einen negativen Wert aufweist (Quälen von Tieren). Ob sich hingegen ein Objekt, das einen minimalen positiven Wert aufweist, schon als sinnstiftend eignet, bleibt bei Wolf offen;²³ besonders wertvolle Objekte scheinen jedoch, zumal wenn sie sich als inspirierende Herausforderung für die Entfaltung von Fähigkeiten des Subjekts erweisen, auch einen besonders hohen Beitrag zum Sinn leisten zu können – wiederum wäre hier zu diskutieren, ob dieser Beitrag über den des eigenen Werts dieser Objekte hinausgehen kann. Mit Blick auf die Ontologie des Werts dieser Objekte, also die Frage, ob er etwa realistisch oder anti-realistisch zu deuten ist, räumt Wolf ein, über keine Theorie zu verfügen, die sie selbst zufriedenstellen würde (vgl. Wolf 2014a, 265; 2010, 45). Zentral für eine adäquate Ontologie des Sinns bleibt aber zum einen, dass die Möglichkeit für weitreichenden Irrtum bestehen bleibt.²⁴ Zumindest drei Arten eines solchen Irrtums, die die Sinnstiftung verhindern, gilt es hier zu unterscheiden: Erstens den Irrtum über den Wert des Objekts, zweitens den über die diesem Wert angemessene Reaktion in Form subjektiver Einstellungen und Handlungen und drittens den über die evaluativen Grundlagen einer Praxis, für die noch kein Wertungsgerüst bereitsteht.²⁵ Zum anderen jedoch hält es Wolf für ein zentrales Merkmal der Phänomenologie von Sinn, dass der Wert solcher Objekte nur dann sinnstiftend wirken kann, wenn er ausdrücklich nicht (vollständig) als Ergebnis eigener Setzung erlebt wird.²⁶ In Bezug auf

23 Wenn sie in Wolf (1997a, 111) Aktivitäten wie Achterbahn-Fahren, die einzig einen elementaren hedonischen Wert besitzen, als irrelevant für die Dimension des Sinns bezeichnet, deutet dies freilich auf eine negative Beantwortung der Frage hin.

24 „The kind of objectivity that seems necessary for meaning is a kind that implies that one can be mistaken about value“ (Wolf 2010, 131).

25 Auf letztere Irrtumsmöglichkeit macht namentlich Koethe (2010) aufmerksam. Zu denken ist hier etwa an die Erprobung neuer künstlerischer Praktiken, z. B. den Kubismus in der Malerei, die erst die Kriterien zu ihrer eigenen Beurteilung generieren müssen, gerade aufgrund ihres innovativen Wagnischarakters aber besonders sinnstiftend zu sein scheinen.

26 Wolf spricht hier von einer „Larger-than-oneself View“: Sinnstiftend kann nur sein, „whose value is independent of and has its source *outside of oneself*“ (Wolf 2014a, 260). Die Metaphorik des ‚außerhalb‘ wiederum wird erläutert als „whose value, in other words, is in part independent of one’s attitude to it“

die Extension der Objekte, die beiden Kriterien genügen, vertritt Wolf indes eine extrem permissive Position.²⁷

Zweitens aber genügt es nicht, ein Objekt oder eine Aktivität bloß kognitiv als wertvoll zu beurteilen, sie müssen zum Gegenstand von subjektiven Einstellungen gemacht werden, die Wolf unter den Oberbegriff der Liebe zusammenfasst, die aber insgesamt eine durchaus heterogene Struktur aufweisen.²⁸ Gegenbegriffe zu Einstellungen der Liebe sind solche der Entfremdung oder der Langeweile. Das Subjekt muss sich in positiver Weise durch das wertvolle Objekt engagiert finden,²⁹ wobei eine solche Haltung nicht mit Erleben eines Lustgefühls zu verwechseln ist: Gerade besonders schwierige und herausfordernde Aktivitäten, die sogar angstbesetzt sein können (vgl. Wolf 2010, 112), versprechen einen besonders großen Beitrag zur Sinndimension des guten Lebens zu leisten.

Drittens müssen die entsprechenden Einstellungen der Liebe bzw. des Engagements in eine *aktive* Auseinandersetzung mit dem wertvollen Objekt einmünden.³⁰ Im Hintergrund steht hier die Beobachtung, dass das Wohl-

(Wolf 2010, 37). Andernorts werden beide Aspekte jedoch additiv und also unabhängig voneinander gebraucht. Der Maßstab muss unabhängig von der Einstellung des Subjekts sein, der Inhalt der Einstellung jedoch muss seinen Fokus außerhalb des Subjekts haben: „The *feeling* of being occupied with something of independent value, the engagement in an activity that takes one out of oneself can be thrilling“ (Wolf 2014a, 262). Auch eine Erfahrung, die ihren Fokus auf das eigene Selbst gerichtet hat (romantische Selbst-Erforschung etwa), kann indes im Sinne der ontologischen Bedingung der (partiellen) Unabhängigkeit von den eigenen subjektiven Einstellungen durchaus als Träger unabhängigen Wertes betrachtet werden.

- 27 So ist Wolf bereit anzunehmen, „that almost anything that a significant number of people have *taken* to be valuable over a large span of time *is* valuable“ (Wolf 2014a, 265; vgl. a. 2010, 47).
- 28 Wolf spricht als Beispiele für solche Einstellungen der Liebe von „create it, promote it, honor it, or more generally, to actively affirm it in some way or other“ (Wolf 2010, 10). Vgl. für eine vergleichbar pluralistische Konzeption Metz (2013a, 87f.).
- 29 Ich folge hier dem Vorschlag von Joseph Raz, statt von Liebe als Oberbegriff für die sinnkonstituierenden Einstellungen von „wholehearted engagement“ (Raz 2010, 234) zu sprechen, da der Begriff der Liebe eine unnötig starke emotionale Tönung aufweist.
- 30 Vgl. Wolf (2010, 9): „[T]he relationship between the subject and the object

ergehen zumindest in seinen hedonischen Aspekten etwas sein kann, das das Subjekt bloß passiv entgegennimmt (etwa insofern es sich an eine Nozick'sche *experience machine* anschließt). Sinnstiftend hingegen können nur Aktivitäten sein, die sich dem Subjekt zuschreiben lassen und die deshalb erstpersönliche Einstellungen des Stolzes oder drittpersönliche der Bewunderung rechtfertigen.

Viertens schließlich leisten solche Aktivitäten erst dann einen Beitrag zur Sinndimension, wenn sie hinreichend *erfolgreich* sind. Dass eine solche Erfolgsbedingung aus dem Anerkennen eines Wertes und dem Engagement für ihn folgt, erscheint unmittelbar einleuchtend: Wer versucht, ein bedrohtes Kunstwerk vor der Zerstörung zu retten, dem liegt *ipso facto* daran, dass ihm dies auch gelingt (und nicht bloß daran, es versucht zu haben). Wie hoch die Erfolgsbedingungen anzusetzen sind, ist freilich strittig. So verweist Robert Adam mit Recht darauf, dass auch gescheiterte Projekte wie Stauffenbergs Attentat auf Hitler in hohem Maße sinnstiftend sein können (Adams 2010, 78). Zumindest scheint die Erfolgsbedingung mit Blick auf die Dimension des Sinns schwächer zu sein, als dies mit Blick auf das Wohlergehen der Fall ist:³¹ Auch ein durch äußere Umstände gescheitertes Projekt kann seinen Ort im Sinnzusammenhang eines Lebens finden, während sich das ausgebliebene Resultat prudentiell relevanter Projekte vergleichsweise stärker auf das dadurch erzielte Wohlergehen auswirkt.

Erweisen sich nun die vier genannten ontologischen Bedingungen zusammen als hinreichend, um Sinn als eine eigenständige Dimension des guten Lebens auszuzeichnen? Erhebliche Zweifel daran, dass dies der Fall ist, ergeben sich indes aus dem Umstand, dass Wolfs ontologische Bestimmung der Sinndimension inhaltlich schlicht zusammenfällt mit Konzeptionen, die von Philosophen wie Raz, Scanlon und Darwall für eine *andere* Dimension des guten Lebens vertreten werden, nämlich die des Wohlergehens.³² Der

of her attraction must be an active one [...]. Mere passive recognition and a positive attitude toward an object's or activity's value is not sufficient for a meaningful life.“ Diese Bedingung wird (ohne Bezug auf Wolf) auch von Metz ausdrücklich geteilt (vgl. Metz 2013b, 123f.).

31 Darauf macht etwa Raz (2010, 234) aufmerksam.

32 Dieser Umstand wird von Raz in seiner Rezension von Wolf (2010) mit aller Klarheit benannt. So schreibt er mit Blick auf Wolfs Konzeption von Sinn: „It summarizes the view of well-being I have been advocating since the *Morality of Freedom* [...]. Others have advocated similar views, and of course Wolf is

von Wolf für den Sinn beanspruchte Grundgedanke, dass Sinn eine Form der Verbindung von subjektivem Engagement und daraus resultierender Erfüllung mit etwas objektiv Wertvollem, das gerade als nicht vollständig vom Subjekt konstituiert ebendiese Erfüllung ermöglicht, ist, lässt sich nämlich in der Tat mit gleichem Recht auf das Wohlergehen anwenden. Auch hier gilt, dass etwas objektiv Wertvolles (eine subtile Fuge von Bach) erst insofern einen Beitrag zum Wohlergehen leisten kann, als ein Subjekt kognitiv wie affektiv in der Lage und bereit ist, sich auf diesen Wert einzulassen und ihn sich in aktivem Engagement anzueignen. Der objektive ästhetische Wert der Fuge ist ‚auf den verloren‘, dem jede Musikalität fehlt; umgekehrt trägt ein Lustgefühl, wie es durch eine triviale Fahrstuhlmusik ausgelöst sein mag, solchen Theorien zufolge nicht zum Wohlergehen bei.³³ Die oben benannten unterschiedlichen Gewichtungen etwa mit Blick auf die Bedeutung des Erfolgskriteriums, das für das Wohlergehen eine größere Rolle zu spielen scheint als für den Sinn, ändern vor diesem Hintergrund nichts daran, dass die dargestellte Konzeption von Sinn, anstatt die Eigenständigkeitsthese zu stützen, diese gerade unterläuft, insofern sie Sinn und Wohlergehen zusammenfallen lässt.³⁴

aware of them“ (Raz 2010, 232). „Wolf’s account of the meaning of life can easily be seen as a variant of my account of well-being, or that of Scanlon, or that of Darwall“ (ebd., 333). Unverständlicherweise hat Susan Wolf auf diese Diagnose bisher nirgends reagiert, sondern etwa in Wolf (2014a) die in (2010) vorgelegte Position unverändert und ohne zusätzliche Abgrenzungen wiederholt.

- 33 Raz integriert dabei die Kategorie des Sinns in seine Konzeption des Wohlergehens. *Meaningfulness* spielt bei Raz die Rolle eines Filters für die Auswahl der Projekte und Beziehungen, die hinreichend wertvoll sind, um einen Beitrag zum *well-being* insgesamt leisten zu können, dies aber nur dann auch faktisch tun, wenn sie aus Sicht des Subjekts hinreichend sinnvoll im Sinne eines Beitrags zur Sinndimension ihres Lebens sind: „[T]he aspects of a life which are relevant to its well-being are those which could contribute to people’s sense of the meaningfulness of their life, given their interests and tastes“ (Raz 2004, 280). Dennoch sieht Raz keine Priorität der Kategorie des Sinnvollen gegenüber der des *well-being*: „These concepts are interdependent. We understand them, and explain them, by pointing to their modes of interdependence“ (ebd., 281).
- 34 Ein Argument dafür, dass Theoretiker des Wohlergehens wie Raz, Darwall und Scanlon ihren Gegenstand so vollständig verfehlt haben, dass sie unfrei-

Diese Diagnose schließt natürlich die Möglichkeit nicht aus, dass es gelingen kann, mit einer alternativen Konzeption von Sinn als derjenigen, die den Fokus der gegenwärtigen Debatten bildet, die Eigenständigkeitsthese zu retten. Hier wäre in zwei Richtungen zu denken: Zum einen könnte eine Abgrenzung von Sinn und Wohlergehen auf der Ebene sowohl der wertvollen Objekte wie auf der der subjektiven Einstellungen gesucht werden, indem für die jeweilige Wertdimension *spezifische* Objekte und Einstellungen identifiziert würden. Dieser Weg besitzt aber nur geringe Plausibilität: Es scheinen dieselben Objekte und Einstellungen (der kundige Genuss der subtilen Fuge von Bach) zu sein, die Sinn stiften und zum Wohlergehen beitragen. Zum anderen könnte auf einer fundamentalen, ontologischen Ebene eine Abgrenzung von Sinn und Wohlergehen dadurch erreicht werden, dass die subjektive wie objektive Anteile integrierende „bipartite-view“, wie sie von Wolf für den Sinn und von Raz, Darwall und Scanlon für das Wohlergehen vertreten wird, für eine der beiden Dimensionen etwa zugunsten einer rein subjektivistischen Deutung von Sinn oder Wohlergehen aufgegeben würde. Ein solcher Zug wäre aber offenkundig *ad hoc*, insofern er sich nur durch das Ziel der Verteidigung der Eigenständigkeitsthese motivieren ließe und etwa mit Blick auf die Sinndimension hinter Wolfs schlagende Kritik an subjektivistischen *fulfillment views* von Sinn zurückfiele (vgl. Wolf 2010, 23).

4. Auch wenn bisher keine Konzeption der Ontologie des Sinns vorgelegt wurde, die geeignet wäre, die Eigenständigkeitsthese axiologisch abzusichern, könnte die AE doch Schützenhilfe durch die RE, also die Rationalitätstheoretische Variante der Eigenständigkeitsthese erhalten. Wenn sich nämlich zeigen ließe, dass es tatsächlich eine eigenständige Art praktischer Gründe gäbe, die sich von Gründen anderer Art klar abgrenzen lässt und einen inhaltlichen Zusammenhalt aufweist, der sich zwanglos unter die Kategorie des Sinns subsumieren ließe, wäre die erneute Suche nach einer Ontologie und Axiologie für die Quelle solcher Gründe zumindest überzeugend motiviert.

Für Susan Wolf nun gibt es in der Tat praktische Gründe, die sich keiner der beiden klassischen Dimensionen des guten Lebens, also weder dem Wohlergehen noch der Moral, zuordnen lassen. Dazu zählen zum einen Gründe der Liebe (*reasons of love*), die aus persönlichen Beziehungen erwachsen wie etwa der Grund dafür, einen Freund im Krankenhaus zu be-

willig eine Theorie des Sinns statt des Wohlergehens erarbeitet hätten, scheint jedenfalls nicht in Sicht.

suchen, zum anderen Gründe zur Verfolgung nichtpersönlicher Projekte, die dem Subjekt, das diese Projekte verfolgt, am Herzen liegen, wie etwa die präzise Formulierung eines philosophischen Arguments (vgl. Wolf 2010, 5; 2014a, 255).

Selbst wenn man konzidiert, dass sich solche Gründe weder als moralische noch als prudentielle angemessen klassifizieren lassen, müsste jedoch zur Verteidigung der RE gezeigt werden, dass diese ‚im Ausschlussverfahren‘ gewonnene Klasse von Gründen *erstens* einen hinreichend großen Zusammenhang aufweist, der es erlaubt, sie eben als *eine* Klasse auszugrenzen; und dass sie *zweitens* ihren Zusammenhang durch die Kategorie des Sinns gewinnt. Wolfs Entscheidung, die Klasse der weder moralischen noch prudentiellen Gründe stipulativ als die von Gründen der Liebe (wobei eine Spezies neben anderen verwirrenderweise namensgebend für die gesamte Klasse wird) zu benennen, eine Bezeichnung, die zudem keinerlei intrinsischen Bezug auf die Kategorie des Sinns aufweist, kann die Aufgabe einer argumentativen Bewältigung der beiden genannten Aufgaben jedenfalls nicht ersetzen.

Doch bedarf es hier überhaupt philosophischer Reflexion – ergibt sich nicht vielmehr der innere Zusammenhalt von Gründen des Sinns aus der Phänomenologie solcher Gründe insbesondere in der deliberativen Perspektive des Subjekts, das sich an solchen Gründen zu orientieren versucht? Auch diese Frage muss negativ beantwortet werden, und zwar sogar aus Sicht der Vertreter der RE selbst. So gilt Susan Wolf zufolge, dass (i) Gründe des Sinns nur in seltenen Fällen überhaupt Bestandteil der erstpersionlichen deliberativen Perspektive eines Subjekts sind, nämlich etwa dann, wenn eine Richtungsentscheidung für das eigene Leben zu fällen ist (z. B. die Entscheidung für Kinder als Weg, dem eigenen Leben zusätzlichen Sinn zu verleihen), und dass (ii) solchen Gründen nur ein geringes normatives Gewicht zukommt (vgl. Wolf 2010, 118ff.; 1997a, 110): Nicht nur sind sie keineswegs kategorisch, können also bei Konflikten mit Gründen anderer Art überwogen werden, sondern sie treten auch hinter ihre Objekte zurück. Diese phänomenologisch zutreffende Beobachtung unterläuft freilich ihrerseits die RE: Wem an Freunden oder dem präzisen Formulieren eines Arguments gelegen ist, dem ist eben genau *darin* gelegen – darin soll gerade die für die Orientierung an Gründen des Sinns kennzeichnende motivationale Struktur bestehen.³⁵ Ori-

35 „When we engage in such activities [sc. solche aus Gründen der Liebe, C.H.], we typically do so not for ourselves or for (the impersonal good of) the world, but for the sake of the loved person, object, or ideal.“ (Wolf 2014b, 280)

entiert er sich hingegen an dem Beitrag, den die entsprechenden Handlungen zum Sinn seines Lebens leisten, scheint gerade dieser Beitrag gefährdet zu sein.³⁶ Wenn aber der Handlungsgrund sich tatsächlich aus dessen Objekt (sei es die geliebte Person, die wertvolle Praxis des Philosophierens etc.) ableitet, spricht dies allenfalls für eine pluralistische Konzeption von Quellen praktischer Gründe, nicht aber im Sinne der RE für eine einheitliche dritte Quelle solcher Gründe, die alle von Wohlergehen und Moral unabhängigen Gründe umfassen würde. Selbst die Annahme, dass der Beitrag zur Sinn-dimension des guten Lebens wenn nicht selbst die Quelle nichtmoralischer und nichtprudentieller Gründe, dann doch einen *constraint* darstellt, der erfüllt sein muss, damit andere Objekte (die geliebte Person, die wertvolle Praxis etc.) solche Gründe bereitstellen können, erscheint als zu stark und inhaltlich unplausibel: Weder Gesichtspunkte der Liebe oder Freundschaft zwischen Personen noch ein solcher der Exzellenz von kreativen oder wissenschaftlichen Praktiken sind auf einen Beitrag zur Sinndimension angewiesen, um normative Kraft entfalten zu können.

Ihren eigentlichen Ort finden Gründe des Sinns Wolf zufolge indes nicht in der erstpersönlichen Perspektive, sondern in der drittpersönlichen von beratenden bzw. politisch deliberierenden Subjekten, die für andere, an denen ihnen gelegen ist, oder eine politische Gemeinschaft beratend oder entscheidend tätig sind. So sollte etwa bei bildungs- und sozialpolitischen Entscheidungen die Schaffung von hinreichend anregenden Kontexten, die es Kindern und Jugendlichen ermöglichen, sinnstiftende Werterfahrungen zu machen, eine Rolle spielen, die sich nicht auf die moralische Verpflichtung ihnen gegenüber oder auf die Sorge um ihr Wohlergehen reduzieren ließe.³⁷ Nun bleibt *erstens* festzuhalten, dass in einer solchen drittpersönlichen Perspektive nur Teile der der Dimension des Sinns zugeordneten Gründe überhaupt zugänglich sind; gerade solche der Liebe im engeren Sinne, die sich auf gemeinsame Erfahrungen, affektive und emotionale Muster etc. stützen, sind aus drittpersönlicher Perspektive kaum oder gar nicht zugäng-

36 Damit könnte freilich auch für Gründe des Sinns gelten, was Raz für Gründe des Wohlergehens behauptet: „[W]ell-being does not have a normative force independent of the force of the reasons on which it rides piggy-back.“ (Raz 2004, 282)

37 Eine aufschlussreiche Konkretisierung dieser Überlegungen liefert hier insbesondere die Debatte zwischen Calhoun (2014) und Wolf (2014b) um Bedeutung und Aufgaben freiwilligen zivilen Engagements im Lichte der Kategorie des Sinns.

lich. *Zweitens* werden auch die Gründe, die in solcher Perspektive zugänglich sind, also etwa die Bedeutung von Museumspädagogik für die Ermöglichung von ästhetischen Erfahrungen, zumeist nicht primär als solche des Sinns thematisiert – in der Regel wird der Verweis auf den Wert etwa der im Museum ausgestellten Objekte ausreichen, wobei indes die Ermöglichung eines subjektiven Engagements, das es den Besuchern des Museums erlaubt, einen solchen ästhetischen Wert nicht nur zu erkennen und anzuerkennen, sondern ihn im eigenen Erleben fruchtbar zu machen,³⁸ durchaus die Rolle eines *constraint* für eine angemessene Präsentation der Kunstwerke spielen mag. Selbst dies gilt aber wiederum für die Dimension des Wohlergehens nicht weniger als für die Dimension des Sinns.

Weder in der erst- noch in der drittpersönlichen deliberativen Perspektive lässt sich mithin eine robuste Phänomenologie identifizieren, die es rechtfertigen würde, im Sinne der RE davon auszugehen, dass die nicht-prudentiellen und nicht-moralischen Gründe eine einheitliche dritte Klasse von Gründen bilden würden, die sich zudem zwanglos als solche des Sinns verstehen ließen. Damit zerschlägt sich zugleich auch die Hoffnung, aus einer solchen robusten, deliberativen Phänomenologie von Gründen des Sinns den Schlüssel zu einer überzeugenden Ontologie und Axiologie des Sinns ableiten zu können.

5. Bildet ‚Sinn‘ tatsächlich neben Moral und Wohlergehen eine eigenständige Dimension des guten Lebens und eine Quelle von praktischen Gründen eigener Art, eine Dimension zumal, die philosophiegeschichtlich bisher weitgehend übersehen wurde?³⁹ Die im Rahmen dieses Beitrags erzielten Ergebnisse legen jedenfalls eine negative Beantwortung dieser Frage nahe.

Erstens hat sich gezeigt, dass die Ausgangsplausibilität der These, dass prudentielle und moralische Gesichtspunkte weder das gute Leben noch den Bereich praktischer Gründe vollständig abdecken, nicht geeignet ist, die Eigenständigkeitsthese zu stützen. Dass sich alle nichtprudentiellen

38 Vgl. hier die von Raz (2001, Kap. 4) vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Anerkennung und Achtung des Wertes eines Objekts einerseits, des Sich-Einlassens (*engagement with*) auf einen solchen Wert andererseits.

39 So die Diagnose von Wolf (2010, 35). Zur Plausibilisierung einer so weitreichenden These würde es freilich zumindest einer Irrtumstheorie bedürfen, die verständlich machen könnte, aufgrund welcher Gründe die philosophische Reflexion ‚Sinn‘ als eigenständige Dimension des guten Lebens weitgehend ignorieren konnte.

und nichtmoralischen Gesichtspunkte (i) unter genau eine weitere Dimension des guten Lebens subsumieren und (ii) sich diese als die des Sinns verstehen lässt, bildet vielmehr eine äußerst starke Annahme, für die bisher nicht ansatzweise überzeugende Argumente vorgebracht worden sind.

Zweitens legt eine Untersuchung des Verhältnisses von Sinn zu Moral und Wohlergehen die Schlussfolgerung nahe, dass der Sinn keine gleichermaßen fundamentale Dimension des Guten darstellt wie die Moral bzw. das Wohlergehen: Die beiden letztgenannten Dimensionen eignen sich ohne Zweifel als Basiseigenschaften für die des Sinns (auch wenn strittig bleibt, ob eine oder beide für sich genommen hinreichen, um ein entlang der Sinn-dimension gutes Leben zu ermöglichen), das Umgekehrte gilt aber nicht. Dass eine Handlung oder ein Projekt sinnvoll ist, leistet für sich genommen keinen Beitrag zu einem Verständnis dessen, was sie prudentiell oder moralisch gut macht (ein gegenteiliger Eindruck entsteht nur, wenn ‚sinnvoll‘ hier äquivok im Sinne von ‚einsichtig‘ verwendet wird).

Drittens fehlt es bisher an einer überzeugenden Ontologie und Axio-logie des Sinns. Die entsprechende Theorie von Susan Wolf, die im Zentrum der gegenwärtigen Debatten steht, lässt die Dimension des Sinns in die des Wohlergehens (wird dieses seinerseits in der von Raz, Darwall und Scanlon vorgeschlagenen Weise verstanden) kollabieren und unterläuft so die Eigenständigkeitsthese direkt.

Viertens scheitert auch der Versuch, aus der Perspektive der Theorie praktischer Gründe die Eigenständigkeitsthese zumindest in ihrer rationalitätstheoretischen Form zu retten. Wiederum lassen sich durchaus überzeugende Beispiele für Gründe anführen, die sich weder als moralische noch als prudentielle angemessen verstehen lassen. Die Zusammenführung aller dieser Gründe in eine Klasse von Gründen des Sinns erscheint jedoch als bloße Stipulation. Dass es bei einer solchen Stipulation bleiben muss, legen zudem die Argumente der Verteidiger der RE selbst nahe, insofern diese das Fehlen einer robusten Phänomenologie von Gründen des Sinns aufzeigen: Dies gilt uneingeschränkt für die erstpersönliche Perspektive praktischen Überlegens, und auch in der drittpersönlichen Perspektive von Kontexten der Beratung oder der politischen Willensbildung kommt Gesichtspunkten des Sinns nur insofern normatives Gewicht zu, als sie gute Gründe anderer Art voraussetzen.

Keines der hier formulierten Argumente spricht jedoch gegen einen Neuansatz für eine Theorie von Sinn, die gerade nicht durch die überzogenen Ansprüche überfrachtet werden sollte, eine dritte, eigenständige und

fundamentale Dimension des guten Lebens zu identifizieren. Dass ein solcher Anspruch selbst für Moral und Wohlergehen als den ‚gesetzten‘ anderen Kandidaten für eine solche Rolle durchaus zweifelhaft erscheint, konnte hier nur angedeutet werden. Dies gilt umso mehr, als die potentiell bedenklichen Folgen einer Trichotomie von Wohlergehen, Moral und Sinn bisher auch von den Verteidigern der Eigenständigkeitsthese erstaunlicherweise nirgends thematisiert worden sind: Würde sich daraus etwa statt eines Sidgwick’schen Dualismus ein noch bedrohlicherer Trialismus der praktischen Vernunft ergeben, sofern für Fälle der Abwägung zwischen konfligierenden Forderungen, die aus dem jeweils entlang einer der drei genannten Dimensionen Vernünftigen resultieren, keine weiteren rationalen Ressourcen mehr bereitstünden? Vor diesem Hintergrund spricht einiges für eine ‚bescheiden‘ Theorie der Dimension des sinnvollen Lebens, das dieses *erstens* an die phänomenologisch dafür naheliegenden Kontexte zurückbindet (also etwa die rückblickende Bewertung des eigenen Lebens oder von Abschnitten davon oder die Deutung von Entfremdungserfahrungen mit eigenen Projekten und Zielen) und sich *zweitens* nicht um die Herausarbeitung einer axiologisch und normativ eigenständigen Dimension bemüht, sondern darum, die Vielfalt der Weisen, in denen gerade prudentielle und moralische Gesichtspunkte sinnstiftend sein können, besser verständlich zu machen.

Literatur

- Adams, Robert M. 2010. „Comment on Wolf (2010).“ In *Wolf (2010)*, 75–84.
- Aristoteles. 2015. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Stuttgart.
- Arpaly, Nomy. 2010. „Comment on Wolf (2010).“ In *Wolf (2010)*, 85–91.
- Audi, Robert. 2005. „Intrinsic Value and Meaningful Life.“ In *Philosophical Papers* 34: 331–355. Zitiert nach dem ND in Seachris (2013), 319–334.
- Calhoun, Cheshire. 2014. „Reasons of Love: Response to Wolf.“ In *Foundations of Science* 21: 275–277.
- Hepburn, R.W. 1966. „Questions about the Meaning of Life.“ In *Religious Studies* 121: 125–140. Zitiert nach dem ND in Seachris (2013), 48–61.
- Hoesch, Matthias, Sebastian Muders und Markus Rüter, Hrsg. 2013. *Glück – Werte – Sinn*. Berlin/Boston.
- Koethe, John. 2010. „Comment on Wolf (2010).“ In *Wolf (2010)*, 67–74.
- Metz, Thaddeus. 2001. „The Concept of a Meaningful Life.“ In *APhQ* 38: 137–153. Zitiert nach dem ND in Seachris (2013), 79–94.

- Metz, Thaddeus. 2013a. *Meaning in Life*. Oxford.
- Metz, Thaddeus. 2013b. „Das Sinnvolle und das Lebenswerte.“ In Matthias Hoesch et alii, Hrsg. 2013, 109–125.
- Raz, Joseph. 1999. *Engaging Reason*. Oxford.
- Raz, Joseph. 2001. *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge.
- Raz, Joseph. 2004. „The Role of Well-Being.“ In *Philosophical Perspectives* 18: 269–294.
- Raz, Joseph. 2010. „The Meaning of Life and Why It Matters.“ Review of Wolf (2010). In *Ethics* 121: 232–236.
- Rüther, Markus und Sebastian Muders. 2014. „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes.“ In *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68: 96–123.
- Seachris, Joshua W., Hrsg. 2013. *Exploring the Meaning of Life*. Chichester.
- Siep, Ludwig. 2013. „Was für ein Leben? Was für ein Sinn?“ In Matthias Hoesch et alii, Hrsg. 2013, 91–107.
- Thomson, Garrett. 2002. „Untangling the Questions“, Kap. 1 aus ders. *On the Meaning of Life*. Belmont. Zitiert nach dem ND in Seachris (2013), 40–47.
- Wolf, Susan. 1997a. „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life.“ In *Social Philosophy and Policy* 14: 107–123. Zitiert nach dem ND in Wolf (2015), 107–126.
- Wolf, Susan. 1997b. „Meaning and Morality.“ In *PAS* 97: 299–315, zitiert nach dem ND in Wolf (2015), 127–140.
- Wolf, Susan. 2007. „The Meaning of Lives.“ In John Perry et alii, Hrsg. *Introduction to Philosophy*. New York, 60–73. Zitiert nach dem ND in Wolf (2015), 89–106.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton.
- Wolf, Susan. 2014a. „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life.“ In *Foundations of Science* 21: 253–269.
- Wolf, Susan. 2014b. „Meaning in Life: Meeting the Challenges.“ In *Foundations of Science* 21: 279–282.
- Wolf, Susan. 2015. *The Variety of Values. Essays on Morality, Meaning, & Love*. Oxford/New York.

Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens

On the independence of the meaningful life within the good life

SEBASTIAN MUDERS, ZÜRICH

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht zwei Vorschläge von Susan Wolf und Thaddeus Metz zur Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens gegenüber dem Leben in Wohlergehen sowie dem moralischen Leben und entwickelt diese weiter. Während beide Vorschläge sich auf einen Ansatzpunkt zur Entwicklung ihrer Abgrenzungskriterien beschränken – Arten von Gütern oder Arten motivierender Gründe –, basiert die hier verfochtene Eigenständigkeitsthese auf der Idee, dass eine Kombination beider erforderlich ist, um eine zufriedenstellende Unterscheidung des sinnvollen Lebens vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben zu erreichen. Demnach ergibt sich ein sinnvolles Leben durch Tätigkeiten, die sich dafür eignen, Dinge von finalem Wert zu achten, wenn dies erstens unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht und zweitens aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des Gegenstands beziehen. Beide Komponenten des Abgrenzungsvorschlags begründen die Eigenständigkeit, die der Wertdimension des sinnvollen Lebens beim Beurteilen der Güte eines Lebens zukommt: So sorgt der eigene Wert der handlungswirksam werdenden motivierenden Gründe innerhalb des sinnvollen Lebens dafür, dass dem Leben des Handelnden auch unabhängig vom Erfolg seiner Bemühungen bereits ein Wert zugewiesen werden kann – der Wert der Sinnhaftigkeit. Derlei motivierende Gründe spielen für die Bewertung der moralischen Güte eines Lebens keine Rolle, wenigstens wenn Letzteres wesentlich nach Maßgabe der Erfüllung moralischer Pflichten bewertet wird. Und sie spielen für das Leben hedonischen Wohlergehens keine Rolle, weil in dessen Bewertung allein das Maß erreichten Wohlergehens einfließt, da das bloße Bemühen darum dem Handelnden nicht positiv angerechnet werden kann.

Schlagwörter: Sinn des Lebens, das gute Leben, das moralische Leben, Wohlergehen, Susan Wolf, Thaddeus Metz

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: This paper examines two suggestions made by Susan Wolf and Thaddeus Metz to capture what distinguishes a meaningful life from a life in well-being and a moral life, and it advances these suggestions further. Whereas both accounts only use one criterion to develop this distinction – kinds of goods or kinds of motivating reasons –, I will argue that we eventually need both for a satisfying demarcation between a meaningful life on the one hand, and a life in well-being as well as a moral life on the other. According to my own account, a meaningful life is generated by activities which are suitable to respect anything of value if, first, these activities are pursued independently from any prospects of hedonic well-being they may promise, and, second, if these activities are motivated by reasons directed towards a final value of their object. Both elements of my proposal justify the distinctiveness of the value dimension of a meaningful life as one way to estimate whether a given life is or has been a good one: The distinct value of motivating reasons that become effective in one's meaning-generating activities is the reason why these activities possess a value regardless of the success of the agent's efforts – the value of meaningfulness. Such motivating reasons play no role when we assess the moral worth of a life, at least if this worth is measured according to the fulfillment of moral obligations. Likewise, they have no role in a life of hedonic well-being, because what is crucial there is what is achieved, while mere effort cannot be positively credited to the agent's well-being.

Keywords: meaning in life, the good life, the moral life, well-being, Susan Wolf, Thaddeus Metz

1. Das sinnvolle Leben innerhalb des guten Lebens

1.1 Die Spannung zwischen Sinnhaftigkeit und Wohlergehen

Fragen nach dem sinnvollen Leben werden innerhalb der Ethik häufig vor dem Hintergrund des guten Lebens thematisiert.¹ Tatsächlich weist der Begriff des sinnvollen Lebens Merkmale auf, die dafür sprechen, dass seine normative Funktion vornehmlich innerhalb von Fragen des guten Lebens zum Tragen kommt: Der Begriff weist einen evaluativen Gehalt auf, so dass ein Leben, das sinnvoll ist, das fragliche Leben immer auch besser macht; und die Eigenschaft des Sinnvollseins ist zumindest auch relational auf ihren Träger bezogen in dem Sinn, dass ein sinnvolles Leben immer auch gut *für* den Träger dieses Lebens ist.

¹ Siehe etwa die Beiträge in Hoesch, Muders und Rüter 2013.

Diese Charakteristika werden nicht zufälligerweise auch vom Wohlergehen erfüllt, das neben Glück und noch vor Fragen der moralischen Lebensführung oftmals im Zentrum des guten Lebens steht oder gar synonym damit verstanden wird.² So erscheint es vielversprechend, nicht allein die Lokalisation, sondern auch die Leitfragen der Auseinandersetzung um das sinnvolle Leben von der Debatte um eine angemessene Erfassung des Wohlergehens zu übernehmen. Bezugnehmend auf einen Vorschlag von Roger Crisp³ werden gemeinhin zwei Fragestellungen unterschieden: Die Frage, *was* ein Leben alles gut in dem Sinn macht, dass es einem wohl ergeht – die inhaltlich ausgerichtete Frage nach dem *Gehalt* von Wohlergehen; und die Frage, *weshalb* etwas unser Wohlergehen fördert – die explikativ ausgerichtete Frage nach dem *Wesen* von Wohlergehen.

Diese Überlegungen provozieren folgenden Einwand: Wenn das sinnvolle Leben und das Leben in Wohlergehen in wesentlichen Merkmalen ihrer Begriffe übereinstimmen und dieselben Leitfragen eine vielversprechende Methodik zur Untersuchung des von ihnen bezeichneten Phänomens bereitstellen, handelt es sich bei ihnen dann nicht einfach um Begriffe für dasselbe Phänomen? – Sei es, dass das sinnvolle Leben lediglich eine andere Bezeichnung für das Leben in Wohlergehen darstellt; oder sei es, dass das Leben in Wohlergehen einen Bestandteil des sinnvollen Lebens darstellt, oder das sinnvolle Leben einen Bestandteil des Lebens in Wohlergehen.

Dieser Verdacht erhärtet sich weiter durch die Feststellung, dass die gängigen Angebote zur Beantwortung der Gehalts- wie der Wesensfrage des sinnvollen Lebens von ihren Pendanten in der Frage nach menschlichem Wohlergehen auf den ersten Blick kaum zu unterscheiden sind.⁴ Die für die Wohlergehensdebatte einschlägige, von Derek Parfit herrührende Dreiteilung von Theorien des Wohlergehens in hedonistische Theorien, Wunscherfüllungstheorien und Objektive-Liste-Theorien⁵ findet sich auch in Debatten über das sinnvolle Leben wieder. Gleichfalls erhalten ganze Argumentationsstränge (wie die Überlegung, dass hedonisch verstandenes Glück bes-

2 Zumindest wenn „gutes Leben“ hier in dem gerade skizzierten relationalen Sinn verstanden wird, so dass „Wohlergehen“ denjenigen Teil des Werts eines Lebens erfasst, der *für die Person gut* ist. Siehe Crisp 2017, 1.

3 Vgl. Crisp 2006, 102f.

4 Vgl. dazu etwa Metz 2002 sowie Muders und Rütter 2014.

5 Siehe Parfit 1984, 493.

tenfalls eine Komponente innerhalb des Lebens in Wohlergehen ausmacht⁶) und weitergehende Theorieoptionen (etwa perfektionistische Theorien des guten Lebens⁷) aus der Wohlergehensdebatte ihre Entsprechungen in Diskussionen um das sinnvolle Leben.

Ich habe mich mit Markus Rüter an anderer Stelle⁸ bemüht, Zweifel an einer Reduzierbarkeit der Wertdimension⁹ des sinnvollen Lebens auf die Wertdimension des Lebens in Wohlergehen zu formulieren. Jedoch lässt dieses Ergebnis die umgekehrte Möglichkeit – das Leben in Wohlergehen ist lediglich ein Bestandteil des sinnvollen Lebens – unberührt. Zudem lassen Abgrenzungsbemühungen, die sich wesentlich auf paradigmatische Beispielfälle sinnvollen Lebens stützen, die sich gleichzeitig als paradigmatische Beispielfälle eines Lebens präsentieren lassen, dem es an Wohlergehen *mangelt*, die Frage offen, welche *systematische* Abgrenzung jenseits intuitiv einleuchtender Fälle möglich ist: Was ist die handlungsleitende Rolle, die das sinnvolle Leben innerhalb des guten Lebens von der handlungsleitenden Rolle eines Lebens in Wohlergehen unterscheidet?

1.2 These und Vorgehensweise des Beitrags

In diesem Aufsatz vertiefe und verteidige ich meine anderswo¹⁰ bereits der Sache nach aufgeworfene These, wonach sich ein sinnvolles Leben aus Tätigkeiten ergibt, die geeignet sind, Dinge von Wert zu achten,¹¹ wenn dies unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht

6 Als ein solcher Aufweis wird häufig Nozicks Beispiel der Erfahrungsmaschine gedeutet, vgl. Nozick 1974, 42–45.

7 Beispiele hierfür sind Kraut 2009 und Bradford 2015a.

8 Siehe Muders und Rüter 2016.

9 Unter den Begriff der Wertdimension fasse ich alle Arten und Weisen, ein (menschliches) Leben zu bewerten. So kann man etwa ein Leben hinsichtlich seines Gehalts an hedonisch verstandenem Glück bewerten, oder hinsichtlich der Entwicklung von Eigenschaften, die seinen Träger vollkommener machen. Siehe für eine Übersicht möglicher Weisen, (menschliche) Leben zu bewerten, Feldman 2006, 8–12.

10 Siehe Muders 2017, 132.

11 Unter dem Begriff der Achtung möchte ich im Folgenden alle Handlungsweisen versammelt wissen, die die angemessene Behandlung des Gegenstands einer Handlung beschreiben.

und aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des geachteten Gegenstands beziehen. Diese Charakterisierung der von mir als *Eigenständigkeitsthese* bezeichneten Behauptung erlaubt es mir, das sinnvolle Leben von hedonisch geprägten Vorstellungen des Lebens in Wohlergehen und eines die Anforderungen der Moral erfüllenden Lebens abzugrenzen.

Den methodischen Ausgangspunkt meiner These bilden zwei einflussreiche Versuche, das sinnvolle Leben als eigenständige Wertdimension von den Wertdimensionen der Moral und des Wohlergehens abzugrenzen. Während der erste von Susan Wolf die Abgrenzung über die für das sinnvolle Leben spezifischen *motivierenden Gründe* vornehmen möchte (Abschnitt 2), setzt der zweite von Thaddeus Metz bei für das sinnvolle Leben charakteristischen *Gütern* an (Abschnitt 3). Während ich die im Rahmen dieser Vorschläge vorgebrachten Abgrenzungsversuche als unzureichend ansehe, werde ich aufbauend auf ihre Einsichten meine Eigenständigkeitsthese des sinnvollen Lebens formulieren (Abschnitt 4). Diese präsentiert sich als *Kombination* der vorgenannten Abgrenzungsbemühungen, insofern sich ihr zufolge das sinnvolle Leben von den anderen beiden Wertdimensionen sowohl *positiv* über dafür relevante, motivierende Gründe als auch *negativ* über dabei *nicht* verfolgte, final wertvolle Güter unterscheidet.

Beide Komponenten meines Abgrenzungsvorschlags begründen die Eigenständigkeit, die der Wertdimension des sinnvollen Lebens beim Beurteilen der Güte eines Lebens zukommt: So sorgt der eigenständige Wert der handlungswirksam werdenden motivierenden Gründe innerhalb des sinnvollen Lebens dafür, dass dem Leben des Handelnden auch unabhängig vom Erfolg seiner Bemühungen ein Wert zugewiesen werden kann – der Wert der Sinnhaftigkeit. Derlei motivierende Gründe spielen für die Bewertung der moralischen Güte eines Lebens keine Rolle, insoweit Letzteres wesentlich nach Maßgabe der Erfüllung moralischer Pflichten bewertet wird. Und sie spielen für das Leben hedonischen Wohlergehens keine Rolle, weil in dessen Bewertung allein das Maß *erreichten* Wohlergehens einfließt, während das bloße Bemühen darum dem Handelnden nicht positiv angerechnet werden kann.

2. Motivierende Gründe als Abgrenzungskriterium für das sinnvolle Leben

2.1 Wolfs Hybrid-Theorie des sinnvollen Lebens

Susan Wolf hat in einer Reihe von Veröffentlichungen die These von der Unterscheidung zwischen Glück, Moral und Sinn prominent verteidigt. Sie skizziert ihre eigene Antwort bezüglich der Frage nach der Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens mittels des Slogans „[M]eaning arises when subjective attraction meets objective attractiveness, and one is able to do something good or positive about it.“¹² Im Folgenden werde ich zunächst diesen Kern von Wolfs Theorie des sinnvollen Lebens bezüglich der Rolle, die motivierende Gründe in ihrem Ansatz spielen, näher entfalten (2.1). Sodann werde ich zwei Vorschläge untersuchen, über die so spezifizierten motivierenden Gründe das sinnvolle Leben vom Leben in Wohlergehen sowie dem moralischen Leben zu unterscheiden: einmal über den *normativen Einfluss*, den diese motivierenden Gründe als Wahrheitsmacher darauf haben, ob ein bestimmtes Tun ein Leben sinnvoller macht oder nicht (2.2); sowie zweitens über bestimmte *Einstellungen*, die in diesen Gründen auftreten müssen, damit ein Verfolgen von Werten ein Leben sinnvoller macht (2.3).

Wolf identifiziert den mentalen Zustand, mit dem sich der Trägers eines sinnvollen Lebens auf einen wertvollen Gegenstand richtet, als „subjective attraction“. Die motivierenden Gründe, die diese subjektiv empfundene Anziehungskraft mit einschließen, etikettiert Wolf in Anlehnung an Frankfurt als „Gründe der Liebe“ (*reasons of love*). Freilich bleiben diese Gründe für den Erwerb von Lebenssinn unzureichend, wenn sich der Gegenstand der ihm entgegengebrachten Zuneigung als unwürdig erweist – etwa im Falle des angeblichen Freundes, der mir meine Sympathie für seine Anliegen damit dankt, dass er mich hinterrücks lächerlich macht. Umgekehrt würde mir der erzwungene Einsatz für Menschen, bei dem ich weder zu diesen noch zu meinem Tun als solchen irgendeine Zuneigung empfinde – etwa wenn mich meine einer obskuren Sekte angehörende Mutter zwingt, wildfremden Menschen beim Umziehen zu helfen –, selbst dann keinen Lebenssinn gewähren, wenn diese Menschen meine Hilfe sehr gut gebrauchen können und sie auch verdienen.

12 Siehe etwa Wolf 2016, 256; Wolf 2010, 26; und Wolf 1997, 211.

2.2 Der Einfluss der Gründe der Liebe auf die Sinnhaftigkeit

Für einige Autoren liefert bereits diese qualifizierte Rolle motivierender Gründe innerhalb von Wolfs Position das entscheidende Abgrenzungsmerkmal des sinnvollen Lebens zu den Wertdimensionen des Lebens in Wohlergehen und des die Ansprüche der Moral erfüllenden Lebens. So schreibt Ludwig Siep auch unter Verweis auf Wolf, dass

subjektive und objektive Perspektiven [...] bei Glück, Sinn und Moral in unterschiedlicher Weise zu berücksichtigen [sind]: Beim Glück liegt das Übergewicht auf der *subjektiven* Perspektive, aber Urteile darüber, warum jemand dabei ist, sein Glück zu verfehlen, können gute Gründe haben. Bei der Moral hat die *objektive* Perspektive das Übergewicht.¹³

Auch bei der Wertdimension des sinnvollen Lebens finden sich beide Perspektiven miteinander „verschränkt“. Wenngleich auch hier die subjektive Perspektive für Siep „die primäre ist“, gesteht er doch zu, dass man anders als beim Glück „in ihr nach Objektivität und Passung mit der Welt sucht“.¹⁴ Ohne an dieser Stelle weiter ins Detail gehen zu können, lässt sich Sieps Deutung gut innerhalb der Bahnen von Wolfs Vorschlag einordnen.¹⁵

Allerdings scheint mir jedweder Versuch hoffnungslos, die Abgrenzung der Wertdimensionen des sinnvollen und moralischen Lebens sowie des Lebens in Wohlergehen über den normativen Einfluss vorzunehmen, der dabei den motivierenden Gründen als Wahrheitsmachern zukommt.

13 Siep 2017, 22. „Glück“ verstehe ich hier als Sieps Synonym für „Wohlergehen“, auch weil Siep den Begriff des Wohlergehens an keiner anderen Stelle in der Theorie des guten Lebens verwendet und eine naheliegende Möglichkeit, Wohlergehen auszubuchstabieren, die Identifikation des Lebens in Wohlergehen mit dem glücklichen Leben ist. Diese Identifikation bietet sich für die anderen von Siep diskutierten Wertdimensionen kaum an, da er nicht davon ausgeht, dass ein freudloses Leben ein Leben in Wohlergehen sein könnte.

14 Siep 2014, 94.

15 So habe ich in Muders 2017, Abschnitt 3 dafür argumentiert, dass Sieps Ausdeutung der „objektiven Perspektive“ in seinem Aufsatz von 2013 zwar stark an demjenigen orientiert ist, was moralisch geboten ist; sein Verständnis von für die Ethik relevanten Werten aber darüber hinausgeht und der „Primat der subjektiven Perspektive“ bei ihm nicht derart gelesen werden sollte, dass dasjenige, was meinem Leben Sinn gewähren kann, auch nur im Mindesten von den Einstellungen des sinnsuchenden Subjekts abhängig ist.

Denn auf diese Weise würde die Möglichkeit einer solchen Abgrenzung auf der Richtigkeit einer spezifischen Theorie des Lebenssinns aufbauen: Wie in 1.1 beschrieben, orientieren sich gängige Theorien des sinnvollen Lebens an Parfits Grundraster für Wohlergehenstheorien. Dieses Grundraster wiederum fächert sich methodisch anhand der Frage auf, welche Abhängigkeit die Güte eines Lebens von den subjektiven Einstellungen des Trägers von Wohlergehen aufweist. Nun lautet die negative These von Verfechtern einer Theorie des Lebenssinns (wie auch des Wohlergehens) aber gewöhnlich nicht, dass die Mitbewerber lediglich einen *anderen* Aspekt des guten Lebens beleuchten, sondern dass ihre Theorie sich schlicht als *falsch* erweist.

Tatsächlich ist diese Sichtweise nicht einfach Ausweis einer mangelnden Vorstellungskraft darüber, dass das gute Leben mehr Wertdimensionen enthalten könnte als angenommen. Würde Wolf etwa zugestehen, dass die Wunscherfüllungstheorie des Lebenssinns nicht für das sinnvolle Leben, aber sehr wohl für das Leben in Wohlergehen in Frage käme, würde das die Rückfrage einladen, *weshalb* die Abhängigkeit von subjektiven Einstellungen für die eine Wertdimension gelten soll, für die andere jedoch nicht. Das ist bereits deshalb keine begriffliche Wahrheit, weil die im Leben in Wohlergehen häufig vorausgesetzte „Subjektabhängigkeit“ – nicht zufällig ist hier die Versuchung, ein solches Leben mit dem glücklichen Leben in eins zu setzen, am größten – sich auch anders fassen lässt.

So könnte der Hedonismus etwa Glück als mentalen Zustand der Freude deuten, dessen Relevanz für das menschliche Wohlergehen *nicht* davon abhängt, ob dessen Träger auch motiviert ist, diesen Zustand zu erreichen.¹⁶ Und nicht allein der Hedonismus, auch eine Objektive-Liste-Theorie des menschlichen Wohls kann eine höhere Subjektabhängigkeit menschlichen Wohls einfangen, indem sie subjektive Einstellungen in die von ihr ausgemachten Wohlergehensgehalte integriert, ohne dass der Einfluss dieser Gehalte auf das Wohlergehen selbst von solchen Einstellungen abhängig ist.¹⁷

Dieser Lesart von „Subjektabhängigkeit“ folgend würde sich das vorgeschlagene Abgrenzungskriterium letztlich als an die *Gehalte* oder *Arten* des Guts gebunden erweisen, das einen Beitrag für die jeweilige Wertdimen-

16 Siehe für diese Unterscheidung Gregory 2015, 121f.

17 Das ist die Strategie von Guy Fletcher in 2013, Abschnitt IV.

sion des guten Lebens leisten soll. Ich werde in Abschnitt 3 eine Position untersuchen, die die Abgrenzung verschiedener Wertdimensionen über diese Überlegung nachvollziehbar machen will.

2.3 Gründe der Liebe als motivierende Gründe

Zunächst aber möchte ich eine zweite Möglichkeit betrachten, die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens über dafür erforderliche motivierende Gründe auszuweisen. Wie in 2.1 dargestellt, verknüpft Wolf sinngenerierende Tätigkeiten mit einer bestimmten Art motivierender Gründe, den „Gründen der Liebe“. Sie macht folgenden Vorschlag, wie sich Gründe der Liebe von anderen motivierenden Gründen abheben:

[Some] reasons and motives [...] are not best understood in terms of their contributions either to our happiness or to our sense of what impersonal reason or morality demands. The most obvious examples are those in which we act out of love for particular individuals. When I visit my brother in the hospital, or help my friend move, or stay up all night sewing my daughter a Halloween costume, I act neither for egoistic reasons nor for moral ones. I do not believe that it is better for me [to engage in these sorts of things,] [...] [b]ut neither do I believe myself duty-bound to perform these acts or fool myself into thinking that by doing them I do what will be best for the world.¹⁸

Sinnstiftende Gründe der Liebe unterscheiden sich laut Wolf dadurch von den motivierenden Gründen anderer Wertdimensionen, dass sie weder egoistisch auf das eigene Wohl („happiness“) ausgerichtet sind, noch Anforderungen („demands“) einer (konsequentialistisch oder deontologisch verstandenen) Moral entsprechen wollen.

Finden in den so skizzierten Musterfällen tatsächlich Gründe der Liebe Verwendung, sollten sich die darin beschriebenen Handlungen nicht ebenso gut den Gründen des Eigeninteresses oder der Moral zuordnen lassen. Zunächst fällt auf, dass sich Wolfs zitierte Beispiele allesamt vor dem Kontext persönlicher Nahbeziehungen abspielen und erkennbar nicht deren Anbahnen dienen. Dabei bleibt offen, ob sich die beschriebenen Handlungen tatsächlich außerhalb moralischer Anforderungen bewegen: Wenn die Beziehung zu meinem Bruder nicht völlig zerrüttet ist, scheint es geboten, ihn auf die Nachricht, dass er ins Krankenhaus eingeliefert werden musste,

18 Wolf 2016, 254f.

zu besuchen; tatsächlich lädt ein bewusstes Fernbleiben zu moralischen Vorwürfen seitens des Bruders oder anderer Familienmitglieder ein. Ähnliches gilt für die beiden anderen Beispiele.

Umgekehrt scheinen diese Handlungen ebenfalls mit Blick auf das eigene Wohl motiviert werden zu können: So könnte ich meinem Freund deshalb beim Umzug helfen wollen, weil ich mir erhoffe, dass er dadurch eher bereit sein wird, mir bei meinem eigenen, später stattfindenden Umzug zu assistieren. Wiederum ließen sich ähnliche Erklärungsmuster auch für die anderen beiden Beispiele anführen.

Nun provozieren diese Überlegungen die Erwiderung, dass auch Wolf in diesen Fällen nicht von Tätigkeiten sprechen würde, die sinnstiftend seien; wenn auch die von ihr beschriebenen Handlungen mit anderen motivierenden Gründen ausgeführt werden könnten, seien doch ihre *typischen* Gründe von anderer Beschaffenheit: Man werde für das Wohl des Freundes oder Bruders aktiv, und nicht, weil man sich für das eigene Wohl etwas verspreche oder sich einer Form moralischen Drucks beuge.

Jedoch lässt sich in Zweifel ziehen, ob die so beschriebenen „Gründe der Liebe“ tatsächlich diejenige Klasse an Gründen konstituieren, deren Verfolgung einem Leben Sinn verleiht. Tatsächlich scheint diese Beschreibung sowohl zu eng als auch zu weit auszufallen. Die Beschreibung fällt zu eng aus, weil Gründe der Liebe offenbar mit Gründen konkurrieren, die sich aus Überlegungen ergeben, „what impartial reason or morality demands“. Soll die von Wolf vorgeschlagene Differenzierung erfolgreich sein, muss es ihr zumindest gelingen, paradigmatische Fälle von Lebenssinn einzufangen, also Fälle von von Personen gelebten Leben, deren Sinngehalt außer Zweifel steht.¹⁹ Ein solches von Wolf immer wieder genanntes klassisches Beispiel eines sinnvollen Lebens ist das Wirken Mutter Teresas.²⁰ Gerade aber in ihrem Fall erscheint es zweifelhaft, „Gründe der Liebe“ als einzig passende Motivations- und Rechtfertigungsfigur ihres Tuns anzugeben. *Zum einen* wäre es im Sinn der für ihr Tätigwerden *typischen* Gründe ebenso gut möglich, dass sie es als ihre (von Gott auferlegte) *Pflicht* angesehen hat, den Armen zu helfen; doch auch in diesem Fall würde wohl niemand ihr Leben mit einem

19 Vgl. zu der Rolle von paradigmatischen Fällen sinnvoller Leben für eine Theorie des sinnvollen Lebens Metz 2011, 390.

20 Als Beispiel für ein sinnvoll gelebtes Leben taucht sie bei Wolf beispielsweise in 2016, 257; 2010, 11; und 2007, 66 auf.

Male als sinnentleert einstufen, wenn man ein solches Leben denn als paradigmatischen Fall eines sinnvollen Lebens betrachtet.²¹

Zum zweiten lassen Mutter Teresas eigenen Aufzeichnungen Zweifel daran aufkommen, ob sie ihr Tun als von Gründen der Liebe geleitet beschreiben würde. So schrieb sie Weihnachten 1955 an ihren Bischof:

Ein so tiefes Verlangen nach Gott – so tief, dass es wehtut – ein fortwährendes Leiden – und trotzdem nicht gewollt von Gott – abgewiesen – leer – kein Glaube – keine Liebe – kein Eifer. – Die Seelen ziehen mich nicht mehr an – der Himmel bedeutet nichts mehr – für mich schaut er wie ein leerer Platz aus – der Gedanke an ihn bedeutet mir nichts und gleichzeitig diese folternde Sehnsucht nach Gott.²²

Wie immer man Mutter Teresas komplexen Gefühlszustand an dieser Stelle deuten möchte – dass sie hier von liebender Zuwendung erfüllt tätig wird, kann bezweifelt werden, zumal sich das Fragment „keine Liebe“ sowohl auf ihre Schützlinge („Die Seelen ziehen mich nicht mehr an“) als auch auf Gott („der Gedanke an ihn bedeutet mir nichts“) zu beziehen scheint. Sofern sie in der Debatte um das sinnvolle Leben als paradigmatische Verkörperung für ein sinnvoll geführtes Leben gilt, ist Wolfs Vorschlag, nach der sich die Dimension des Lebenssinns von anderen Wertdimensionen durch Tätigkeiten unterscheidet, die von Gründen der Liebe motiviert sind, zu eng gefasst.

Ihr Vorschlag ist aber auch zu weit gefasst. Denn wieso sollten sich sinnstiftende Tätigkeiten, die sich aus gerechtfertigten „Gründen der Liebe“ ergeben, einzig auf Gegenstände richten, die *nicht* mit dem eigenen Selbst identisch oder konstitutiv dafür sind? Beispiele für solche Güter sind das Streben nach Ruhm und die eigene Gesundheit, beides Musterfälle für Güter, die dem Wohlergehen zugeschlagen werden. Wenn man sich für den eigenen Ruhm engagiert oder um seine Gesundheit sorgt, scheinen Einstellungen zum Zuge zu kommen, die auch in Wolfs Beispielen vom kranken Bruder, dem hilfsbedürftigen Freund oder der eigenen Tochter eine wichtige

21 Das meint natürlich nicht, dass sich *keine* Umstände vorstellen lassen, unter denen Mutter Teresas Leben den Status als paradigmatischen Fall eines sinnvollen Lebens verlieren würde; käme etwa heraus, dass all ihre Leistungen nicht von ihr herrührten, sondern von einer unbekanntem Mitschwester, wäre dies sicherlich der Fall. Allerdings dürfte der Aufweis, dass sie meinte, mit ihrem Tun moralische Gebote zu befolgen, *nicht* dazugehören.

22 Zitiert nach: Feldmann 2016, 105.

Rolle spielen. Noch dazu ist der Begriff der Eigen- oder Selbstliebe in unserer normalen Alltagssprache fest verankert; und auch wenn ihm ebenso wie im Falle des Begriffs eines egoistischen oder selbstzentrierten Agierens etwas Despektierliches anhaftet, ist das kein Fall eines „falschen Freundes“: Eigenliebe ist keine ins Gegenteil verkehrte, abgeschwächte oder sonst wie defizitäre Form der Liebe, sondern eine *andere Art* der Liebe, anders hinsichtlich des *Gegenstandes*, auf den sie sich richtet.

Wolf könnte an dieser Stelle darauf insistieren, dass dieser Gegenstand gerade den Unterschied macht: Gründe der Selbstliebe stellen keinen Weg zum Erlangen von Lebenssinn dar, weil sie sich auf Güter richten, die dem Wohlergehen zugerechnet werden. Diese Antwort alleine bleibt jedoch unzureichend, denn in Frage steht ja eben, *weshalb* das Leben in Wohlergehen und das sinnvolle Leben verschiedene Dimensionen des guten Lebens darstellen. Die von Wolf vorgetragene „Gründe der Liebe“ hierzu nun weiter bezüglich ihrer Gegenstände zu differenzieren, erscheint *ad hoc*, solange der einzige Grund, weshalb man das Selbst als Zielpunkt dieser Gründe ausschließt, darauf rekurriert, dass damit verbundene Güter eben zum Wohlergehen gehören.

Somit scheitert der Versuch, die Wertdimension des sinnvollen Lebens über das Maß an Abhängigkeit ihrer Gehalte von subjektiven Einstellungen als ihren Wahrheitsmachern einzufangen, die sich in motivierenden Gründen des Handelnden finden. Gleiches gilt auch für den Vorschlag, dies über motivierende Gründe zu tun, deren Einstellungen sie als „Gründe der Liebe“ auszeichnen. Unbeschadet dessen möchte ich Wolfs Ansicht, dass sinnvoll geführte Leben sich aus Handlungen ergeben, die aus bestimmten motivierenden Gründen heraus ausgeführt werden, zur Grundlage meines eigenen Vorschlags machen.

3. Das Gut der Sinnhaftigkeit als Abgrenzungskriterium für das sinnvolle Leben

3.1 Metz' Fundamentaltheorie des sinnvollen Lebens

Zusammen mit Wolf ist Thaddeus Metz der derzeit wichtigste Autor innerhalb der analytischen Philosophie, der sich eingehend mit dem Thema des sinnvollen Lebens befasst hat. In seiner Monographie *Meaning in Life* (2013) entwickelt er die Fundamentaltheorie (*fundamentality theory*) des sinnvollen Lebens. Deren Grundstock bildet eine Behauptung über notwendige und

hinreichende Kriterien für sinnvolle Leben. Ein Leben wird demnach dadurch sinnvoll, dass ein Mensch seine rationalen Befähigungen – diejenigen Befähigungen, mit deren Hilfe er seine Einstellungen zur Welt an dasjenige anpassen kann, was er als gut und wahr erkennt – in einer Weise einsetzt, die sich auf fundamentale Bedingungen unseres Menschseins richtet. „Fundamentale Bedingungen“ sind Bedingungen, die metaphysisch oder epistemisch zentral für viele weitere Bedingungen des Menschseins sind. Dabei umfasst „Bedingungen des Menschseins“ Umstände, die wahlweise ein spezifisches menschliches Leben, menschliches Leben im Allgemeinen oder die Umgebung betreffen, in der wir leben.²³

Metz' These über die Art und Weise, Lebenssinn zu erwerben, ist gleichzeitig weiter und enger als die von Wolf: Er macht keine Vorgaben bezüglich der Motivation, mit der man Lebenssinn-stiftende Tätigkeiten ausführt, gibt dafür aber ein enger gefasstes Bild vom Gegenstand dieser Tätigkeiten. Gleichwohl wird aus Metz' Beispielen ersichtlich, dass er sowohl hinsichtlich paradigmatischer Entwürfe sinnvoller Leben als auch mit Bezug auf die von Wolf genannten Fälle des Tätigwerdens für andere Personen zu denselben Ergebnissen kommen würde. Gegeben der zumindest grob übereinstimmenden Extension beider Theorien hinsichtlich sinnvoller Tätigkeiten können wir als Nächstes fragen, welche Vorschläge Metz in Sachen Eigenständigkeitsthese auf den Tisch legt.

Wie schon bei Wolf werde ich im Folgenden zwei Vorschläge prüfen. Die Abgrenzung zwischen den Wertdimensionen des guten Lebens erfolgt bei Metz über die sie bestimmenden Güter; im Fall des sinnvollen Lebens ist dies das Gut der Sinnhaftigkeit (*meaningfulness*). Diese wird von ihm erstens von demjenigen Gut abgegrenzt, das für ein Leben hedonisch verstandenen Wohlergehens leitend ist (3.2); und zweitens vom Gut des moralisch geführten Lebens (3.3).

3.2 Sinnhaftigkeit und Wohlergehen

Im vierten Kapitel seiner Monographie und einem früher publizierten Aufsatz kontrastiert Metz das Gut der Sinnhaftigkeit mit dem Gut der Lust (*pleasure*), die er als konstitutiv für ein Leben in Glück (*happiness*) einstuft.²⁴ Wie die

23 Siehe für eine weitergehende Exploration von Metz' Kriterium eines sinnvollen menschlichen Lebens Metz 2011 und Metz 2013, Kap. 12.

24 Die hier einschlägigen Quellen sind Metz 2013, Kap. 4 sowie Metz 2009. Der letztgenannte Aufsatz wurde in großen Teilen in die Monographie übernom-

Verbindung beider bereits nahelegt, verwendet er den zweiten Ausdruck nicht als Synonym für „Wohlergehen“ oder „das gute Leben“ insgesamt, sondern für Leben, die sich durch bestimmte Gefühlszustände auszeichnen. Im Folgenden macht er mehrere Unterschiede zwischen beiden Gütern aus: (a) Lust sei an bestimmte mentale Zustände als dessen Träger gebunden, Sinnhaftigkeit an Handlungen; (b) Lust werde einfach über die Beschaffenheit dieser Zustände bestimmt, Sinnhaftigkeit wenigstens typischerweise über Dinge, die jenseits der sie tragenden Handlungen liegen; (c) Lust ist etwas, das einem einfach zufallen kann, Sinnhaftigkeit muss wenigstens partiell erarbeitet werden; (d) auf erreichte Sinnhaftigkeit kann man mit Stolz blicken, erreichte Lust will man bestenfalls weiter erhalten; (e) Lust ist etwas, das einem innerhalb des eigenen Lebens zukommt, die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens aber kann auch durch Dinge außerhalb seiner Grenzen beeinflusst werden; und (f) zukünftige Lust werde gegenüber vergangener Lust bevorzugt, während bei Sinnhaftigkeit keine derartige Verzerrung festzustellen sei.

Wenn Sinnhaftigkeit dasjenige Gut ist, das ein sinnvolles Leben auszeichnet, Lust als das Gut des glücklichen Lebens aber davon verschieden ist, können das Leben in Glück und das sinnvolle Leben nicht ein und dasselbe sein: so weit Metz' Argumentation. Wie er selbst einräumt, steht ein Leben in Lust einzig für Hedonisten im Zentrum ihrer Theorie des Wohlergehens und macht dort dessen einzigen Bestandteil aus. Will man daher ein Leben in Wohlergehen von einem sinnvollen Leben unterscheiden, sind Metz' Überlegungen nur von eingeschränkter Relevanz: Theorien, die weitere Gehalte eines Lebens in Wohlergehen akzeptieren, bleiben außen vor. Selbst wenn Lust und Sinnhaftigkeit unterschiedliche Güter darstellen, ist damit nicht sichergestellt, dass ein Leben in Wohlergehen vom sinnvollen Leben zu unterscheiden ist; vielleicht ist qualifizierte Lust eine Unterart des Guts der Sinnhaftigkeit, oder die Güter der Sinnhaftigkeit erweisen sich als abseits der Lust liegende Bestandteile von Wohlergehen.

Bezugnehmend auf die erste Alternative dürften selbst viele Hedonisten Metz' Aufweis der Unterschiede zwischen dem Gut der Lust und dem Gut der Sinnhaftigkeit *nicht* zum Anlass nehmen, die zugeordneten Wertdimensionen des sinnvollen und des glücklichen Lebens als voneinander verschieden zu begreifen. Denn kaum ein zeitgenössischer Hedonist akzeptiert jedwede Form empfundener Lust als Bestandteil des Lebens in Wohl-

men. Während der Aufsatz jedoch „happiness“ und „meaningfulness“ kontrastiert, sind es im Buchkapitel „pleasure“ und „meaningfulness“.

ergehen: Die weitaus meisten Theorien knüpfen die Relevanz von Lustempfindungen für das Wohlergehen an weitere Bedingungen. Und es erscheint zumindest offen, ob dieses Gut dadurch nicht in einer Weise transformiert wird, die es dem Gut der Sinnhaftigkeit angleicht. So macht Wayne Sumner etwa geltend, dass über hedonisches Glück erworbenes Wohlergehen aus Quellen stammen muss, über die dessen Träger gemäß der eigenen Wünsche wohlinformiert sind, und das sie von diesem Standpunkt aus als gut beurteilen;²⁵ eine Bedingung, die gegen Merkmal (b) das daraus fließende Glück sehr wohl von Umständen abhängig macht, die außerhalb des mentalen Zustandes als Trägers der Lust liegen. Auch könnte ein Hedonist feststellen, dass selbst erworbene Lust uns über das Gefühl der Kontrolle darüber *zusätzliche* Befriedigung verschafft, und wir in der Welt, wie sie beschaffen ist, in den seltensten Fällen ganz ohne eigenes Zutun bedeutsame Mengen davon erhalten. Das jedoch, was selbst erworben ist und auch von anderen als gut anerkannt zu werden verdient, scheint ein gerechtfertigter Gegenstand des eigenen Stolzes zu sein. Noch dazu kann einer Person auch das Gut der Sinnhaftigkeit mehr oder minder „zustoßen“: Wenn ich feststelle, dass eine simple Hilfestellung für den Aufsatz eines Kollegen dazu führt, dass dieser unvermutet zum meistzitierten philosophischen Text der Dekade wird, hat sich mein Tun unbeabsichtigt als sehr sinnhaft herausgestellt. Diese Überlegungen richten sich gegen die von Metz genannten Unterscheidungsmerkmale (c) und (d).

Meine Einwürfe sollen keinesfalls als Widerlegung von Metz' Abgrenzungsbemühungen missverstanden werden; doch scheinen sie zusammen mit Metz' erkennbar enger Auslegung eines Lebens in Wohlergehen Zweifel darüber zuzulassen, ob die von ihm ins Auge gefasste Abgrenzung verschiedener Wertdimensionen über distinkte Güter erfolgreich sein kann. Derlei Zweifel werden noch dadurch verstärkt, als Metz neben Lust und Sinnhaftigkeit keine weiteren Güter zu kennen scheint, deren Verfolgung eine eigene Wertdimension des guten Lebens konstituiert.²⁶ Entsprechend schlägt

25 Siehe dazu Sumners Theorie des Wohlergehens, die Wohlergehen als „authentic happiness“ fasst und den hedonischen Gehalt von Wohlergehen um eine Beurteilungskomponente darüber erweitert. Vgl. Sumner 1996, Kap. 6.

26 Vgl. zu dieser Frage Metz 2014a. Der Beitrag beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen lebenswertem und sinnvollem Leben. Metz gelangt hier zu dem Schluss (2014a, 123f.), dass ein Leben dadurch lebenswert sein kann, dass es sinnvoll ist, es aber weitere Möglichkeiten dafür gibt. Interessanter-

Stephen Kershner in seiner Rezension von Metz' Monographie²⁷ vor, dass Metz' Gut der Sinnhaftigkeit einfach als Oberkategorie für weitere Güter verstanden werden sollte, wie sie typischerweise von Objektive-Liste-Theoretikern vertreten werden, zumal Metz' Konzeption dieses Guts objektivistisch in dem Sinn ausfällt, dass sein Beitrag zum guten Leben *nicht* von subjektiven Einstellungen des Trägers eines sinnvollen Lebens abhängt.

In einer Replik auf Kershner möchte Metz daher zeigen, dass *auch* Objektive-Liste-Theorien des Wohlergehens Fälle, in denen das Gut der Sinnhaftigkeit realisiert wird, nicht unter ihrer Konzeption von Wohlergehen einordnen können. Er nennt Beispiele, in denen die vom Objektive-Liste-Theoretiker angenommenen Güter des Wohlergehens von jemandem mit dem Ziel aufgegeben werden, *einer anderen Person* die Realisierung dieser Güter zu ermöglichen. Die von Metz verwendeten Beispiele sind das Ausführen einer langweiligen Tätigkeit, um anderen dieselbe Mühsal zu ersparen, und das Opfern des eigenen Lebens zugunsten anderer.²⁸

Dagegen könnte Kershner zunächst geltend machen, dass jedwede Aufgabe eigener Wohlergehensgüter zugunsten einer anderen Person selbst ein Wohlergehensgut darstellt. Tatsächlich ergreifen einige Wohlergehensethiker diese Alternative und sehen darin eine vernunftgemäße Betätigung der eigenen Autonomie, die sie selbst als Wohlergehensgut einstufen.²⁹ Allerdings zahlt diese Möglichkeit, die Debatte weiterzuführen, den hohen Preis, Wohlergehen in einer Weise zu verstehen, die kaum mit dem alltäglichen Gebrauch seines Begriffs in Übereinstimmung zu bringen ist. Wie Metz hervorhebt, bildet die Möglichkeit, das eigene Wohlergehen rationalerweise für andere Werte zu opfern, einen wichtigen Ausgangspunkt für die Einführung des sinnvollen Lebens als eigenständiger Wertdimension des guten Lebens. Diese Intuition dadurch aufzulösen, dass wir hier recht verstanden unser Wohlergehen nicht opfern, sondern lediglich in anderer Form verwirklichen,

weise rekurren seine Beispiele für solche Möglichkeiten allesamt auf Fälle von Leben, die hedonisch betrachtet lebenswert sind.

27 Vgl. Kershner 2014, 98f.

28 Vgl. Metz 2014b, 103.

29 Siehe für solche Vorschläge Finnis 2011, Kap. V und Murphy 2001, 114–118 & Kap. 5.

verstößt gegen das Kriterium der empirischen Angemessenheit, an dem sich jede philosophische Begriffserörterung messen lassen muss.³⁰

3.3 Sinnhaftigkeit und Moral

Eine bessere Strategie gegen Metz' Replik besteht in dem Hinweis, dass seine Beispiele es allesamt mit Verhaltensweisen zu tun haben, denen wir moralischen Wert beimessen. Und die Abgrenzung zum Wohlergehen stellt, wie in 1.1 bemerkt, nur *eine* Wertdimension dar, von der das sinnvolle Leben innerhalb des guten Lebens unterschieden werden können sollte. Die andere ist die Wertdimension der Moral, mit deren Hilfe wir bewerten können, ob ein Leben gemäß den Anforderungen der Moral geführt wurde.

Nun möchte Metz das Leben in Wohlergehen nicht einfach dem moralisch geführten Leben gegenüberstellen und neu etikettieren. Darauf deuten schon seine Beispielfälle sinnvoll geführter Leben, die auch herausragende wissenschaftliche oder künstlerische Leistungen – Metz nennt u. a. die Leben Picassos und Einsteins³¹ – als hervorragenden Erwerb von Sinngehalt interpretieren. Im Unterschied zu den von Metz in seiner Kershner-Replik verwendeten Beispielen ist jedoch bei wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistungen unklar, inwiefern wir es hier nicht mit Fällen von Wohlergehenserwerb zu tun haben; wohl nicht zufälligerweise zählen derartige Leistungen zu den Standardelementen in Listen möglicher Wohlergehensgehalte.³²

Metz könnte zumindest im Falle der Förderung des moralisch Guten dagegenhalten, dass nicht jedwede moralisch gute Handlung einem Leben Sinn verleiht; lediglich herausragende Beispiele für moralisch gute Handlungen kämen hierfür in Frage. Die Rückfrage, was dabei „herausragend“ meine, könnte er unter Verweis auf den moralischen Bereich der Supererogation erörtern, unter den solche Handlungen fallen würden: Wer wie im vom Metz genannten Rettungsbootbeispiel sein eigenes Leben opfert, um dasjenige anderer zu retten, gibt seinem Leben eine Sinnhaftigkeit, die auf Kosten seines Wohlergehens geht.

30 Diese Bedingung wird für den Begriff des Wohlergehens von Sumner diskutiert, siehe Sumner 1996, 1.2.

31 Siehe etwa Metz 2011, 390 und 2013, 4f.

32 Siehe Chappell 1996, 41–43; Fletcher 2013, 214; und Hurka 2011, Kap. 5. Allerdings lehnt Hurka das Wohlergehen als eigenständige Kategorie in der Axiologie ab.

Betrachten wir als Gegenbeispiel ein ähnliches Szenario, in dem es nicht darum geht, einen bereits sicher geglaubten Sitz im Rettungsboot bereitwillig für jemand anderen zu räumen, sondern darum, eine bestehende moralische Verpflichtung umzusetzen, die man aufgrund einer besonderen Rolle innehat – etwa diejenige des Kapitäns. Hier würde der ausgeführte Vorschlag dazu führen, dass dem Handelnden für seinen aufopferungsvollen Einsatz *keine* Sinnsteigerung für sein Leben winkt. Dieses Ergebnis ist wenig plausibel, zumal wenn der Kapitän dem supererogatorisch Handelnden in allen anderen normativ relevanten Belangen gleicht. Bislang gelingt es Metz mithin nicht, über eine nähere Spezifizierung des Guts der Sinnhaftigkeit das sinnvolle Leben vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben überzeugend zu trennen.

In einem im vergangenen Jahr veröffentlichten Artikel³³ macht Metz einen weiteren Vorschlag zur Abgrenzung des Guts der Sinnhaftigkeit von denjenigen Gütern, deren Verfolgung ein Leben in Wohlergehen oder ein moralisch geführtes Leben ermöglicht. Die dort diskutierte Form der Abgrenzung zielt auf die Relationalität oder Bezogenheit der verschiedenen Güter entlang unterschiedlicher Hinsichten. Bezüglich des Wohlergehens erneuert er seinen bereits beschriebenen Vorschlag, nach dem hedonistisch gefasstes Wohlergehen auf ein Gut abzielt, das einer zeitlichen Verzerrung unterliegt: Anders als beim Gut der Sinnhaftigkeit präferieren wir bei gleichbleibender Quantität in der Zukunft liegende Lust gegenüber vergangener.

Das von der Moral verfolgte Gut werde bei konsequentialistisch ausgerichteten Moraltheorien häufig als nichtrelational beschrieben: Weder hinsichtlich des Zeitraums (Zukunft oder Vergangenheit) noch hinsichtlich des Handelnden (man selbst oder jemand anderes) noch hinsichtlich des Ziels der Handlung (profitiert man selbst oder andere) werde das moralische Gut bei vielen Formen des Konsequentialismus wie dem Utilitarismus als relational beschrieben. Anders das Gut der Sinnhaftigkeit: Es mache einen Unterschied, ob man selbst oder jemand anderes Sinnhaftigkeit realisiere (nur im ersten Fall werde das eigene Leben dadurch sinnvoller) und ob die Quelle des Werts in einem selbst liege oder in anderen (wer andere glücklich mache, erwerbe Sinnhaftigkeit; wer sich selbst glücklich mache, tue dies nicht oder nur in einem viel geringeren Maße).

Ähnlich wie im Fall der Abgrenzung der Wertdimension des Wohlergehens sollte offenkundig sein, dass Metz' Verengung des moralischen

33 Vgl. Metz 2017.

Guts auf den utilitaristischen Glücksbegriff keine wirksame Abgrenzung der Wertdimension der Moral von der Wertdimension des sinnvollen Lebens gestattet. Die meisten zeitgenössischen Konsequentialisten haben kein Problem damit, relational gefasste Güter als Bestandteile des moralischen Guts zu ergänzen,³⁴ um bestimmte Arten von Gründen in ihre eigene Theorie zu integrieren. Dies betrifft etwa nicht unter Verweis auf gute Folgen aushebbare Handlungsbeschränkungen oder das Vorliegen personaler Beziehungen als Quelle moralischer Verpflichtungen.³⁵ Und natürlich gibt es genügend Moraltheorien deontologischer Provenienz, deren Kern gerade *nicht* ein wie auch immer spezifiziertes Gut bildet, auf das moralische Handlungen ausgerichtet sein sollten. Selbst wenn Metz' Versuch der Unterscheidung also erfolgreich wäre, wäre der begriffliche Gewinn ebenso wie bei seinem Versuch, das sinnvolle Leben gegenüber dem Leben in Wohlergehen abzugrenzen, äußerst bescheiden, weil abhängig von der Wahrheit einer Spielart des Konsequentialismus.

Zusammenfassend kann daher keiner von Metz' Vorschlägen überzeugen, ein Gut der Sinnhaftigkeit vom moralischen Gut und dem Gut des Wohlergehens abzugrenzen. Dennoch scheint mir Metz' Konzentration auf hedonisch geprägte Theorien des Wohlergehens sinnvoll. Bei der Ausarbeitung meines eigenen Vorschlags werde ich daher Gründe anführen, die Abgrenzungsbemühungen des sinnvollen Lebens in Richtung des Lebens in Wohlergehen auf ein hedonisch geprägtes Verständnis von Wohlergehen zu beschränken.

4. Die Eigenständigkeitsthese des sinnvollen Lebens

4.1 Erste Schlussfolgerungen und weiteres Vorgehen

Überzeugt die bisherige Argumentation, lässt sich als Zwischenfazit festhalten, dass es keiner der besprochenen Alternativen gelungen ist, die Wertdimension des sinnvollen Lebens von denjenigen des Lebens in Wohlergehen und des moralisch geführten Lebens zu unterscheiden.

Die auf für das sinnvolle Leben spezifische motivierende Gründe abstellende Fassung von Wolf versagte zum einen in der Version, nach der die

34 Siehe dazu etwa Smith 2011.

35 Als *locus classicus* für die Relevanz dieser Arten von Gründen für die Moraltheorie kann Nagel 1986, Kap. IX gelten.

wertverleihende Rolle dieser Gründe für Güter der Sinnhaftigkeit gegenüber der Funktion, die sie für das Leben in Wohlergehen spielen, *schwächer* ausfällt: Wie gesehen, sind selbst als „subjektivistisch“ eingeordnete Theorien des Wohlergehens keineswegs darauf festgelegt, dass unseren subjektiven Einstellungen gegenüber möglichen Wohlergehensgehalten ein *stärkerer* wertverleihender Einfluss zukommt, als das in Wolfs Theorie des sinnvollen Lebens der Fall ist. Der Hedonismus fungierte hier als das entscheidende Gegenbeispiel. Die zweite Variante, nach der die spezifischen Einstellungen, die in meinen motivierenden Gründen zum Ausdruck kommen, im Falle sinnvoller Tätigkeiten solche der Liebe sind, erwies sich einerseits als zu eng: ist es doch möglich, aus moralischem Pflichtgefühl heraus zu handeln, ohne dass eine Tätigkeit deshalb ihre sinnstiftende Wirkung verlöre. Andererseits schien diese Charakterisierung zu weit auszufallen, denn auch auf klassische Güter des Wohlergehens gerichtete, motivierende Gründe können Einstellungen aufweisen, die Wolf als typisch für Gründe der Liebe ansieht.

Auch die für das sinnvolle Leben auf ein bestimmtes Gut abstellende Theorie von Metz wies Mängel auf: Hinsichtlich der Abgrenzung des Guts der Sinnhaftigkeit zum Leben in Wohlergehen nahm Metz zunächst hedonistische Wohlergehenstheorien in den Blick; wobei auch hier fraglich blieb, ob die meisten zeitgenössischen Hedonisten die von ihm ausgemachten Unterschiede zwischen dem Gut der Lust und demjenigen der Sinnhaftigkeit akzeptieren würden. Bei der Ausweitung dieser Abgrenzung auf Objektive-Liste-Theorien blieb *entweder* unklar, ob Metz dabei nicht einfach ein Gut in den Blick nahm, auf das die Wertdimension des moralisch geführten Lebens ebenso gut Anspruch erheben könnte; *oder* ob Metz' Beispiele für die Verfolgung von Gütern, die seines Erachtens nicht dem Wohlergehen zugeordnet werden sollten, nicht von einem Vertreter der Objektive-Liste-Theorie zurückgewiesen werden können. Hinsichtlich der Abgrenzung des Guts der Sinnhaftigkeit zum moralisch geführten Leben zeigten sich strukturell ähnliche Probleme: Anders als von Metz unterstellt, bieten selbst die meisten zeitgenössischen Konsequentialisten eine pluralistisch angelegte Liste der von der Moral verfolgten Güter, die im Unterschied zu dem von Metz als relational gedeuteten Gut der Sinnhaftigkeit *nicht* durchgehend nichtrelational in den von Metz genannten Hinsichten ausfallen.

Das Scheitern beider Ansätze rechtfertigt es in meinen Augen, sich einem Ansatz zuzuwenden, der den beiden vorgenannten in wenigstens einer Hinsicht *unterlegen* ist: Beschränkten sich die beiden bislang geprüften Vorschläge auf *einen* Ansatzpunkt zur Entwicklung ihrer Kriterien – Arten

von Gütern *oder* Arten motivierender Gründe –, basiert meine Eigenständigkeitsthese auf der Idee, dass eine *Kombination beider* erforderlich ist, um eine zufriedenstellende Unterscheidung des sinnvollen Lebens vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben vorzunehmen.³⁶

Zur Formulierung der Eigenständigkeitsthese greife ich zwei Kernideen von Wolf und Metz auf, die freilich bei ihrer Implementierung in meinen Vorschlag „auf den Kopf gestellt“ werden. Wie am Ende der kritischen Durchsicht von Wolfs Vorschlag angemerkt, halte ich ihre Idee für richtig, dass sinnvoll geführte Leben sich aus Handlungen ergeben, die aus bestimmten motivierenden Gründen heraus ausgeführt werden. Gleichfalls werde ich Metz' Fokus auf hedonistisch geprägte Theorien des Wohlergehens folgen und näher begründen, weshalb ich breiter aufgestellte Objektive-Liste-Theorien bei meinen Abgrenzungsbemühungen außen vor lasse.

Für Wolf stehen in ihrem Abgrenzungsversuch bestimmte Einstellungen im Vordergrund, mit der sich Gründe charakterisieren lassen, „that move us to pursue nonpersonal interests about which we are especially passionate“.³⁷ Demgegenüber legen die Beispiele der depressiven Mutter Teresa und des selbstverliebten Egoisten es nahe, diese motivierenden Gründe nicht über ihre konativen, sondern über ihre kognitiven Elemente auszuzeichnen: Entscheidend ist, dass ich einen von mir als wertvoll wahrgenommenen Gegenstand *zu Recht* als wertvoll wahrnehme. Wichtig ist also ein Bestandteil des repräsentationalen Gehalts des motivierenden Grundes, nicht die Art und Weise, wie ich diesem Gehalt gegenüber konativ eingestellt bin.³⁸ Dies stellt Wolfs Kernidee insofern „auf den Kopf“, als es damit auf die korrekte Abbildung des Gutes innerhalb des motivierenden Grundes ankommt, und damit auf das, *was* erstrebt wird, anstatt auf Eigenschaften des motivierenden Grundes, die die Art und Weise bestimmen, *wie* das Gut erstrebt wird.³⁹

36 Dieser Befund stellt wenigstens dann einen Nachteil für meine Fassung der Eigenständigkeitsthese da, so man der herrschenden Meinung folgend annimmt, dass ontologische Sparsamkeit eine explanatorische Tugend ist.

37 Wolf 2010, 4.

38 Dessen unbeschadet muss mich der Grund natürlich faktisch zu meinem Tun motivieren, um als motivierender Grund in dem hier maßgeblichen Sinn gelten zu können.

39 Dies setzt voraus, dass motivierende Gründe über einen kognitiven (in Form einer Überzeugung) und einen konativen (in Form einer „Pro-Einstellung“)

Metz beschreibt in seinem Abgrenzungsversuch evaluative Eigenschaften von Gütern und ordnet so die Gehalte des vom sinnvollen Leben verfolgten Guts der Sinnhaftigkeit in einer „evaluative category distinct from others“⁴⁰ ein. Die Gegenbeispiele der qualifizierten Lust zeitgenössischer Hedonisten und die verschiedenen, auch unabhängig von der Lust für mein Wohlergehen wertvollen Elemente aus der Zusammenstellung des Objektive-Liste-Theoretikers lassen es jedoch ratsam erscheinen, dieses Gut *nicht* über seine evaluativen Eigenschaften zu beschreiben. Stattdessen schlage ich vor, Sinnhaftigkeit über die *psychologische Rolle* abzugrenzen, die hedonische Zustände in jedweder Theorie des Wohlergehens erhalten. Im Zentrum steht die These, dass deren Gebundenheit an mentale Zustände ihnen einen Einfluss auf unsere motivierenden Gründe verschafft, der es uns nicht freistellt, sie *pro tanto* nicht zu erstreben. Dieser Sachverhalt begründet die Eigenständigkeit eines darauf aufbauenden Guts des Wohlergehens gegenüber dem Gut der Sinnhaftigkeit, was Metz' Kernidee insofern „auf den Kopf stellt“, als dadurch das letztere Gut über seinen Bezug auf *motivierende Gründe* vom Gut des Wohlergehens abgegrenzt wird.

Die beiden so modifizierten Kriterien bilden die Kernelemente der Eigenständigkeitsthese. Demnach ergibt sich ein sinnvolles Leben durch Tätigkeiten, die sich dafür eignen, Dinge von Wert zu achten, wenn dies unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht und aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des geachteten Gegenstands beziehen.

Was ist darunter zu verstehen, dass sich die die sinnstiftenden Tätigkeiten motivierenden Gründe „auf einen finalen Wert des geachteten Gegenstands beziehen“ müssen? Und was bedeutet es, dass dies „unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen“ geschehen muss? Zunächst werde ich die beiden Komponenten der Eigenständigkeitsthese näher erläutern (4.2 und 4.3). Abschließend verteidige ich die Eigenständigkeitsthese gegen zwei einflussreiche Einwände, die die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens verneinen (4.4).

Bestandteil verfügen, wie dies klassischerweise seit Davidson 1963 angenommen wird. Für einen Überblick über Alternativen siehe Alvarez 2016, 3.1.

40 Metz 2013, 8.

4.2 Motivierende Gründe als Kriterium für Sinnhaftigkeit

Gemäß dem ersten Kriterium müssen sich die die sinnstiftenden Tätigkeiten motivierenden Gründe auf finale Werte richten. Finale Werte verhelfen ihrem Träger dazu, um seiner selbst willen geachtet zu werden. Ihnen gegenüber stehen instrumentelle und konstitutive Werte, die ihren Träger nur eines anderen Guts wegen als wertvoll und daher achtungswürdig auszeichnen: Geld als instrumentelles Gut und der konstitutive Wert von Leid für Erfolge wie die Besteigung eines Achttausenders sind einschlägige Beispiele.⁴¹ Sowohl in Fragen der Gehalte von Wohlergehen als auch in Fragen der Moral wird geläufigerweise auf diese Art von Werten verwiesen, um dort getroffene normative Behauptungen zu untermauern.

Wie oben gesehen, weisen motivierende Gründe nach der Standarddeutung einen propositionalen Gehalt auf: Mein Wunsch, etwas zu trinken, kann mich zusammen mit der Überzeugung, dass Limonade den Durst löscht, dazu motivieren, Limonade zu trinken, und das Trinken von Limonade ist der Zustand, auf den der motivierende Grund „gerichtet“ ist in dem Sinn, dass dieser Sachverhalt realisiert werden soll. Teil des propositionalen Gehalts motivierender Gründe können nun auch als final eingeschätzte Werte sein: Ich nehme an, dass meine Hilfe für Menschen im kriegsversehrten Jemen wertvoll ist, ganz unabhängig davon, ob dadurch auch andere wertvolle Zustände oder Dinge geachtet werden.⁴² Und wenn mich diese Überzeugung oder eine Überzeugung, die diese Annahme mit einschließt, dazu motiviert, einer Hilfsorganisation einen Spendenbetrag zu überweisen, bezieht sich der motivierende Grund auf solch einen (angenommenen) finalen Wert.

Während derlei motivierende Gründe diejenigen Tätigkeiten hinreichend motivieren müssen,⁴³ mit deren Hilfe die Sinnhaftigkeit des eigenen

41 Siehe für ein solches Verständnis von „konstitutiv wertvoll“ etwa Dworkin 1988, 80f. und Schroeder 2016, 2.1.1.

42 Beides scheint hier erfüllt zu sein: Indem wir das Wohlergehen dieser Menschen steigern, verringern wir die Wahrscheinlichkeit, dass sie in ihrer Not kriminell werden; und indem wir ihr Wohlergehen steigern, bringen wir den so versorgten Menschen mit unserer Spende auch eine bestimmte Art von Respekt entgegen.

43 Dass sie die sinnstiftenden Tätigkeiten „hinreichend motivieren müssen“, schließt nicht aus, dass dabei andere Motive ebenfalls eine Rolle spielen, selbst solche, die ebenfalls für sich genommen die Handlung hinreichend motivieren würden.

Lebens gesteigert werden kann, bleibt ähnlich wie bei Wolf die tatsächliche Werthaftigkeit des Gegenstandes dieses Verhaltens als zusätzliche Bedingung in Kraft. Erweist sich der propositionale Gehalt, auf den der motivierende Grund gerichtet ist, daher als falsch – etwa wenn ich annehme, dass es final wertvoll ist, Menschen aufgrund ihrer Religion, Hautfarbe oder ihres Geschlechts zu diskriminieren –, bleibt dem so Handelnden jegliche Sinnhaftigkeit versagt – unabhängig davon, dass er der Überzeugung sein dürfte, dass er selbige gerade erwerbe.⁴⁴

Umgekehrt gilt freilich auch: Die Achtung von Werten, die *ohne* die entsprechenden motivierenden Gründe vonstattengeht – wenn ich etwa mit dem Ziel, meinen Durst zu löschen, durch den Kauf einer Limonade jemanden davon abhalte, sich zu suizidieren –, wird mein Leben *für mich* nicht sinnvoller machen. Wie durch die Kursivierung nahegelegt, ist damit nicht gesagt, dass das Verhalten als solches nicht sinnvoll ist – denn das ist nach unserem Sprachgebrauch in mindestens zweierlei Hinsicht der Fall: Weder ist Trinken aufgrund von Durst als solches ein „sinnloses“ (also uneinsichtiges) Tun, noch haftet der nichtbeabsichtigten Achtung von Werten bzw. – im Beispielfall – dem Verhindern von schlechtem Sachverhalten der Verdacht des Sinnlosen an. Nur lässt sich allein dadurch nicht sagen, dass derlei Verhalten auch sinnvoll *für* den Handelnden ist – und gerade um diesen wertrelationalen Gebrauch von „sinnvollem Leben“ innerhalb des guten Lebens geht es mir hier.⁴⁵

Warum lässt sich das nicht sagen? – Wie oben angemerkt, folge ich hier Wolfs Vorschlag, dass die motivierenden Gründe einer Person etwas darüber verraten, wofür sie sich verantwortlich fühlt und engagieren möchte. Das allein ist bereits Gegenstand von Lob und Tadel, ganz unabhängig da-

44 Dass ich es ebenso wie Wolf zur Bedingung mache, dass sich motivierende Gründe auf Dinge beziehen müssen, die tatsächlich finalen Wert haben, könnte einen Wertrealismus nahelegen. Tatsächlich möchte ich jedoch offenlassen, welche Bedingungen etwas erfüllen muss, um final wertvoll zu sein. Jegliche explikative Theorie des sinnvollen Lebens, die einen Irrtum von Seiten des Handelnden gegenüber dem Gegenstand seiner motivierenden Gründe zulässt, sollte mit dem hier vertretenen Ansatz kompatibel sein, die Wertdimension des sinnvollen Lebens von derjenigen des moralischen Lebens und des Lebens in Wohlergehen zu unterscheiden. Soweit ich die Debatte überblicke, trifft dies auf *alle* derzeit vertretenen explikativen Theorien zu.

45 Dass das keinesfalls zwingend ist, zeigen die Überlegungen von Smuts 2013, 539–541.

von, wie erfolgreich ihr Engagement ist. Selbstverständlich ist es im Falle lobenswerten Engagements noch besser, wenn sie damit Erfolg hat; und je nach Tätigkeit ist es nochmals besser, wenn sie dabei *viel* Erfolg hat. Zwar ist der Wissenschaftler, der im Wettlauf mit einem Kollegen um die korrekte Erklärung eines Phänomens trotz eigener Anstrengungen unterlegen ist, traurig und betrübt, und er hat allen Grund dazu: Ziel seiner Handlungen war es, *der Erste* zu sein, der eine umfassende Theorie dazu vorlegt. Dementsprechend mag er nun *ex post* das *Gefühl* haben, seine Bemühungen seien im Ergebnis sinnlos vertane Zeit gewesen, zumal wenn sie keine neuen Erkenntnisse mehr zu Tage fördern.

Wie schon Wolf zu Recht schreibt,⁴⁶ ist das hinter diesem Gefühl stehende Urteil jedoch überzogen. Gesetzt, dass nicht allein der Gegenstand seiner motivierenden Gründe, sondern auch bereits der Versuch des Handelnden, den Gegenstand zu achten, gerechtfertigt war,⁴⁷ war sein Tun keinesfalls sinnlos: Er steht nicht in einer Reihe mit demjenigen, der versucht, Dinge von Wert zu achten, obwohl er dazu (aller Voraussicht nach) nicht (mehr) in der Lage ist: wie wenn besagter Wissenschaftler bereits von der nahenden Veröffentlichung eines Kollegen zum selben Thema erfährt, noch ehe er sich selbst an die Arbeit macht. Auch ist das Tun des Wissenschaftlers nicht sinnlos wie im Fall des Rawls'schen Grashalmzählers:⁴⁸ Dort bleibt zumindest hochgradig fragwürdig, welche final wertvollen Zustände durch derlei Verhalten gefördert werden könnten.⁴⁹

46 Vgl. bereits Wolf 2007, 65, in der auch dasselbe Beispiel verwendet wird. Siehe dazu ausführlich Wolf 2010, 109–115.

47 Die Bedingungen, unter denen das Haben eines motivierenden Grundes das eigene Leben für jemanden sinnvoll macht, sind also vielfältig und keineswegs nur auf den Gegenstand des Grundes bezogen. Aus Platzgründen werde ich in diesem Beitrag nicht weiter auf sie eingehen, zumal Wolf innerhalb ihres Ansatzes ähnliche Einschränkungen vornimmt. Dies wird nicht zuletzt aus dem letzten Teil ihres in 2.1 zitierten Slogans ersichtlich, in dem sie hervorhebt, dass die sinnsteigernde Person auch fähig sein muss, den Gegenstand ihrer motivierenden Gründe seinem Wert gemäß zu achten. Vgl. zu diesem Thema auch Raz 2010, 234.

48 Siehe zu diesem klassischen Beispiel Rawls 1999, 379f.

49 Warum sollte der *Spaß*, den der Betreffende daran hat, nicht ausreichend sein? Während dieser Hinweis dafür sprechen könnte, dass derlei Tun das hedonische Wohlergehen des Betroffenen steigert, gilt das, wie ich in 4.3 ausführen werde, nicht für die Sinnhaftigkeit seines Lebens.

Die so beschriebene Funktion, die motivierenden Gründen im Bereich des sinnvollen Lebens für die Bewertung eines Lebens zukommt, findet sich weder im moralischen Leben noch, wie ich in 4.3 zeigen werde, im Leben hedonischen Wohlergehens. Beginnend mit ersterem, sind motivierende Gründe für die Bewertung der moralischen Qualität meiner Lebensführung unerheblich, zumindest soweit sich diese schlicht daran bemisst, ob und inwieweit wir dasjenige erfüllen, was wir anderen Personen, Lebewesen oder sonstigen Dingen schulden. Dass wir einander nicht belügen oder betrügen sollen, nichtmenschliche Tiere nicht unbegründet töten oder ihnen Leid zufügen oder bedeutsame Naturdenkmäler nicht mutwillig zerstören dürfen, sind Pflichten, bei deren Erfüllung nicht eigens hinterfragt werden muss, aus welcher Motivation heraus wir moralisch handeln. Selbst Immanuel Kants berühmter Krämer, der seine Kunden nicht übervorteilt aus Angst, an Reputation einzubüßen, handelt entgegen dem Königsberger Philosophen sicher nicht ohne jeden moralischen Wert,⁵⁰ und verhält sich unter einem geläufigen Verständnis des Begriffs durchaus *moralisch angemessen*.

Unbeschadet davon werden natürlich gerade bei tugendethisch imprägnierten Moralthorien auch die zugrundeliegende Motivation oder allgemeiner die innere Verfassung des Handelnden zur Beurteilung der moralischen Güte herangezogen.⁵¹ Wäre also nicht zumindest bei solchen Moralthorien durch die von mir vorgeschlagenen Kriterien keine hinreichend starke Abgrenzung des sinnvollen vom moralischen Leben möglich? Ich denke doch, aus zwei Gründen: *Zum ersten* beschränken sich derlei Moralthorien *qua* Moralthorien wenigstens in ihren zeitgenössischen Formen auf Tugenden, die nach heutigem Verständnis moralisch relevant sind: Ehrlichkeit, Tapferkeit und Großzügigkeit sind Beispiele hierfür.⁵² Unberührt davon blieben jedoch als Tugenden beschreibbare Verfassungen, die etwa den ideenreichen Wissenschaftler, den geschmackvollen Künstler oder den kreativen Lehrenden auszeichnen, deren Niederschlag in entsprechenden Tätigkeiten ebenfalls sinnstiftend wirkt.

50 Jedenfalls wenn man Kant hier beim Wort nimmt, wonach *nur* eine Handlung aus Pflicht, also mit einem auf das Gut der Moral abzielenden Motiv, „allererst [...] ächten moralischen Werth“ erhält (Kant 1903, 398).

51 Siehe zu diesen beiden Gebrauchsweisen dessen, was alles unter den Begriff der Moral fallen kann, Siep 2004, 98f.

52 Siehe für den Versuch einer Abgrenzung zwischen moralischen und anderen Tugenden Spielthener 2004.

Zum zweiten tun auch tugendethische Moraltheorien gut daran, im Krämerfall die nur auf den eigenen Vorteil ausgerichtete innere Verfassung des Händlers *nicht* zum Anlass zu nehmen, dem Tun des Kaufmanns sämtliche moralische Werthaftigkeit abzusprechen; jedenfalls wäre eine derartige Moraltheorie vom Start weg mit einer kaum abzutragenden Beweislast beschwert. Wenn sich aber auch unter Absehung der motivierenden Zustände unser Verhalten in einem substantiellen Sinn als moralisch angemessen, richtig oder verwerflich charakterisieren lässt, sollten gerade tugendethische Moraltheorien offen für die Möglichkeit sein, dass ihre Überlegungen zu einem wesentlichen Teil eben nicht allein das moralische Leben betreffen, sondern auch das sinnvolle.⁵³

4.3 Der Ausschluss hedonischer Güter

Bisher habe ich mich mit demjenigen Kriterium für Sinnhaftigkeit beschäftigt, welches sich auf die motivierenden Gründe und die finale Werthaltigkeit ihrer Gegenstände stützt. Ein geläufiger Kandidat für ein final wertvolles Gut ist hedonisch verstandenes Glück, das je nach Ausdeutung verschiedene Formen von Lust, Wohlempfinden oder Freude umfassen kann. Nicht nur der Hedonismus, sondern eigentlich *alle* gängigen pluralistischen Wohlergehenstheorien setzen es in der einen oder anderen Weise auf ihre Liste.⁵⁴ Hier kommt nun das zweite Kriterium ins Spiel, nach dem das Verfolgen von final wertvollen Dingen unabhängig von der Aussicht auf hedonische Zustände erfolgen muss. Was genau ist damit ausgeschlossen, und wieso werden diese Gegenstände motivierender Gründe ausgeschlossen?

53 Diese Strategie, eine bestehende Theorie moralischen Handelns umzufirmieren, werde ich mit Bezug auf das Wohlergehen auch in 4.4 anwenden.

54 Selbst scheinbare Gegenbeispiele wollen ihre Theorie des Wohlergehens doch letztlich ebenfalls nicht *ohne* Bezug auf hedonische Zustände belassen. So betont Mark Murphy zwar, seine Auflistung von Wohlergehensgütern „does not include pleasure, or at the very least the absence of pain, as a basic good“ (2001, 96); gleichwohl ist er bereit, den mentalen Zustand, der sich einstellt, wenn man sich bewusst ist, keine unbefriedigten Wünsche zu haben, als das „Gut der inneren Ruhe“ (*inner peace*) in seine Liste aufzunehmen (2001, 118–126). Gleichfalls lehnen Patrick Lee und Robert George Lust (*pleasure*) als etwas *an sich*, d. h. unter allen Umständen Gutes ab, gestehen aber doch zu: „[P]leasure (conscious enjoyment of an activity) is truly good [...] if the activity of which it is the experiential aspect is good, that is, fulfilling or perfective, for the person.“ (2008, 111)

Abseits von der Frage, inwieweit Theorien des Wohlergehens hedonische Zustände als etwas Wertvolles ansehen, scheinen diese Zustände auch unabhängig davon einen gewichtigen Einfluss auf die menschliche Motivation zu haben: Nahezu alle (gesunden) Menschen und entsprechend befähigten nichtmenschlichen Tiere nehmen positive hedonische Bewusstseinszustände als etwas Erstrebenswertes wahr. Dies erfordert keineswegs, dass sie zuvor als gut erkannt werden: Nicht zufälligerweise sprechen wir bei solchen Zuständen eher davon, dass sie sich „gut anfühlen“, als davon, dass sie „gut sind“.⁵⁵

Ein Grund dafür wird von Metz genannt: Hedonische Zustände sind Quelle und Träger des als erstrebenswert wahrgenommenen Zustandes zugleich:

In the case of pleasure, its source and its bearer are one and the same thing – namely, positive experiences. Pleasure inheres in positive experiences, cannot exist without them, must exist once they do, and its magnitude is determined solely by them. In other words, positive experiences constitute pleasure regardless of their relationship to other things, and do so purely by virtue of their nature qua experience.⁵⁶

Daher benötigen wir keine zum Gefühl *hinzutretenden* Überzeugungen über die Werthhaftigkeit hedonischer Zustände, damit wir motiviert sind, sie zu erstreben; sie präsentieren sich bereits selbst aus sich heraus als erstrebenswert und motivieren uns daher *pro tanto* dazu, sie zu realisieren. Ob dies im Falle des Menschen und anderer Tiere physiologisch notwendigerweise geschieht oder nur in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle, oder ob wir es hier gar mit einer begrifflichen Wahrheit zu tun haben,⁵⁷ kann dahingestellt bleiben: Wichtig ist einzig, dass die Verknüpfung zwischen Lust und Motivation eine (berechtigte) Standarderwartung darstellt, wenn wir Verhalten, Tun und Leben anderer beurteilen.

Meine Kritik an Metz in 3.2 beruhte auf dem Nachweis, dass selbst Hedonisten nur selten hedonische Zustände *als solche* mit dem zu verwirk-

55 Siehe zu diesem vortheoretischen Verständnis von hedonischen Zuständen Haybron 2008, 165.

56 Metz 2013, 67.

57 Als begriffliche Wahrheit verstehen diese Verknüpfung Fehige 2004, 38 und Wessels 2011, 60f. Für Stemmer 2017, 193 hingegen ist sie lediglich ein „fester kausaler Mechanismus“, der „Teil unserer biologischen Ausstattung“ ist.

lichenden Gut des Wohlergehens identifizieren. Aber unabhängig davon, unter welchen Bedingungen hedonische Zustände von Ethikern mit Wohlergehen verknüpft oder als Gut betrachtet werden, ist es deren Einfluss auf unsere motivierenden Gründe, der mich an diesem Punkt interessiert. Die Überlegung ist folgende: Wenn hedonische Zustände uns aus sich heraus motivieren können, versteht sich deren Verfolgung auch in denjenigen Fällen von selbst, in denen sie kein Gut darstellen, oder ein Gut darstellen, oder einen notwendigen Bestandteil eines Guts darstellen, oder ein eigenständiges Gut darstellen, sofern gleichzeitig ein davon verschiedenes Gut realisiert wird.⁵⁸ In den Worten von Peter Stemmer:

Das menschliche Wollen geht seiner Natur nach auf das Angenehme und Unangenehme. Diese Ausrichtung wird nicht durch eine Überlegung gesteuert, sondern ist durch die Natur vorgegeben. Wir können gar nicht anders, als das Angenehme zu wollen und das Unangenehme nicht zu wollen.⁵⁹

Wenn aber die Ausrichtung auf hedonische Zustände „durch die Natur vorgegeben“ ist und wir „gar nicht anders“ können, als sie (zu Recht oder Unrecht) als erstrebenswert zu betrachten, stellt die Ausrichtung darauf keinerlei Eigenleistung von uns dar; wir tun einfach das, was wir ohnehin tun würden. Und wenn die Wertdimension des sinnvollen Lebens, wie in 4.2 dargelegt, gerade auch die positive Beurteilung der motivierenden Gründe desjenigen Verhaltens mit umfasst, das auf finale Güter gerichtet ist, kann das Erstreben hedonischer Zustände als (eigenständige) Bestandteile dieser Güter nicht Gegenstand dieser positiven Beurteilung sein.

Nimmt man nun hinzu, dass wie eingangs dargestellt *keine* Theorie des Wohlergehens *ohne* die werttheoretische Miteinbeziehung hedonischer Zustände auskommt, was sich plausiblerweise damit erklären lässt, dass ein Leben ohne *jegliche* positiven hedonischen Zustände kaum als ein Leben bezeichnet werden kann, in dem es seinem Träger wohl ergangen ist, erhalten wir einen guten Grund, ein nach meinen Kriterien sinnvolles Leben vom Leben in Wohlergehen abzugrenzen: Denn ein sinnvolles Leben, das sich aus dem Verfolgen von final wertvollen Dingen ergibt, bei denen schon dieses

58 Siehe für diese Möglichkeiten Haybron 2008, 165–167.

59 Stemmer 2012, 211.

Bemühen unser Lob verdient, lässt ein wesentliches Gut unberücksichtigt, ohne das ein gutes Leben kein Leben in Wohlergehen sein kann.

4.4 Zwei Einwände gegen die Eigenständigkeitsthese

Überzeugt meine These, ist es nicht das bloße Bemühen, final wertvolle Dinge oder Zustände zu achten, das unserem Leben Sinn verleiht; es ist auch nicht allein das bloße Bemühen *um* dieser final wertvollen Dinge oder Zustände willen; sondern es ist das Bemühen um derlei wertvoller Dinge und Zustände willen, insofern bereits dieses Bemühen unser Lob oder gar unsere Bewunderung verdient. Wie in 4.2 dargestellt, bildet die Bemessungsgrundlage für das moralisch geführte Leben demgegenüber nur das Bemühen (oftmals sogar lediglich das *erfolgreiche* Bemühen) um bestimmter Werte willen, über die moralische Pflichten begründbar sind; sie schaut nicht darauf, ob dies auch um dieser Werte willen geschieht. Und wie ich in 4.3 argumentiert habe, verhindert die Natur hedonischer Zustände, dass unser Bemühen um ihrer selbst willen auch als wesentlicher Bestandteil unseres Wohlergehens Lob verdient.

Diesem Vorschlag zur Abgrenzung des sinnvollen Lebens vom moralischen Leben und dem Leben in Wohlergehen gelingt es nicht nur, die von Wolf und Metz als paradigmatische Beispielfälle identifizierten Biographien als *äußerst sinnvolle* Leben auszuzeichnen; er kann überdies erklären, *weshalb* sie diesen Status haben, gerade auch gegenüber Leben, die ganz ähnliche *Erfolge* vorweisen können. Denn stellen wir uns vor, dass van Gogh, Einstein oder Mutter Teresa ihre jeweiligen Leistungen ganz ohne tiefgehendes Engagement für ihre Sache bewerkstelligt hätten; auf einfache Nachfrage hin hätten sie die Ergebnisse ihres Tuns mit einem bloßen Fingerschnipp in die Welt gebracht, um sich gleich danach hingebungsvoll dem Müßiggang eines Kartoffelchips essenden und billige Seifenopern konsumierenden Stubenhockers hinzugeben, was ihnen viel mehr Freude macht. Gewiss hätten sie unverändert enorm sinnvolle Dinge bewerkstelligt; dass ihr Leben jedoch *für sie* auch nur annähernd so sinnvoll verlaufen wäre, darf bezweifelt werden.⁶⁰

Diese Beurteilung ist mit meiner hier entwickelten Eigenständigkeitsthese kompatibel: Ihr großartiges Tun verliert ohne das entsprechende Engagement einen bedeutsamen Teil seines Werts für ein sinnvolles Leben.

60 Metz verwendet in Metz 2013, 10.4.1 eine ähnliche Überlegung unter Heranziehung von Nozicks „Ergebnismaschine“ (ebenfalls aus Nozick 1974) gegen konsequentialistische Theorien der Sinnhaftigkeit.

Wir haben bereits bei Mutter Teresa gesehen, wie sie ihr Engagement für die Armen von Kalkutta auch in depressiv anmutenden Phasen ihres Lebens aufrechterhalten hat. Das dürfte ihre Hingabe in den Augen vieler umso beeindruckender und sinnfälliger machen, und Ähnliches lässt sich für die übrigen genannten Fälle außerordentlich sinnvoller Leben sagen.⁶¹

Abschließend möchte ich zeigen, wie mein Vorschlag zur Eigenständigkeitsthese zwei Einwände entkräften kann, die in der Literatur gegen die zuvor behandelten Versuche vorgebracht wurden, das sinnvolle Leben als eigenständige Wertdimension innerhalb des guten Lebens auszuweisen. Gemäß dem ersten Einwand zeigen bereits vorhandene Güterlehren zum guten Leben, dass die Wertdimension des sinnvollen Lebens ein wenig hilfreiches oder sogar überflüssiges Etikett in der Debatte um das gute Leben darstellt. Gemäß dem zweiten Einwand ist es unplausibel anzunehmen, dass wir unter Berufung auf ein sinnvolles Leben bestimmte Tätigkeiten rechtfertigen oder dadurch motiviert werden, sie auszuführen.

Der zweitgenannte Einwand findet sich in einem Kommentar von Nomy Arpaly zu Wolfs *Meaning in Life*: Wer sich um die eigene Ehefrau Sorge, sei nicht dadurch motiviert, ein sinnvolles Leben zu führen; es sei die Ehefrau selbst, die uns Grund gebe, uns um ihr Wohlergehen zu sorgen. Mehr noch: Wer die eigene Ehefrau *nicht* um ihrer selbst willen achte, sondern zur Steigerung der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens, verhalte sich kritikwürdig. So schließt Apaly, dass,

read properly, Wolf's position does not introduce a 'third party' value – that of meaning in life – but rather asserts the legitimacy of many, many values that people might hold: each wife or husband truly loved presents their spouse with a value consideration independent of any other, including 'meaning'.⁶²

61 Van Goghs Briefe an seinen Bruder Theo, der ihn regelmäßig mit Geld versorgte, geben einen guten Einblick in das Engagement, mit dem er seine Kunst betrieb. So schreibt er Anfang 1886 an Theo, „that he would use any extra money not to buy food but to ‚immediately go on a hunt for models and continue until all the money was gone“ (Naifeh und Smith 2011, 479). Und Einsteins Antwort auf die Frage, woher er seine Begabung habe, lautete kurz und bündig: „Ich habe keine besondere Begabung, sondern bin nur leidenschaftlich neugierig.“ (Zitiert nach: Wickert 2005, 42)

62 Apaly 2010, 90.

In ihrer Erwiderung schreibt Wolf, dass die Kategorie des Sinnhaften nicht so gedeutet werden sollte, dass sie als explizit zu erstrebendes Ziel unserer motivierenden Gründen fungiert. Sie zieht Parallelen zur Moral: Auch hier würden wir unser Handeln nicht einfach mit „der Moral“ begründen, sondern mit spezifischeren Gründen, etwa weil es geboten ist, anderen Menschen zu helfen. Anders als dort sei „Sinn“ freilich nicht als Oberkategorie zu verstehen, die verschiedene sinnstiftende Werte unter sich fasse. Vielmehr entstehe Sinnhaftigkeit dann, wenn Gründe der Liebe auf Dinge träfen, die unabhängig vom eigenen Engagement als wertvoll erkannt würden.⁶³

Das ist natürlich Wolfs „Slogan“, wie er in 2.1 nachgezeichnet wurde. Daraus ergaben sich zwei mögliche Abgrenzungsstrategien, die ich in 2.2 und 2.3 als fehlerhaft und unzureichend kritisiert habe. Ähnlich wie Wolf grenzt mein Vorschlag das sinnvolle Leben nicht über eine bestimmte Kategorie von Werten von den anderen untersuchten Wertdimensionen ab; stattdessen steht es für diejenige Wertdimension des Lebens, die unser in unseren handlungswirksam werdenden motivierenden Gründen zum Ausdruck gebrachtes Bemühen um finale Dinge und Zustände abbildet, insofern bereits dieses Bemühen unser Lob verdient. Ob dieses Bemühen um der finalen Dinge willen geschieht, ist für das moralisch geführte Leben unwesentlich, während es für ein Leben hedonisch verstandenen Wohlergehens nicht unser Lob verdient.

An dieser Stelle greift der erste Einwand: Wie in 3.2 diskutiert, hat der Ausschluss des Erstrebens hedonischer Zustände lediglich Auswirkungen auf ein hedonisch verstandenes Wohlergehen; demgegenüber sind perfektionistische und Objektive-Liste-Theorien jedoch gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie *neben* hedonischen Zuständen auch noch andere Güter auf ihren Listen möglicher Wohlergehensgehalte versammeln. Und es scheint alles andere als ausgemacht, warum diese Theorien ihren Listen nicht ebenfalls unser Bemühen um finale Werte um dieser Werte willen als möglichen Gehalt von Wohlergehen hinzufügen sollten. Mein Einwand gegen Metz bestand ja gerade darin, dass sein Versuch scheitert, ein Gut der Sinnhaftigkeit von den Gütern objektiven Wohlergehens abzugrenzen.

Joseph Raz greift in seiner Rezension von Wolfs Monographie diesen Einwand auf und gibt im Anschluss daran Beispiele für objektive Theorien des Wohlergehens, die die Beschäftigung mit Gütern in Wolfs Theorie des sinnvollen Lebens mit umfassen:

63 Vgl. Wolf 2010, 118.

Wolf's account of the meaning of life can easily be seen as a variant of my account of well-being, or that of Scanlon, or that of Darwall. [...] Does she regard 'welfare' or 'well-being' and 'the meaning of life' as alternative names for the same phenomena? I doubt it, but I found no clear explanation of the relations of these ideas in the book. Absent clarity on that point it is difficult to assess the success of her account.⁶⁴

Zwar sind sowohl Raz' als auch Stephen Darwalls Beschreibungen der Gehalte von Wohlergehen *ähnlich* weit gefasst: So verweist Raz in der erwähnten Rezension selbst auf seine diesbezügliche Kernthese, wonach sich Wohlergehen aus „success in the whole-hearted pursuit of valuable relationships and goals“ generiert.⁶⁵ Und Darwall hält fest: „[T]he best life for human beings is one of significant engagement in activities through which we come into appreciative rapport with agent-neutral values.“⁶⁶

Dennoch sind diese Charakterisierungen der Gehalte von Wohlergehen *nicht* deckungsgleich mit möglichen Gehalten eines sinnvollen Lebens, wie sie sich aus meiner Eigenständigkeitsthese ergeben. Raz' Version ist erkennbar *enger* gefasst, weil er eine Erfolgsbedingung formuliert („success“), die das nachdrückliche eigene Engagement („whole-hearted pursuit“) mit Wertvollem auszeichnen muss. Und Darwalls Fassung ist ersichtlich *weiter* gefasst, zumindest wenn man „significant engagement“ so liest, dass offenbleibt, mittels welcher motivierender Gründe man in ein wertschätzendes Verhältnis („appreciative rapport“) zu Wertvollem tritt.⁶⁷

Freilich hebt Raz selbst hervor, dass er die Erfolgsbedingung zwar für Wohlergehen, nicht aber für ein sinnvolles Leben in Anschlag bringen würde: „[A]n engaged, wholehearted attempt to pursue worthwhile goals gives

64 Raz 2010, 233.

65 Raz 2004, 279.

66 Darwall 2002, 75.

67 Dass man das so lesen sollte, wird dadurch ersichtlich, dass nach Darwall Wohlergehen *nicht* relational in dem Sinn ist, dass etwas auch in den Augen des Trägers von Wohlergehen wertvoll sein muss, damit es seinem Wohlergehen dient. So schreibt er gleich in den einleitenden Worten von *Welfare and Rational Care*: „[T]he good of a person in the sense of what benefits her [...] differs, I shall argue, from what a person herself values, prefers, or takes an interest in, even rationally.“ (Darwall 2002, 1)

some meaning to life, even if the attempt is not successful.“⁶⁸ Jedoch stünde es ihm natürlich frei, seine Theorie objektiven Wohlergehens entsprechend zu erweitern, um die Passform mit Wolfs oder meiner Theorie des sinnvollen Lebens herzustellen. Und gerade weil Darwalls Theorie *mehr* Gehalte von Wohlergehen umfasst, als durch meine Eigenständigkeitsthese beglaubigt, werden die in ihr versammelten Gehalte bei ihm jedenfalls *ebenfalls* berücksichtigt.

Tatsächlich kann der Objektive-Liste-Theoretiker je nach explikativer Theorie zunächst einmal *beliebige* Gehalte von Wohlergehen annehmen. Berücksichtigt man nun, dass eine mögliche explikative Theorie des Wohlergehens darin besteht, die Zuweisung bestimmter Güter als Gehalte von Wohlergehen als nicht weiter zurückführbare normative Wahrheit zu postulieren,⁶⁹ wird deutlich, dass es schwierig bis unmöglich sein dürfte, eine *prinzipielle* Schranke zwischen Gehalten des sinnvollen Lebens und des Lebens in Wohlergehen aufzurichten, wenn beide auch für das Leben ihrer Träger gut sind.

Doch anders als bei Metz behauptet die von mir vorgeschlagene Eigenständigkeitsthese nicht, dass sich das sinnvolle Leben vom Leben in Wohlergehen über unterschiedliche Gehalte fassen lässt, die über ein sich vom Gut des Wohlergehens unterscheidendes Gut der Sinnhaftigkeit explizierbar sind. Und dass ein philosophisch weit gefasster Begriff von Wohlergehen auch Tätigkeiten einschließt, die ich dem sinnvollen Leben zuschlagen würde, ist so lange irrelevant, wie die ihn verwendende Theorie keine Gründe dafür angibt, *weshalb* ihrer weiter gefassten Verwendungsweise des Begriffs gegenüber einer enger gefassten Verwendungsweise der Vorzug gegeben werden sollte. Das gilt freilich auch für den umgekehrten Fall einer Theorie des sinnvollen Lebens, die wie ich einen engeren, hedonisch geprägten Wohlergebensbegriff verwenden möchte: Auch hier sollten Gründe angegeben werden, wieso wir *innerhalb* des guten Lebens zwischen einem Leben in Wohlergehen, einem sinnvollen Leben und einem moralisch geführten Leben differenzieren sollten.

68 Raz 2010, 234. Ob diese Erfolgsbedingung für den Fall des Wohlergehens plausibel ist, scheint mir jenseits hedonisch verstandenen Wohlergehens offen zu sein. Gegeben ein perfektionistisches Verständnis von Wohlergehen könnte es etwa mein Wohlergehen schon steigern, wenn ich meine dafür relevanten Befähigungen einsetze, auch unabhängig davon, ob ich sie damit verbessere oder etwas mit ihnen leiste. Vgl. Bradford 2015b, 128f.

69 Für eine solche Möglichkeit argumentiert Rice 2013.

Nun habe ich mit meiner Eigenständigkeitsthese aber durchaus Gründe für eine Unterscheidung zwischen diesen Wertdimensionen vorgelegt. Denn ein Leben kann meiner These zufolge reich an hedonischem Wohlergehen sein, moralisch fehlerlos und doch sinnentleert.⁷⁰ Die von mir andersorts eingeführte Figur des Ölmilliardärsohnes, der ein Leben hedonisch-orientierten Müßiggangs frönt und sich ansonsten nichts zuschulden kommen lässt, wäre so ein Fall,⁷¹ und er scheint gleichzeitig ein paradigmatisches Beispiel für ein Leben darzustellen, das *nicht* sinnvoll ist.⁷²

Neben den bereits betrachteten paradigmatischen Beispielfällen für sinnvolle Leben ist die Biographie des jungen Mannes ein weiterer Hinweis darauf, dass mein Vorschlag nicht allein normative Unterschiede zwischen unterschiedlichen Wertdimensionen des guten Lebens erfasst, sondern eine davon mit dem Begriff des sinnvollen Lebens auch korrekt (nämlich im Einklang mit dessen alltäglichem Gebrauch) adressiert. Dass es unabhängig davon wie bei Darwall oder Raz auch ein philosophisch *breiteres* Verständnis von Wohlergehen gibt, das in der praktischen Philosophie ebenfalls seine Berechtigung hat, ficht mich nicht an: Wie in 1.1 herausgestellt, geht es mir um das sinnvolle Leben als *Bestandteil* des guten Lebens (im Gegensatz zu Verwendungsweisen, die auf einen Wert verweisen, der *nicht* auch für dessen Träger wertvoll ist). Dies setzt Legitimität eines begrifflichen Verständnisses von Wohlergehen, das schlicht *alle* Gehalte eines Lebens umfasst, die gut für ihren Träger sind, geradezu voraus.⁷³

70 Das scheint selbst für diejenigen Fälle zu gelten, die wie Murphy den hedonisch wertvollen Zustand mit einer Art epikureischer Bedürfnislosigkeit identifizieren (vgl. Fn. 54). Denn stellen wir uns vor, jemand verbringe regungslos sein ganzes (langes) Leben in diesem Zustand, der einige Ähnlichkeiten zu Crisps Auster (vgl. 1997, 24) aufweisen dürfte; wollten wir tatsächlich sagen, dass sein Leben *alleine aus der Erfahrung dieses Zustandes heraus* sinnvoller geworden ist?

71 Vgl. Muders 2013, 197.

72 Was nicht meint, dass er ein sinnloses Leben geführt hat. Ähnlich wie im Fall von Wohlergehen Unwohlbefinden (*ill-being*) plausiblerweise nicht einfach ein Mangel von Wohlergehen darstellt, ist ein nach geläufigem Verständnis sinnloses Leben (in der internationalen Debatte: *anti-matter*) nicht unbedingt eines, dem es an Sinn mangelt. Vgl. hierzu für den Fall von Unwohlbefinden Kagan 2015 und für den Fall von Sinnlosigkeit Campbell und Nyholm 2015.

73 Dass die Legitimität eines solchen Verständnisses vorausgesetzt wird, heißt freilich nicht, dass es ein dieses erweiterte Verständnis von Wohlergehen ent-

Literatur

- Alvarez, Maria: „Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>. Stanford: The Metaphysical Research Lab, 2016.
- Apaly, Nomy: „Comment on Susan Wolf.“ In Wolf, Susan: *Meaning in Life and Why it Matters*, 85–91. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Bradford, Gwen: *Achievement*. New York: Oxford University Press, 2015a.
- Bradford, Gwen: „Perfectionism.“ In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, hrsg. v. Guy Fletcher, 124–134. New York: Routledge, 2015.
- Campbell, Stephen M. und Sven Nyholm: „Anti-Meaning and Why It Matters.“ *Journal of the American Philosophical Association* 1, no. 4 (2015): 694–711.
- Chappell, Timothy: *Understanding Human Goods*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- Crisp, Roger: *Mill on Utilitarianism*. New York: Routledge, 1997.
- Crisp, Roger: *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Crisp, Roger: „Well-Being.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/>. Stanford: The Metaphysical Research Lab, 2017.
- Davidson, Donald: „Actions, Reasons, and Causes.“ *The Journal of Philosophy* 60, no. 23 (1963): 685–700.
- Darwall, Stephen: *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Fehige, Christoph: *Soll ich?* Stuttgart: Reclam, 2004.
- Feldman, Fred: *Pleasure and the Good Life*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Feldmann, Christian: *Die Liebe bleibt: Das Leben der Mutter Teresa*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*. 2. Auflage. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Fletcher, Guy: „A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being.“ *Utilitas* 25, no. 2 (2013): 206–220.

sprechendes, insgesamt gutes Leben als eigenständig bewertbare Entität auch gibt: Vielleicht erweisen sich die unterschiedlichen Weisen, nach denen ein Leben gut sein kann, als nicht miteinander kommensurabel.

- Gregory, Alex : „Hedonism.“ In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, hrsg. v. Guy Fletcher, 113–123. New York: Routledge, 2015.
- Haybron, Daniel M.: *The Pursuit of Unhappiness. The Elusive Psychology of Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Hoesch, Matthias, Muders, Sebastian und Markus Rütter (Hg.): *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Hurka, Thomas: *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Kagan, Shelly: „An Introduction to Ill-Being.“ *Oxford Studies in Normative Ethics* 4 (2015): 261–288.
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 4. hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1903.
- Kershner, Stephen: „Thad Metz's Fundamentalism Theory of Meaning in Life: A Critical Review.“ *Science, Religion & Culture* 1 no. 2 (2014): 97–100.
- Kraut, Richard: *What Is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Lee, Patrick und Robert P. George: *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Metz, Thaddeus: „Recent Work on the Meaning of Life.“ *Ethics* 112 no. 4 (2002): 781–814.
- Metz, Thaddeus: „Happiness and Meaningfulness: Some Key Differences.“ In *Philosophy and Happiness*, hrsg. v. Lisa Bortolotti, 3–20. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2009.
- Metz, Thaddeus: „The good, the true, and the beautiful: toward a unified account of great meaning in life.“ *Religious Studies* 47 (2011): 389–409.
- Metz, Thaddeus: *Meaning in Life. An Analytic Study*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Metz, Thaddeus: „Das Sinnvolle und das Lebenswerte: Zur Klärung ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede.“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hrsg. v. Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 109–125. Berlin: De Gruyter, 2014a.
- Metz, Thaddeus: „Meaning as a Distinct and Fundamental Value: Reply to Kershner.“ *Science, Religion & Culture* 1, no. 2 (2014b): 101–106.
- Metz, Thaddeus: „Neutrality, Partiality, and Meaning in Life.“ In: *De Ethica* 4, no. 3 (2017): 7–25.
- Muders, Sebastian: „Tugendethik, Liberalismus und die Frage nach dem guten Leben.“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hrsg. v. Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 195–217. Berlin: De Gruyter, 2013.

- Muders, Sebastian und Rütter, Markus: „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie: Eine Topographie des Problemfeldes.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, no. 1 (2014): 96–123.
- Muders, Sebastian und Markus Rütter: „Sinn und Wohlergehen. Zwei Aspekte des guten Lebens.“ *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 20, no. 1 (2016): 73–113.
- Muders, Sebastian: „Das sinnvolle Leben und die gute Welt.“ In *Natur und Erfahrung: Bausteine zu einer praktischen Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. Matthias Hoesch und Sebastian Laukötter, 95–115. Münster: Mentis, 2017.
- Murphy, Mark: *Natural Law and Practical Rationality*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Naifeh, Steven und Gregory White Smith: *Van Gogh: The Life*. New York: Random House, 2011.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Überarbeitete Ausgabe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph: „The Role of Well-Being.“ *Philosophical Perspectives* 18 (2004): 269–294.
- Raz, Joseph: „Review: Wolf, Susan. *The Meaning of Life and Why It Matters*.“ In: *Ethics* 121, no. 1 (2010): 232–236.
- Rice, Christopher M.: „Defending the Objective List Theory of Well-Being.“ In: *Ratio* 26, no. 2 (2013): 196–211.
- Schroeder, Mark: „Value Theory.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory/>. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2016.
- Siep, Ludwig: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- Siep, Ludwig: „Was für ein Leben? Was für ein Sinn?“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hrsg. von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 91–107. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Siep, Ludwig: „Braucht die moderne Ethik einen umfassenden Begriff des Guten?“ In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 22, no. 1 (2017): 7–31.
- Smith, Michael: „The Value of Making and Keeping Promises.“ In *Promises and Agreements. Philosophical Essays*, hrsg. von Hanoeh Sheinman, 198–216. New York: Oxford University Press, 2011.
- Smuts, Aaron: „The Good Cause Account of the Meaning of Life.“ *The Southern Journal of Philosophy* 51, no. 4 (2013): 536–562.

- Spielthenner, Georg: „Moral Virtues.“ *Ethic@* 3, no. 1 (2004): 27–35.
- Stemmer, Peter: „Was geht voraus: das Wollen den Gründen oder die Gründe dem Wollen?“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 66, no. 2 (2012): 187–217.
- Stemmer, Peter: „Welche Tatsachen sind Gründe? Zu Parfits On What Matters.“ In *Worauf es ankommt. Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion*, hrsg. von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rüter, 171–204. Hamburg: Meiner, 2017.
- Sumner, L. W.: *Welfare, Happiness and Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Wessels, Ulla: *Das Gute. Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.
- Wickert, Johannes: *Albert Einstein*. Hamburg: Rowohlt, 2005.
- Wolf, Susan: „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life.“ *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 207–225.
- Wolf, Susan: „The Meanings of Lives.“ In *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, 4. Auflage hrsg. von John Perry, Michael Bratman and Jon Martin Fischer, 62–73. New York: Oxford University Press, 2007.
- Wolf, Susan: *Meaning in Life and Why it Matters*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Wolf, Susan: „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life.“ *Foundations of Science* 21, no. 2 (2016): 253–269.

Persönlich bedeutsam, intrinsisch wertvoll und objektiv gut?

Entwurf einer hybriden Theorie des ‚Sinns im Leben‘

Personally Significant, Intrinsically Valuable and Objectively Good?

Outline of a Hybrid Theory of ‘Meaning in Life’

KATJA STOPPENBRINK, MÜNSTER

Zusammenfassung: Unter ‚Sinn im Leben‘ (SL) verstehe ich einen persönlichen, intrinsischen Wert für einen Akteur A. Die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende doppelte Intuition, dass ein SL nur subjektiv aufgefasst werden kann, zugleich aber objektiv ‚gut‘ ist, wird von Susan Wolf als ein Argument zugunsten einer ‚hybriden‘ subjektiv-objektiven Theorie des SL vorgebracht. Sie bringt ihr Verständnis von SL auf die mittlerweile sehr bekannte Formel „meaning in life arises when subjective attraction meets objective attractiveness“ (2016a, 237). In meinem Beitrag verteidige ich eine Variante eines in einem weiten Sinne ‚hybriden‘, d. h. subjektive und objektive Merkmale verbindenden Verständnisses von SL. Ich entwickle diese Variante, die als ‚schwach objektivistisch‘ bezeichnet werden könnte, im Anschluss an Harry G. Frankfurt. Ich zeige, dass Frankfurts Position, der nicht zuletzt von Wolf ein ‚Subjektivismus‘ vorgehalten wird, mit dem hier skizzierten ‚schwachen‘ Objektivitätsverständnis kompatibel ist. Die Stärke des hier vorgeschlagenen SL-Verständnisses liegt darin, dass eine inhaltliche Evaluierung vermieden (Subjektivismus), zugleich aber der genannten doppelten Intuition entsprochen wird (akteursneutraler ‚formaler‘ Objektivismus des SL). Eine ethische oder moralische Evaluierung der von einem Akteur zum SL auserkorenen Werte bleibt davon unberührt.

Schlagwörter: Sinn im Leben, sinnerfülltes Leben, intrinsischer Wert, objektiver Wert, subjektiver Wert

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: By ‘meaning in life’ (ML) I mean a personal, intrinsic value for an agent A. At first sight it may seem that the double intuition that ML can only be conceived of as ‘subjective’ but that at the same time it is ‘objectively’ good is contradictory. However, it is put forward by Susan Wolf in support of a ‘hybrid’ subjective-objective account of ML. Her conception of ML is condensed in her by now well-known formula that “meaning in life arises when subjective attraction meets objective attractiveness” (2016a, 237). There are several readings of this phrase. In this paper I defend a variant of a – sensu lato – hybrid, i.e. subjective-objective conception of ML. I develop this variant which could be termed ‘weak objectivism’ following Harry G. Frankfurt. I show that Frankfurt’s position, which is criticized as ‘subjectivism’ by Wolf, is compatible with the ‘weak objectivism’ sketched here. The strength of my conception of ML is that it avoids any substantive evaluation of ML from an external point of view (subjectivism) while addressing the mentioned ‘double intuition’ in terms of an agent-neutral ‘formal’ (and in this sense ‘objective’) conception of ML. This account is irrespective of any ethical or moral evaluation of the values elected to make up an agent’s ML.

Keywords: meaning in life, meaningful life, intrinsic value, objective value, subjective value

I. Einleitung

„War sie denn so weit glücklich mit ihrem Leben? Oder hätte sie es gern anders gehabt?“ –

„Die hat nur die Arbeit gekannt. Einen engen Horizont hat sie gehabt.“ – „Fürchterlich. So arm ist das.“

[Gesprächsfetzen der Konversation zweier älterer Damen in einem Café im Anschluss an eine Beerdigung; Gedächtnisprotokoll d. Verf.]

In der – von der Verfasserin unfreiwillig angehört – umgangssprachlichen Alltagskonversation zwischen zwei Personen in einem Café scheinen manch evaluative Kategorien durcheinanderzugehen: Es wird über eine kürzlich verstorbene Person X gesprochen, deren Leben in der Gesamtschau als ‚arm‘ qualifiziert wird. Wir können dies aus dem Kontext durch den Verweis auf den ‚engen Horizont‘ erschließen. Wenig vielfältig oder reich sei das Leben von X gewesen. Dahinter scheint eine Dimension auf, die über die Ausgangsfrage ‚War X glücklich im Leben?‘ hinausreicht. Widmet ein Mensch sein Leben ‚nur‘ der ‚Arbeit‘, so kann es sich – nach Auffassung der Gesprächspartnerinnen – zwar möglicherweise um ein aus der Perspektive

der Beurteilten ‚glückliches‘ Leben handeln. Doch fehlt es in einer anderen Dimension. Dabei handelt es sich, so mein Vorschlag, um die Dimension der ‚Sinnhaftigkeit‘ oder der ‚Sinnerfüllung‘ (*meaningfulness*) im Leben. Über die moralischen Qualitäten des Lebens von X und den Charakter von X wird in der Unterhaltung nichts gesagt.

Die Frage, was denn ein gutes und gelingendes oder – retrospektiv wie in dem Eingangsbeispiel – gelungenes Leben auszeichnet, kann auf mehrerlei Weisen verstanden werden. Haben Seelsorger, Theologen und auch Philosophen schon seit der Antike ganz unterschiedliche Antworten auf diese Frage formuliert, so ist in der analytisch geprägten Praktischen Philosophie der Gegenwart dafür argumentiert worden, dass neben der üblichen Unterscheidung von Glück und Moral auch die Kategorie des Sinns bzw. der Sinnerfüllung bei der Beurteilung eines Lebens eine ebenbürtige Rolle spielen sollte.¹ Dies gilt sowohl für die Gesamtschau, d. h. den Blick auf ein (insbesondere vergehendes oder vergangenes) Leben als Ganzes, als auch für die evaluative Perspektive auf einen Lebensabschnitt einer Person Y.

Eine profilierte Vertreterin der These, dass der ‚Sinn im Leben‘² oder die ‚Sinnerfüllung des Lebens‘ (im Folgenden: SL) als dritte relevante Kategorie neben die Fragen nach Glück und Moral treten sollte, ist Susan Wolf, deren Vorschläge im Zentrum der vorliegenden Auseinandersetzung um das angemessene Verständnis eines guten und gelingenden Lebens stehen sollen. Über die letzten Jahrzehnte haben sich Philosophinnen und Philosophen

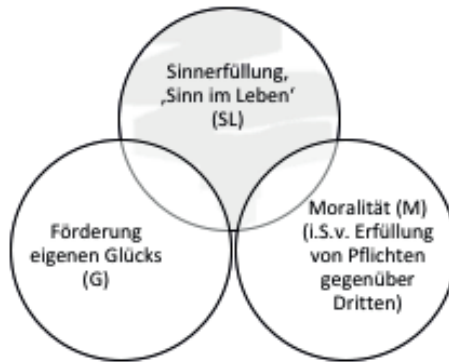
-
- 1 So gibt es mittlerweile zahlreiche Gegenbeispiele gegen die von Michael Friedman in seiner vielzitierten philosophiehistorischen Studie referierte These, dass „[T]he [analytic philosophical] tradition, in the eyes of many, appears to withdraw from the large spiritual problems that are the concern of every thinking person – *the meaning of life*, the nature of humanity, the character of a good society – in favor of an obsession with specific technical problems in the logical or linguistic analysis of language [...]“ (2000, ix zu Beginn des Vorworts; Kursivierung d. Verf.).
 - 2 Die Debatte um den ‚Sinn *im* Leben‘ (engl. ‚meaning *in* life‘; meine Kursivierung, d. Verf.) steht neben der – in der älteren philosophischen Literatur vorherrschenden und vermutlich alltagssprachlich prominenteren – Debatte um den ‚Sinn *des* Lebens‘ (engl. ‚meaning *of* life‘, Kursivierung d. Verf.). Ich klammere die Aufgabe der Abgrenzung beider Sinnbezirke hier aus, will aber nicht ausschließen, dass sich bei genauerer Rekonstruktion unserer lebensweltlichen Verwendungsweisen und Analyse der philosophischen Bestimmungsversuche eine weitgehende inhaltliche Übereinstimmung beider ergeben kann. Vgl. im Überblick z. B. Metz (2013a und 2013b).

mehr und mehr dem Thema ‚sinnerfülltes Leben‘ gewidmet. In der Literatur lässt sich eine zunehmend selbstbewusste Gangart nachvollziehen: Der Anfangsvermutung, ‚Sinn im Leben‘ könne eine bedeutende, irreduzible weitere Kategorie zur Beurteilung guten und gelingenden Lebens sein, ist Plausibilität verliehen worden. Das ‚Dass‘ wird heutzutage wohl nicht mehr in Frage gestellt; die Debatten kreisen v.a. um das ‚Wie‘: Wie ist SL angemessen zu verstehen? Welche systematischen Positionen lassen sich unterscheiden? Welche Gründe lassen sich für diese Positionen jeweils anführen? Bedeutende Wegmarken hat die Auseinandersetzung zwischen Wolf und Harry G. Frankfurt gesetzt, die das Leitmotiv dieses Beitrags abgibt. In einem ersten Schritt rekonstruiere ich Wolfs Plädoyer für SL als maßgebliche und eigenständige Beurteilungskategorie (II), ich unternehme dann zunächst unabhängig von den Arbeiten Wolfs den Versuch, ein plausibles Verständnis von SL zu entwickeln, stoße dabei aber auf das Problem widerstreitender oder zumindest ambivalenter Intuitionen, die sich als ‚subjektive‘ und ‚objektive‘ Herangehensweisen unterscheiden und beschreiben lassen (III). Ich komme daher in einem zweiten Schritt auf Wolf zurück, denn ihre hybride Theorie der Sinnerfüllung im Leben (engl.: *meaning in life*) bietet eine Kombination subjektiver und objektiver Ansätze (IV). Diese Herangehensweise ist jedoch Kritik ausgesetzt, die sich vor allem gegen den vorausgesetzten Wertobjektivismus richtet. Ich plädiere abschließend (V) für eine im Vergleich zu Wolf abgeschwächte, in einem weiten Sinne ‚hybride‘ Theorie von SL, die den Vorteil hat, dass sie von denjenigen, die zwar die Existenz intrinsischer Werte, hinsichtlich der SL-konstitutiven Werte zugleich aber einen Subjektivismus annehmen, ebenfalls vertreten werden kann.

II. Was macht ein ‚gutes und gelingendes‘ Leben aus? – Sinnerfüllung als dritte relevante Kategorie

Wolf behauptet, die üblichen Kandidaten für ein gutes und gelingendes Leben, das eigene Glück und moralisches Handeln gegenüber anderen, reichen nicht aus, um angemessen zu beschreiben, was ein Leben, das diese Prädikate verdient, ausfüllen kann. Sie plädiert dafür, die Sinnhaftigkeit oder Sinnerfüllung als weitere, dritte maßgebliche und irreduzible Kategorie hinzunehmen: „*meaningfulness as an attribute that is not reducible to or subsumable under either happiness, as it is ordinarily understood, or morality*“ (2016a, 254). Eine dritte Kategorie der Beurteilung eines Lebens wäre damit diejenige der Bedeutsamkeit, Sinnerfüllung oder – mit anderen

Worten – des ‚Sinns im Leben‘. Um diesen Vorschlag plausibel zu machen, muss zumindest gezeigt werden, dass die behauptete dritte Kategorie nicht deckungsgleich mit den anderen beiden Kategorien zur Beurteilung und Bewertung menschlichen Lebens (zur Gänze oder zumindest eines zeitlich umrissenen Teils davon) ist. Gibt es ‚Sinnggeber‘ oder ‚Bedeutsamkeitsproduzenten‘ im Leben, die weder das eigene Glück befördern (sollen) noch der Erfüllung moralischer Pflichten gegenüber anderen dienen, sondern nur einem dritten Ziel, das sich als ‚Sinnerfüllung‘ charakterisieren lässt? Die Einschränkung ‚nur‘ deutet an, dass Überschneidungen möglich sind. Ein vereinfachtes Venn-Diagramm, das mögliche Zieldimensionen praktischer Gründe nennt, mag das verdeutlichen:



[Abb. 1: Abgrenzung Sinnerfüllung (SL), Förderung eigenen Glücks (G), Moralität (M)]

Hier geht es um extensionale Verhältnisse; die Bestimmung der intensionalen Dimensionen von ‚Glück‘ (als ‚G‘ ausgezeichnete Menge), ‚moralischer Pflicht‘ (als ‚M‘ ausgezeichneter Bereich) und ggf. ‚Sinnerfüllung‘ (SL) ist für den Punkt, auf den es hier ankommt, nicht erforderlich. Auch können wir uns an dieser Stelle agnostisch zu der Frage verhalten, ob G und M einander überschneiden können. Wolfs Behauptung lautet, dass es einen Bereich SL gibt, der sich nicht zugleich als G oder M darstellen lässt (hier der grau gekennzeichnete Bereich). Versuchen wir, anhand von zwei Fallbeispielen zu eruieren, ob eine solche eigenständige Kategorie SL plausibel erscheint und Erklärungskraft für Phänomene besitzt, die mittels Zuordnung zu G oder M nicht erschöpfend beschrieben werden können.

Fall 1: Erik ist ärztlicher Entwicklungshelfer im westlichen Afrika. In den letzten Jahren galt ein Großteil seiner Anstrengungen dem Kampf gegen die Ebola-Epidemie.

Fall 2: Felicitas ist freischaffende Künstlerin. Ihr gegenwärtiger auch finanzieller Erfolg ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass ihre zeitlosen Skulpturen die öffentlichen Grünanlagen zahlreicher deutscher Kommunen schmücken, ohne den Stadtkämmerern schlaflose Nächte zu bereiten.

Ob Erik mit seiner Tätigkeit sein eigenes Glück befördert, mag zweifelhaft sein. Zweifellos kommt er aber auf besonders ausgezeichnete Weise Dritten gegenüber bestehenden moralischen Hilfspflichten nach. Erik mag vielleicht kein ‚gutes‘, zumindest aber ein ‚gelingendes‘ Leben haben. Ließen wir für ein ‚gutes Leben‘ nur gelten, dass es der beurteilten Person selbst ‚gut‘ geht, so könnte jemandem, der sich unter Gefahr für sein eigenes Leben und großen Strapazen einer moralisch lobenswerten Aufgabe widmet, kaum ein gutes Leben bescheinigt werden. Die Einbeziehung ‚gelingenden Lebens‘ hilft diesem Problem ab. Benötigen wir aber noch eine dritte Kategorie, um Handeln und Leben von Erik angemessen beurteilen zu können? Möglicherweise wird Erik selbst sagen, für ihn sei der ‚Sinn des Lebens‘, anderen zu helfen, die Tätigkeit in Afrika verleihe seinem Leben Sinn. Wäre dies ein Fall einer Instanz von SL, die nicht bereits durch M erfasst ist? Erfasst SL noch ein oder mehrere über M hinausgehende Merkmale des Lebens oder der Tätigkeit von Erik? Wir könnten geneigt sein, ihm einen ‚Dienst an der Menschheit‘ zu attestieren. Doch hilft Erik nur einzelnen Ebolakranken und deren Familien, die sich in dem ihm zugeteilten Gebiet aufhalten. Mangels Impfstoff kann Erik die Ausbreitung der Epidemie auch nur in dem Maße verhindern helfen, wie Maßnahmen der Krankenpflege, Isolierung der Kranken u.Ä. dazu geeignet sind. Erik ist nicht an der Ebolaforschung beteiligt. – Felicitas fördert durch ihr Schaffen gewiss ihr eigenes Glück. Sie hat – zumindest derzeit, da ihre Skulpturen gefragt sind – ein gutes Leben. Sie ist moralisch nicht verpflichtet, ihre Werke zu verkaufen oder überhaupt nur künstlerisch tätig zu sein. Im Vergleich zu Erik tritt aber anhand des Beispiels von Felicitas deutlicher hervor, dass weder G noch M ausreichen, um die Dimensionen der Handlungen oder des Lebens von Erik und Felicitas insgesamt angemessen zu erfassen. Felicitas schafft ‚Kunst‘, deren Wert über den monetären Wert weit hinausgeht: Sie bereichert den öffentlichen Raum vieler Städte. Parkbesucher können sich an ihren Skulpturen erfreuen, ihr Schaffen bewundern, kurz innehalten, ihrem Leben einen für ihr psychisches Wohlbefinden wert-

vollen Moment der Ruhe oder inneren Einkehr gönnen usw. Doch auch für Erik gilt: M und G reichen nicht aus, um die werthafte Dimensionen seines Lebens zu erfassen. SL ist plausibler Kandidat für eine weitere eigenständige evaluative Kategorie, deren inhaltliche Bestimmung und wertkonstitutive Funktion genauer zu untersuchen sind.

III. Was macht den Sinn im Leben aus? – Ambivalente Intuitionen

Bisher haben wir uns vergewissert, Wolf insofern beipflichten zu können, dass Moralität und Glück nicht hinreichen, um den Wert von Handlungen oder denjenigen eines Lebens(abschnitts) eines Akteurs angemessen beurteilen zu können. Wir stimmen zu, dass es für Akteure praktische Gründe gibt, die über das Ziel der Förderung eigenen Glücks oder der Erfüllung moralischer Pflichten gegenüber Dritten hinausgehen, dass Raum für eine dritte Kategorie der Beurteilung vorhanden ist, die sich als Kategorie symbolischer Bedeutung oder Sinnerfüllung, kurz: als SL, verstehen lässt. In einem weiteren Schritt müssen wir nun klären, wie SL bestimmt werden kann. Was macht den Sinn im Leben aus? Die erste These, die ich vertreten möchte, lautet:

T1: Unter SL ist ein persönlicher, intrinsischer Wert für einen Akteur A zu verstehen.

Was ist damit gemeint? Tentativ will ich im Folgenden skizzieren, welche Merkmale nach meiner Auffassung für SL erforderlich (im Sinne von notwendig und hinreichend) sind. Erstens bezeichnet SL eine *axiologische* Kategorie. SL verweist auf eine Dimension von ‚Werthaltigkeit‘ im Leben eines Akteurs, die sich nicht auf ‚Glück‘ oder ‚moralisches Handeln‘ reduzieren lässt, die aber in Handlungen³ des Akteurs einen Ausdruck finden muss. Der Akteur muss zweitens in einer *persönlichen* Relation zu diesem Wert stehen: Er sollte diesen Wert fördern, entweder weil der Wert sich in einer ihm obliegenden moralischen Pflicht widerspiegelt (M) oder weil die Verwirklichung des Wertes für das Glück des Akteurs förderlich ist (G) oder weil der Wert in seinem Leben darüber hinaus von Bedeutung ist (SL). Einbezogen sind damit beispielsweise auch weitgehend passiv ausgeführte Handlungen wie das Betrachten eines Sonnenuntergangs oder anderen Naturschauspiels. *Drittens* ist ein SL-konstitutiver Wert nicht (nur) instrumentell für andere

3 Dazu gehören nach der hier vorausgesetzten Konzeptualisierung auch ‚Unterlassungen‘.

Ziele des Akteurs, sondern (zumindest auch) *intrinsisch* gut im Sinne von ‚bedeutsam um seiner selbst willen‘. Es ist nicht ausgeschlossen, dass ein Wert zugleich instrumentell und intrinsisch sein kann. Ein Wert X, zum Beispiel Freundschaft, kann das Glück des Akteurs fördern, aber dem Leben des Akteurs zugleich auch Sinn verleihen sowie möglicherweise sogar einer moralischen Pflicht entsprechen. (Die schwierige Frage, ob es eine Pflicht zum Eingehen einer Freundschaft geben kann, klammere ich hier aus.) *Viertens* handelt es sich bei einem SL-konstitutiven Wert um einen Wert ‚für einen Akteur‘, d. h. um einen Wert aus der Perspektive eines Akteurs, der (dessen Handlung oder dessen Leben) zu dem Wert nicht nur in einer bestimmten Relation steht (zweites Merkmal), sondern der diesen Wert auch akzeptiert und bejaht. Es handelt sich dabei um eine Zusatzbedingung einer *affirmativen Haltung* gegenüber dem Wert. Ohne eine solche Einstellung des fraglichen Akteurs kann es sich nicht um einen Wert handeln, der konstitutiv für ‚Sinn im Leben‘ des Akteurs ist.

Damit haben wir nun eine sehr ‚subjektive‘ Sichtweise auf SL zum Ausdruck gebracht. Dies scheint der Ausgangsposition von Susan Wolf zu widersprechen, die ja gerade behauptet, SL sei auch etwas ‚Objektives‘, das neben Glück und Moral im Leben von Akteuren eine Rolle spielt. Intuitiv scheint aber SL neben dieser objektiven Dimension zumindest auch eine subjektive Dimension zu haben. Die folgenden drei Beispielfälle dienen der Exploration dieser Intuitionen.

Fall 3: Anne spielt leidenschaftlich gern und sehr gut Klavier. Ihren Lebensunterhalt verdient sie zwar als Lehrerin, doch sagt sie von sich, sie ‚lebe‘ für die regelmäßigen Auftritte als Solopianistin, die sie an den Wochenenden mittlerweile sogar überregional ausführt.

Das Klavierspiel erfüllt gewiss die Kategorie G und bringt Glück in Annes Leben. Zudem gibt es ihrem Leben unabhängig davon aber Sinn in der für SL relevanten Weise: Anne spielt Klavier, ohne es zu ‚müssen‘ (keine moralische Pflicht im Rahmen von ‚M‘); sie macht Musik um der Musik willen (intrinsischer Wert, zu dem sie – ausführend – persönlich in Beziehung steht), weil sie es will (affirmativ).

Fall 4: Beate hört leidenschaftlich gern Klaviermusik. Sie kann selbst leider nicht Klavier spielen, doch macht sie es zu ihrem ‚Projekt‘, alle Konzerte von Anne live zu hören. Sie ist sozusagen Annes größter ‚Fan‘. Nach ihrer Auffassung geben die regelmäßigen Konzertbesuche ihrem Leben Sinn.

Dass die Konzertbesuche für Beate ‚Glück‘ bedeuten und damit qua Kategorie G zu ihrem ‚guten Leben‘ beitragen, steht außer Frage. Doch lässt sich mit Blick auf Beate auch davon sprechen, die Kategorie SL sei erfüllt? Liegt ein intrinsischer Wert darin, dass jemand alle Konzerte einer bestimmten Person anhört? Die von mir eingeführten Kriterien der ‚persönlichen Beziehung‘ und der ‚affirmativen Haltung‘ mögen erfüllt sein, aber wir müssen zunächst angeben können, worin denn überhaupt der relevante intrinsische Wert liegt. Beate macht ja gar nicht selbst Musik, realisiert den Wert der Musik nicht durch eigenes Tun. Im Beispiel von Beate wird man darauf rekurrieren können, dass Beate als Teil des Auditoriums ebenso zur Trägerin einer bestimmten kulturellen Praxis wird, wie die ausführende Konzertpianistin Anne. Ohne zuhörendes Publikum bleibt der Wert der Musik ‚witzlos‘, wengleich er – etwa nach der Werttheorie von Joseph Raz⁴ – fortbestehen⁵ kann.

Für Wolf kommt es ebenfalls auf eine aktive Beziehung zwischen Akteur und dem sinnkonstitutiven Gegenstand an. Aber dies beinhaltet für Wolf nicht nur eine positive Einstellung, sondern ein ‚aktives Tun‘. Sie erläutert (2016a, 256):

Finally, this conception of meaning specifies that the relationship between the subject and the object of her attraction must be an active one. Mere passive recognition and a positive attitude toward an object’s or activity’s value is not sufficient for a meaningful life.

Damit fällt Beate heraus, auch wenn sie ‚aktiv‘ Konzerte von Anne aufsucht. Doch die Aktiv/Passiv-Beschreibungen sind zu ungenau, da sich die meisten von Wolf als ‚passive Anerkennung‘ („passive recognition“) umschriebenen Haltungen sprachlich auch als aktive Handlungsschemata umformulieren

-
- 4 Raz vertrat etwa 2001 in seinen Tanner Lectures (*The Practice of Value*) in Berkeley die Auffassung, dass „the existence of value depends on the existence of sustaining practices at some point, not that these practices must persist as long as the value does“ (2008 [2003], 21) sowie „[...] once they come into being, they remain in existence even if the sustaining practices die out“ (ibid., 22).
- 5 Raz (2008 [2003]) unterscheidet im Rahmen seiner ‚Social Dependence Thesis‘ Zugangs- und Existenzbedingungen von Werten (*access conditions und existence conditions*). Ich verfolge die Linie dieser Unterscheidung im Rahmen dieses Beitrags nicht weiter, sondern konzentriere mich vorliegend auf die Auseinandersetzung von Wolf und Frankfurt und die ‚Subjektiv-objektiv-Problematik‘.

lassen. So kann ein wenig betuchter Kunstliebhaber sowohl ‚passive Anerkennung‘ und eine ‚positive Einstellung‘ („positive attitude“) gegenüber – z. B. – spätmittelalterlicher sakraler Tafelmalerei haben als auch ‚aktiv‘ für eine Studienfahrt zum Isenheimer Altar nach Colmar sparen. Vermutlich reicht nach Wolf dieses Maß an ‚Aktivität‘ nicht, um im Leben des Kunstliebhabers ‚Sinn‘ zu stiften. Wolf versucht zu präzisieren (ibid.): „One must be able to be in some sort of relationship with the valuable object of one’s attention – to create it, protect it, promote it, honor it, or more generally, to actively affirm it in some way or other.“ Das klärt die Frage der Abgrenzung aber noch immer nicht, da die Grenze von ‚positiver Einstellung‘ zu ‚aktiver Bekräftigung‘ („actively affirm“) zumal in der Variante ‚etwas zu ehren‘ („honor it“) fließend ist. Diese Abgrenzungsprobleme sprechen nach der hier vertretenen Auffassung bereits für sich für eine Einbeziehung von Beates Fall in den Skopus des für SL relevanten Aktivitätsverständnisses. –

Fall 5: Clara ist eine introvertierte Person, die ihr Leben der – ihres Erachtens keineswegs vom Aussterben bedrohten – Philatelie widmet. Schon seit ihrer Kindheit sammelt sie Briefmarken und betreibt dieses Hobby nach wie vor mit ganzer Hingabe.

Das Briefmarkensammeln wird hier als ein Standardbeispiel für eine lediglich subjektiv wertvolle Tätigkeit herangezogen: Wolf würde SL im Beispiel von Clara verfehlt sehen. Wir können ihre diesbezüglichen Warnungen vor fehlgeleiteter subjektiver Sinnzuschreibung auf diese Weise verstehen. Wolf betont, dass „the energy and attention that you give to an object may be disproportionate to what that object merits“ (2016a, 255). Die Briefmarke bzw. das Briefmarkensammeln scheint ein Gegenstand zu sein, dem eine solche Aufmerksamkeit und Energie zu widmen unverhältnismäßig ist. Ungeachtet Wolfs Mindestanforderungen an die Wertschätzung von Dingen scheint intuitiv gegen eine Disqualifizierung der Philatelie zu sprechen, dass Clara im konkreten Beispiel die Philatelie selbst als intrinsisch wertvoll betrachtet, sie nicht zu anderen Zwecken (z. B. Handel, Gelderwerb) betreibt und in einer affirmativen persönlichen Beziehung dazu steht. Während Anne und Beate subjektiv wie objektiv als ‚wertvoll‘ erachteten Tätigkeiten nachgehen, die in ihrem Leben jeweils SL konstituieren, lässt sich für Clara lediglich von einer ‚Subjektiv-subjektiv-Kombination‘ sprechen: Clara übt eine Tätigkeit aus, die für sie persönlich bedeutungsvoll ist und ihrem Leben Sinn verschafft. Ob sie damit aber die Kriterien von ‚SL‘ erfüllt, ist fraglich, denn anfangs haben wir Wolf zugestimmt, ‚SL‘ sei eine objektiv wertbezogene Kategorie.

Es lassen sich angesichts dieser ambivalenten Intuitionen nun verschiedene Strategien verfolgen: Entweder könnte die eine oder die andere Position verworfen oder ‚passend gemacht‘ werden. Wir könnten *erstens* Claras Beispiel als Irrtumsfall ausweisen, Clara würde SL verfehlen, die Philatelie ihr zwar Glück, aber keinen Sinn im Leben bringen. Wir könnten *zweitens* die Präsupposition, nach der Briefmarkensammeln eine sinnlose Praxis ist, in Frage stellen. Damit drehten wir dann so lange an der inhaltlichen Stellschraube, bis unser Beispiel ‚passte‘. Wir könnten auf die historische Bedeutung der Sammelpraxis abstellen, die musealen, antiquarischen Charakteristika der Philatelie betonen, Briefmarken als materielle Zeugnisse menschlichen Erfindungsgeistes und Erfahrungsschatzes herausstellen, die – gerade weil der postalisch verschickte Brief im Zeitalter der Digitalisierung zu verschwinden droht – der Nachwelt überliefert werden sollten usw. Auf diese Weise könnten wir der Philatelie doch – *pace* die vorherrschenden Stereotypisierungen – objektiven Wertcharakter zuschreiben. *Drittens* könnten wir die Position von Wolf genauer analysieren und im Ergebnis womöglich mit guten Gründen ablehnen, obschon unsere präreflexiven Intuitionen gegenläufig sind. Diesen letztgenannten Weg versuche ich zu beschreiten, weil er die Auseinandersetzung mit der Position von Wolf fortsetzt und nicht an dieser Stelle bereits die weitere Untersuchung abschneidet. Die Integration von ‚Clara‘ in unser gemischt subjektiv-objektives Intuitionsgefüge stellt gerade aufgrund des ‚doppelten Subjektivismus‘, der in diesem Beispiel zum Ausdruck kommt, eine Herausforderung dar. Ich will versuchen, ‚Clara‘ in dieser Form beizubehalten, werde aber – das sei an dieser Stelle vorweggenommen – schließlich eine die objektive Perspektive integrierende und deshalb in einem weiten Sinne ebenfalls ‚hybride‘ Position vertreten.

IV. Wie lassen sich subjektive und objektive Ansätze zum ‚Sinn im Leben‘ kombinieren? – Susan Wolfs hybride Theorie

Die auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende doppelte Intuition, dass ein SL subjektive Wertschätzung mit einem objektiv konstituierten Wert kombiniert, wird von Susan Wolf als ein Argument zugunsten ihrer ‚hybriden‘ subjektiv-objektiven Theorie des SL vorgebracht. Schlagwortartig bringt Wolf ihr Verständnis von SL auf die Formel „meaning in life arises when subjective attraction meets objective attractiveness“ (hier zitiert nach 2016a, 237; vgl. auch 2010, 211 sowie erstmals 1997). Dieser Satz kann auf verschiedene Weisen verstanden werden. Beispielsweise kann damit ge-

meint sein, dass ein Objekt von Wert von einem Akteur geschätzt wird, *weil* es sich um ein wertvolles Objekt handelt. Eine andere Lesart wäre, dass ein von einem Akteur geschätztes Objekt *dadurch* auch für andere wertvoll wird. Dies kann man sich etwa analog zu Marktmechanismen wie Preisbildung vorstellen, die auf einer vergleichbaren Interaktion von Angebot und Nachfrage beruhen. „[M]eets“ ist eine wolkige Umschreibung in Wolfs Bestimmung von SL, bei der unklar bleibt, wie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Akteur und Wert *genau* zu verstehen ist. Klar ist zumindest, dass eine Subjektiv-objektiv-Kombination gemeint ist. Doch lässt die Ausdrucksweise Raum für unterschiedliche ‚Passungsrichtungen‘ (*directions of fit*): Ist es das Objekt, das akteursunabhängig werthaft ist, so dass sich der Akteur daran ausrichtet? Verleiht der Akteur dem von ihm geschätzten Objekt erst den Wert, *indem* er es schätzt?

Harry G. Frankfurt führt in seinem bedeutenden Aufsatz von 1982 über „The Importance of What we Care About“ aus, dass „[a] person does not care about the object because its worthiness commands that he do. [Rather] the worthiness of the activity of caring commands that he choose an object which he will be able to care about“ (1988, 84). Danach liegt die Werthaftigkeit in der Tätigkeit des ‚Sorgens um X‘. X muss ein geeignetes Objekt der Sorge sein, damit die Tätigkeit ihren Wert erhält. Aber es ist nicht der akteursunabhängige (‚objektive‘) Wert eines Objekts, der dieses zu einem geeigneten Objekt macht. In diesem Punkt divergieren Wolf und Frankfurt. Frankfurt sieht zwar ebenfalls einen Zusammenhang zwischen Sorge um X (oder – als Typ von Sorge – Liebe zu X) und SL, doch ist ‚objective attractiveness‘ für Frankfurt kein notwendiges akteursunabhängiges Attribut von X. Er erläutert in seiner Antwort auf Wolf (2002, 250), dass

[A]n enthusiastically meaningful life need not be connected to anything that is objectively valuable, nor need it include any thought that the things to which it is devoted are good. Meaning in life is created by loving. Devoting oneself to what one loves suffices to make one’s life meaningful, regardless of the inherent or objective character of the objects that are loved.

Nicht das Objekt und sein – subjektiv oder objektiv empfundener – Wert machen für Frankfurt den ‚Witz‘ einer sorgenden Einstellung oder Tätigkeit aus, sondern die Tätigkeit selbst. Sinnstiftend ist nicht der Wert des Objekts, sondern die Tätigkeit (der Sorge um X, Liebe von Y, Freundschaft gegenüber Z usw.): „To love is valuable in itself, and not only in virtue of the value of

what is loved. Other things being equal, our lives would be worse without it“ (1998, 6). SL liegt hier in der aktiven Einstellung oder Tätigkeit, nicht in der objektiven Werthaftigkeit des Objekts der fraglichen Tätigkeit. SL und dessen ‚Werthaftigkeit‘ erwachsen aus der Tätigkeit des Wertschätzens eines Objekts X, an dessen Eignung Frankfurt inhaltliche Anforderungen stellt. Nach Frankfurt (1988, 92) gibt es zwei unterschiedliche, aber kompatible Weisen, in denen X für eine Person P wichtig sein kann. Einerseits kann X aufgrund von Umständen wichtig sein, die ganz unabhängig davon sind, ob P X für wichtig erachtet („cares about the thing in question“; *ibid.*) oder nicht. Andererseits könnte X für P wichtig werden, gerade weil X P wichtig nimmt („just because he does care about it“; *ibid.*). Für Frankfurt ist es gerade das Desiderat und Erkenntnisziel seiner Untersuchung (1988, 93f.), „[...] to understand | better than we do just why this is so – i.e., what conditions must be satisfied if it is to be important to us to make something important to us which would not otherwise have such importance.“ Frankfurt unternimmt diese Untersuchung selbst nur ansatzweise. Archimedischer Fixpunkt ist für ihn die göttliche Liebe (*agape*), die gar nicht durch die Werthaftigkeit ihrer Objekte vorgegeben oder bestimmt ist (Paraphrase von 1988, 94). Der ‚Witz‘ der Frankfurt’schen Position ist es schließlich, dass „[T]he person does not care about the object because its worthiness commands that he do so. [Rather] [...] the worthiness of the activity of caring commands that he choose an object which he will be able to care about“ (1988, 94 in fine).

Auch die Philatelie, das Besuchen von Konzerten u. a. fallen darunter, nicht lediglich zwischenmenschliche Beziehungen. X kann auch ein Gegenstand der materialen Kultur, eine ‚Sache‘ sein; es muss sich nicht notwendigerweise um eine kulturelle Praxis oder einen wertgeschätzten anderen⁶ Menschen handeln. Möglicherweise ergeben sich aus der Natur der Tätigkeit inhaltliche Beschränkungen: selbstschädigende Tätigkeiten wird ein Akteur nicht ernsthaft längerfristig betreiben können, sie können nur in Ausnahmefällen SL-konstitutiv sein. Damit ließe sich der Fall der kiffenden Person heraushalten. In kantianischer Diktion begäbe sich die Person ‚in Widerspruch zu sich selbst‘, weil sie – womöglich sogar auf dem Weg in die (psychische)

6 Die selbstreflexive Sinnschöpfung nach dem Modell des Narzissten D („Donald liebt Donald und daraus ergibt sich sein (ganzer) SL“) wird man als pathologisch aussortieren dürfen. Aber schon im Fall eines krebserkrankten Patienten mag die Selbstsorge im Rahmen des Kampfes gegen die Krankheit zum SL werden.

Abhängigkeit – mittelfristig ihren eigenen Subjektstatus unterminiert.⁷ Doch bereits lediglich riskante Tätigkeiten, selbst Hochrisikosportarten wie Extremklettern, die in vielen Fällen zum Tod führen, können nach dieser Variante einer ‚subjektiven‘ Auffassung SL-konstitutiv sein.

Frankfurts mit der These von Wolf zumindest dem Wortlaut nach kompatible Position kritisiert Wolf denn auch als ‚subjektivistisch‘. Frankfurt verfolge seinen Ansatz nicht bis zur Konsequenz einer objektivierten Fassung, sondern scheue sich zu Unrecht vor diesem weiteren Schritt einer Objektivierung. Wolf spricht von „Frankfurt’s Avoidance of Objectivity“ (2002, 227–241, insbes. 238–241). Aus Wolfs Sicht stimmt Frankfurt zwar mit ihr überein, dass unter den praktischen Gründen ‚reasons for love‘ eine herausgehobene Rolle spielen, doch zugleich grenzt sie sich strikt ab: Frankfurt „forcefully rejects the conditions on which reasons for love can ground claims of meaning“⁸, welche sie aufzuzeigen versucht: „Meaning arises from loving objects worthy of love and engaging with them in a positive way“ (2010, 8; vgl. *ibid.* 13).

Aus der Kategorie der Bedeutsamkeit im Leben (SL) folgt für Wolf notwendigerweise, dass die relevanten Werturteile objektiv sein müssen: „[I]f my analysis of meaningfulness is right, it will follow that we cannot so much as conceive of meaningfulness without attributing a certain sort of objectivity to value judgments“ (2016a, 254). Was ist hier unter ‚objektiv‘ zu verstehen? Wenn wir diesen Terminus nur hinreichend präzise und kontextrelativ bestimmen, so lässt er sich nach meinem Dafürhalten trotz der vielen unterschiedlichen Verständnisweisen zielführend nutzen, und wir müssen nicht voreilend darauf verzichten, weil sich mögliche Missverständnisse oder gar ‚konzeptuelles Chaos‘ ergeben könnten.

Wolf vertritt eine Position, die sie „Fitting Fulfillment View“ (2016a, 264; 2010) nennt. Sinn im Leben (SL) besteht danach (abstrakt formuliert), wenn sich ein Akteur auf eine passende Weise für die richtigen Werte ein-

7 Eine mögliche *inhaltliche* Beschreibung dieser Grenzziehung besteht darin, auf Tätigkeiten abzustellen, die man *vernünftigerweise* nicht (bzw. vernünftigerweise nicht längerfristig) ausführen sollte. Je nachdem, welche Auffassung vernunftbasierter ‚constraints‘ man vertritt, ergibt sich damit ein mehr oder weniger intersubjektiv-objektivierendes Verständnis der zulässigen SL-konstitutiven Aktivitäten. Dies wäre auch ein möglicher Weg für Wolf, ihre Position zu klären. Doch bleibt sie in all ihren Schriften bei dem bloßen Verweis auf ‚objektiv attraktive Gegenstände‘ von SL.

8 Wolf (2016a, 255 Fn. 1).

setzt. Die ‚passende‘ subjektive Haltung besteht für sie in einem aktiven Tun aus Liebe für etwas, das den Akteur persönlich erfüllt: „what is valuable is that one’s life be actively (and lovingly) engaged in projects that give rise to this feeling [dem Gefühl der Erfüllung, Anm. d. Verf.], when the projects in question can be seen to have a certain objective kind of worth“ (2016a, 261). Aufmerksamkeit und Energie müssen passenden Gegenständen gewidmet sein: Die Dinge (Beziehungen, Beschäftigungen, Praxen, Güter ... kurz: Werte), für die ein Akteur sich einsetzt, müssen ‚objektiv‘ wertvoll sein. ‚Objektiv‘ bezeichnet dabei eine Beurteilungsperspektive: Akteursunabhängig muss das Werturteil (positiv oder negativ) sein. Wolf möchte explizit keine weitergehenden Behauptungen ontologischer, etwa wertrealistischer Art machen. Sie will lediglich eine radikalsubjektive Wertauffassung vermeiden und zieht sich im Übrigen auf eine ‚Offene Frage‘-Position⁹ zurück.

Das ist unbefriedigend, zumal bei dieser Herangehensweise jede Position, die ein inhaltliches Auseinanderklaffen subjektiv bestimmter und objektiv bestimmbarer Werte in Kauf nimmt, als ‚radikal subjektiv‘ ausgewiesen werden muss. Doch was spricht überhaupt dagegen, die subjektive Sicht des Akteurs für maßgeblich zu halten? Warum sollte es uns mit Blick auf SL nicht ‚vergönnt‘ sein, unsere sinnkonstitutiven Tätigkeiten oder Objekte nach Gusto auszuwählen? Warum ist Wolf zufolge eine einschränkende Bedingung akteursunabhängiger Werthaftigkeit erforderlich?

Wolf kontert die subjektive Sichtweise mit einigen prägnanten Beispielen. Philatelie ist bei ihr nicht darunter, stattdessen u. a. das Kiffen oder das Lösen von Kreuzworträtseln (2016a, 256):

A person who loves smoking pot all day long, or doing endless crossword puzzles, and has the luxury of being able to indulge in this without limit does not thereby make her life meaningful.

Es lässt sich einwenden, dass es zumindest *möglich*, also nicht notwendigerweise ausgeschlossen ist, dass die Person (etwa: Kifferin K) gerade diese

9 Vgl. Wolf sehr explizit (2016a, 265): „I must confess that I have no positive account of nonsubjective value with which I am satisfied. Though I believe we have good reason to reject a radically subjective account of value, it is far from clear what a reasonably complete and defensible nonsubjective account will look like. On my view, then, finding an adequate account of the objectivity of values (of the ways or respects in which value judgments are not radically subjective) is an unsolved problem in philosophy – or perhaps better, an unsolved cluster of problems.“

umstrittene Tätigkeit (Kiffen) als höchst sinnstiftend empfindet. Empirisch wird man K zahlreiche Hinweise geben können, welche Tätigkeiten mit höherer Wahrscheinlichkeit sinnstiftend sein werden, doch dem persönlich zugeschriebenen Sinn die Berechtigung abzusprechen, erscheint ungerechtfertigt, wenn eine subjektive Sinnerfüllung tatsächlich vorhanden ist. Für den kreuzworträtselnden Rentner R wird uns das womöglich noch besser einleuchten. Auch fällt es uns schwer, überhaupt scharfe Trennlinien einzuziehen: Worin unterscheidet sich der Rätselfreund R von dem Rolling-Stones-Liebhaber S, der seine im Ruhestand gewonnene freie Zeit dem Abspielen der alten Plattensammlung widmet? So erscheinen die Übergänge vom Kiffen über das Stones-Hören bis hin zum Klassikgenuss tatsächlich fließend. Wenn wir Beate (Fall 4) einschließen und ihr SL zugestehen, so können wir den Kiffer schlecht davon ausnehmen. Die moralische und sonstige Evaluation der Auffassung der Person bleibt davon unberührt. So mag das Kiffen gesundheitsschädigende Wirkungen haben, dem guten Leben von K auf diese Weise zumindest mittel- bis langfristig abträglich sein. Auch ist es moralisch tadelnswert, wenn die kiffende Person darüber ihre Pflichten vernachlässigt, die sie Dritten gegenüber hat (Kinder, Partner, Arbeitgeber ...). Insbesondere wenn wir einen Vorrang der Moral¹⁰ bei der Beurteilung von Handlungen annehmen, werden wir die kiffende Person für die Vernachlässigung von Pflichten gegenüber Dritten kritisieren. Auch dürfte es empirisch gar nicht so leicht sein, Personen zu finden, die dem Kiffen subjektiv ‚Sinnstiftung‘ beimessen, statt lediglich eine Lustquelle darin zu sehen. Lust, ‚gute Gefühle‘ oder Vergnügen, der ganze Bereich dessen, der im Englischen mit dem Ausdruck ‚pleasure‘ erfasst werden kann, dürfte vor allem für die Kategorie ‚Glück‘ (hier also: G), weniger für die Kategorie ‚Sinn‘ (hier: SL) von Relevanz sein. Das Beispiel K ist als Extrembeispiel schlecht gewählt¹¹ und zeigt eher auf, wie problematisch die verbreitete philosophische Vorgehensweise ist, qua Gegenbeispiel unsere präreflexiven Intuitionen herauszufordern, statt die subjektive Sichtweise auf SL zu erschüttern.

10 Wolf tut das nicht (vgl. etwa 2010, 58, 2. Abs.).

11 Ähnlich Arpaly in ihrem Kommentar zu Wolf (2010). Zum Goldfischbeispiel von Wolf bemerkt Arpaly ganz lapidar (2010, 85–91, 87): „There is no such person“. Der analoge Fall eines in der Entwicklung zurückgebliebenen Kindes spricht nach Arpaly (ibid.) vielmehr gerade dafür, dass auch die vermeintlich bedeutungslose Sorge um einen Goldfisch im konkreten Kontext SL stiften kann.

Wie könnte Wolf sich verteidigen? Wolf argumentiert konzeptuell: Bereits *begrifflich* ist ihr zufolge ausgeschlossen, dass eine Tätigkeit, die nicht akteursunabhängig wertvoll ist, SL stiften kann. Was spricht für eine solche anti-subjektivistische Positionierung? In der Folge gehe ich auf verschiedene, zumindest implizit von Wolf diskutierte Einwände ein, die ich den (1) Irrtumseinwand, (2) Manipulierbarkeitseinwand, (3) Skrupeleinwand, (4) Vergeblichkeitseinwand und den (5) anthropologischen Einwand gegen die subjektive Sichtweise nenne. Diese Liste ist nicht vollständig;¹² manche Einwände Wolfs gehen v.a. auf moralische Verwerflichkeit ein – die Kategorie M steht aber neben der Kategorie SL und bleibt davon unberührt, der Einwand daher unberücksichtigt.¹³

1. Irrtumseinwand

Ein Akteur kann sich irren, SL verfehlen oder annehmen, etwas vermittele SL, was gar nicht dazu geeignet ist. Diesen Vorwurf kann man aus der Perspektive der objektiven Position gegen die subjektive Position erheben. Allerdings ist er *petitiös* und trifft die Vertreter der subjektiven Sichtweise gar nicht. Zur Illustration ein Schema der Argumentation, in dem eine von Wolf imaginierte Goldfischliebhaberin auftritt (vgl. 2016a, 258):

- | | |
|-------------------------------|--|
| (1) Obersatz $SL_{neutral}$: | Aus Liebe zu etwas oder für etwas zu handeln, gibt ein Gefühl von Erfüllung und stiftet Sinn im Leben. |
| (2) Untersatz $G_{neutral}$: | Goldfischfreundin Gerda (G) kümmert sich hingebungsvoll um ihre Goldfische. |
| (3) Konklusion $_{neutral}$: | Die Sorge um ihre Goldfische stiftet Sinn im Leben von G. |

12 Vgl. für eine ausführlichere Würdigung unterschiedlicher Subjektivismuseinwände Metz (2013a, Kap. 9).

13 So kritisiert Wolf Frankfurt dafür, dessen subjektive Sichtweise verhindere nicht, dass ein Akteur SL in sadistischen Aktivitäten finde. Vgl. (2002, 229): „If [...] we would be more fulfilled by taking up the call of sadism, nothing in Frankfurt’s remarks seems to discourage it.“ Abgesehen davon, dass wir diesen Fall ähnlich wie den Kifferinnenfall als ‚pathologisch‘ aus unserem Beispielshaushalt aussortieren könnten, wird eine moralische Beurteilung sadistischer Handlungen von der SL-Kategorie nicht ausgeschlossen oder verhindert. Im Gegenteil: moralische ‚*side-constraints*‘ gehen als Kriterien der Handlungsbeurteilung in die Gesamtschau ein, wenn es darum geht, zu prüfen, ob eine Person P ein gutes oder gelingendes Leben führt(e).

„Neutral“ heißt hier „kompatibel“ sowohl mit einer objektiven als auch mit einer subjektiven Position. Nun kommt aber für eine objektive Position à la Wolf eine Einschränkung hinzu:

- (4) Vorannahme_{objektiv}: SL muss sich auf Werte beziehen, die objektiv (akteursunabhängig) bestimmbar sind.
- (5) Obersatz SL_{objektiv}: Aus Liebe zu etwas oder für etwas, das objektiv wertvoll ist, zu handeln, gibt ein Gefühl von Erfüllung und stiftet Sinn im Leben.
- (6) Untersatz G_{neutral}: Goldfischfreundin Gerda (G) kümmert sich hingebungsvoll um ihre Goldfische. [= (2)]
- (7) Zusatzannahme_{objektiv}: Die Sorge um Goldfische ist nicht objektiv wertvoll.
- (8) Konklusion_{objektiv}: Die Sorge um ihre Goldfische kann nicht Sinn im Leben von G stiften.

Kommt man nun aus einer externen Perspektive zu der weiteren Konklusion, G sei im Irrtum über die Sinnfähigkeit der Goldfischsorge, so muss man (4) und (7) bereits supponieren. Eine neutrale oder eine subjektive Position kommen zu der Konklusion (3). Externe Kritik bzw. externe Irrtumsvorwürfe lassen sich gegen einen Akteur nur dann erheben, wenn (4) und (7) vorausgesetzt werden. Eine subjektive Position hingegen lässt die Möglichkeit zu, dass eine Akteurin sich korrigiert, weil sie feststellt, dass der Gegenstand ihrer Hingebung sie doch nicht wie möglicherweise zunächst angenommen erfüllt, sie sich im Objekt ihrer Liebe also geirrt hat. Damit muss die Subjektivistin aber noch nicht (4) zugestehen. Es reicht für die objektivistischen Kritiker nicht, unter Hinweis auf (4) der Akteurin einen Irrtum zu unterstellen.

2. Manipulierbarkeitseinwand

Strukturell dem Irrtumseinwand vergleichbar stellt der Manipulierbarkeitseinwand heraus, dass Subjekte sich im Ergebnis irren können, weil sie anfällig für externe Manipulation oder – schwächer – zumindest subliminale Beeinflussung sind. Wolf führt diesen Einwand nicht explizit aus; als Manipulation lässt sich aber die abgewandelte Variante des Sisyphosmythos deuten, die sie von Taylor (1970) aufnimmt. Wolf versteht Sisyphos zunächst im üblichen Sinne als Standardbeispiel einer bedeutungslosen Existenz (2010, 11). Schließlich nutzt sie das Gedankenexperiment des ‚Sisyphus Fulfilled‘

(ibid., 17¹⁴): Die Götter verpassen Sisyphos eine bestimmte Injektion, die ihn das Steinrollen mehr als alles in der Welt lieben lässt. Mit anderen Worten: Steinrollen erfüllt ihn. Wolf erinnert zudem, sozialphilosophisch gewendet, kurz an die zunehmende Ökonomisierung der Lebenswelt, „a world in which people’s tastes and passions are increasingly determined by market forces that do not have the good of their subjects or of the world at heart“ (2002, 238). Ob wir hier an virale Netzkampagnen, Neuromarketing oder Nudges denken, die nicht notwendigerweise, sondern lediglich im Rahmen des emphatischen ‚libertarian paternalism‘ das Gute der Adressaten bezwecken sollen, so ist doch die These plausibel, dass es Akteure in der Gegenwart der sozialen Medien zunehmend schwerer haben, unbeeinflusst und eigenständig Vorlieben und Präferenzen auszubilden. Da wir uns nach der üblichen nichtvoluntaristischen¹⁵ Auffassung von Liebe nicht dazu *entscheiden* können, etwas oder jemanden zu lieben, sind wir bei der ‚Auswahl‘ der Objekte, die wir ‚lieben‘, ‚mögen‘, ‚gernhaben‘ oder um die wir uns ‚sorgen‘, besonders empfänglich für externe Beeinflussung.

Dieser Einwand macht begriffliche und empirische Voraussetzungen, die hier nicht geklärt werden können. Dazu gehören Fragen, die sowohl Wolf als auch Frankfurt in ihrem Œuvre behandeln, etwa nach der Bedeutung von ‚Autonomie‘, ‚Authentizität‘, ‚freiem Willen‘ usw. Doch lässt sich der Punkt *als Einwand* gegen die subjektive Sichtweise insofern entkräften, als er nicht spezifisch genug ist, um gerade diese Sichtweise zu treffen. Auch die akteur-sunabhängige ‚objektive‘ Sichtweise hat *erstens* – die üblichen epistemischen – Probleme, das ‚überindividuell Gute‘ oder auch nur das ‚aus externer Sicht Gute für den fraglichen Akteur‘ zu bestimmen. *Zweitens* gleichen sich die subjektive und die objektive Sichtweise darin, dass sich die ‚Liebe‘ eines Akteurs A zu einem bestimmten Objekt X für A aus praktischer Notwendigkeit¹⁶ ergibt. Ob X unabhängig von A als wertvoll anzusehen ist oder nicht, kann auch nach der objektiven Sichtweise nur mehr ein *Ex-post*-Korrektiv sein, nimmt man die Vorstellung praktischer Notwendigkeit, die sich mit Liebe verbindet, ernst. Alternativ müsste sich A stets *ex ante* fragen: Darf ich Zu-

14 Das Beispiel geht zurück auf Taylor (1970).

15 Vgl. die Bestimmung von ‚Liebe‘ in einem weiten Sinne bei Frankfurt (1998, 4): „(a) the lover is devoted, in some degree *non-voluntarily*, to the flourishing of his beloved; and (b) he desires the well-being of his beloved for its own sake [...]“ [meine Kursivierung, d.Verf.].

16 Vgl. Frankfurt (1998, 5).

neigung zu X entwickeln? Ist X ein zulässiges Objekt meiner Wertschätzung? Das steht in einem Spannungsverhältnis¹⁷ zu unserer üblichen Auffassung von Liebe – und ‚Liebe‘ ist hier in einem sehr weiten Sinn gemeint. Es kann sich auch um die Liebe zum Wakeboarden oder Lacrossespielen handeln.¹⁸ Auch nach einer subjektivistischen Auffassung (vgl. Fn. 17) ist es erforderlich, dass wir uns ex post fragen: „Sollte ich, nachdem ich Zuneigung zu X entwickelt habe, dieser Zuneigung in meinem Leben Raum geben?“

3. Skrupel einwand

Gegen die subjektive Sichtweise spricht nach Wolf die Vermutung, dass wir nur deshalb keine objektiven Wertkriterien voraussetzen, weil wir Skrupel haben, andere in einer so wichtigen Dimension wie SL negativ zu beurteilen. Dieser Einwand lässt sich bereits mit dem Verweis auf unsere Praxis moralischer Beurteilungen und Bewertungen zurückweisen. Es fällt uns überhaupt nicht schwer, andere in *moralischer* Hinsicht zu kritisieren, ihre Handlungen (*types* und *tokens*) auch öffentlich als unmoralisch zu tadeln. Warum sollten wir, wenn wir dies in der analogen Kategorie ‚Moral‘ problemlos tun, in der Kategorie ‚Sinn‘ damit Probleme haben? Es ließe sich zugunsten von Wolf entgegnen, dass SL näher am Kern unserer Persönlichkeit zu verorten ist als unser (un)moralisches Verhalten. Dies könnte erklären, warum wir uns vorsichtiger verhalten und Skrupel haben, andere in der SL-Dimension zu kritisieren. Zumindest für eine tugendethische Position gilt dies aber auch. Der Unterschied von SL-Urteilen zu moralischen Urteilen lässt sich für diese normativethische Position nicht behaupten. Urteile, ein Akteur A sei ‚ein rücksichtsloser Mensch‘ oder ‚versäume es mit seiner Goldfischzucht, seinem Leben einen wirklichen Sinn zu geben‘ sind immer auch Urteile über die Person bzw. die Persönlichkeit von A. Für moralische Urteile nach anderen normativethischen Theorieansätzen mag der Skrupel einwand aber anzuerkennen sein: Sie betreffen einzelnes Fehlverhalten (Handlungstokens) und berühren nicht den Kerngehalt der Persönlichkeit des Akteurs.¹⁹

17 Wenngleich auch hier Frankfurt zutreffend darauf hinweist, dass Liebe eine ‚riskante Angelegenheit‘ (vgl. 1998, 6) ist. Auch für die subjektive Sichtweise gilt: „It is important that we be careful to whom we give our love and to what ideals we commit ourselves.“ (1998, 7)

18 Aus Sicht der positiven Psychologie nutzt Haidt (2010, 94–97) das Beispiel einer passionierten Reiterin: Die psychologisch relevante Kategorie von ‚vital engagement‘ erfüllt auch „riding horses around in circles“ (97).

19 Ich danke einem anonymen Gutachter für die Veranlassung zu dieser Präzisierung.

4. Vergeblichkeitseinwand

Das nach wie vor wichtigste Gedankenexperiment, auf dem Wolfs Objektivitätsverteidigung beruht, ist „Sisyphus Fulfilled“ (vgl. etwa 2016a, 259): Wird Sisyphus als glücklicher Mensch gedacht, so kritisiert Wolf dennoch, ihm neben ‚Glück‘ auch ‚SL‘ zuzugestehen. Denn die Tätigkeit des Steinrollens sei unfruchtbar, unproduktiv, vergeblich (engl. *futile*). Nichts wird hervorgebracht, kein Handwerk praktiziert, keine besondere Kunst ausgeübt usw. Es komme für SL darauf an, etwas ‚von objektivem Wert‘ zu schaffen oder zu fördern, das über das eigene Glück des Akteurs hinausweise. Wie kann Wolf das plausibel machen? Sie verweist auf übliche Redeweisen wie „etwas über sich selbst Hinausweisendes schaffen“, „an etwas Großem teilhaben“ „etwas von Bedeutung tun“ wollen usw. Diese Ausdrucksweisen haben – darauf weist Wolf zu Recht hin – lediglich metaphorischen Charakter (2016a, 259). Sie interpretiert sie dahingehend, dass es darauf ankomme, etwas ‚außerhalb seiner selbst‘ zu tun oder zu schaffen. Wir wollen uns nicht nur mit etwas befassen, das unser eigenes Wohlbefinden steigert,

but rather with something other than oneself – that is, with something whose value is independent of and has its source outside of oneself. Presumably, Sisyphian stone-rolling has no such value – nor, it seems, does pot-smoking or Sudoku-solving (2016a, 260).

Die aristotelische *Poiesis/Praxis*-Unterscheidung, die zunächst bei der Unterscheidung von Moral und Sinn aufscheinen mag (Gutes tun vs. Sinn stiften), ist hier nicht hilfreich. Gerade Aktivitäten, die – frei nach Aristoteles – ‚ihr Ziel in sich tragen‘ wie etwa das Klavierspiel mögen ein Standardbeispiel für ‚Sinn‘ abgeben. Doch wird man dem Partituren abspielbarer Noten und daher ‚poietisch‘ schaffenden Komponisten die Möglichkeit, SL zu stiften, nicht absprechen, so dass die Unterscheidung zur Erklärung und angemessenen Bestimmung der Sinnkategorie nicht weiterführt.

Wolf versteht ihre Position als „Fitting Fulfillment View“ (2010, 25–33) und erläutert (hier in der Version 2016a, 261):

Rather, what is valuable is that one’s life be actively (and lovingly) engaged in projects that give rise to this feeling, when the projects in question can be seen to have a certain objective kind of worth.

Es geht nicht nur um die ‚subjektive Erfülltheit‘, die man auch dem erfüllten Sisyphus nicht absprechen kann. Nach Wolfs Auffassung kommt es darauf

an, dass das, was man als erfüllend empfindet und mit Hingabe, Leidenschaft oder starker innerer Überzeugung ausführt, in einem objektiven Sinne wertvoll ist („have a certain objective kind of worth“). Das ist aber wiederum eine Variante der konzeptuellen Behauptung, für die sie ein tiefergehendes Argument nach wie vor schuldig bleibt. Tragfähiger scheint denn auch das fünfte hier in den Blick genommene Argument Wolfs, das anthropologische Argument.

5. Anthropologisches Argument

Wolf fragt (2016a, 261): „If having this [objektiven Wert; Anm. d. Verf.] in one’s life answers a human need, what human need is it?“ Damit schlägt sie einen weiten Bogen hin zu einem anthropologischen Argument zugunsten der Position, dass SL einen objektiven Wert als Gegenstand einer subjektiven Einstellung benötigt. Wolf zufolge *wollen* wir, dass unser Leben externer Evaluierung zugänglich ist. Salopp gesagt: Andere sollen unser Tun und Schaffen anerkennen und uns eine sinnvolle Existenz bescheinigen können. Sie führt dafür Nagels „view from nowhere“ oder auch einen Blick *sub specie aeternitatis* bzw. „a God’s eye point of view“ an (beide *ibid.*). Unsere eigene Wertschätzung unserer selbst („self-esteem“, *ibid.*) wird ebenfalls zumindest in Teilen durch die externe Anerkennung gespeist sowie „something further, that [Wolf zufolge] is related to our social natures, and to our need (or wish) not to be alone“ (*ibid.*) Wolf betont (2016a, 268), dass

meaning arises from positive engagement with value that has its source outside oneself and that such activity answers a desire or need (whether self-consciously articulated or not) to see oneself as living in a way that can be valued from an external point of view.

Unsere soziale Natur, das Streben nach externer Anerkennung, der Wunsch, etwas ‚Bleibendes‘ für die Nachwelt zu hinterlassen usw. gehen nach Wolf in die Objektivitätsanforderung für SL ein. Dies sei generell vorhanden, nicht etwa nur in elitär-bourgeois, akademischen oder artistischen Zirkeln.²⁰

20 Hier klingt ein vorliegend ausgesparter Einwand gegen die objektive Sichtweise an: Sie führe, indem sie die potentiell sinnkonstitutiven Werte vorselektiere, zu elitären und übermäßig anspruchsvollen Vorgaben. Vgl. etwa die Replik von Haidt auf Wolf (2010, 92–101, 96f., insbes. 96: „they presuppose *politically liberal* bougeois American values“; Kursivierung im Original). Wolf mahnt dagegen eine wertplurale Haltung und Flexibilität bei der Bestimmung objektiver Werte an (2016a), ohne sich inhaltlich konkret festzulegen.

Der grundsätzliche Punkt der anthropologischen Charakterisierung des Menschen als externer Evaluation zugänglich und sogar danach strebend ist nachvollziehbar und plausibel. Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass nach einer Konzeption, die für SL ‚subjektive Werte‘ zulässt, auch ‚objektive Werte‘ zu Sinnproduzenten im Leben der beteiligten Akteure werden können. Dies mag sogar empirisch der häufigere Fall sein. Der Kifferin wird man dringend raten, andere Tätigkeiten als vielversprechendere Sinngeber zu erwägen; womöglich wird man ihr zunächst aus einer zumindest psychischen Abhängigkeit heraushelfen müssen. Kiffen ist ein zu extremer, pathologischer Fall, als dass er ein gutes Gegenbeispiel gegen subjektive Positionen abgeben kann. Doch geht es hier um die prinzipielle Verteidigung der Möglichkeit, dass auch ‚bloß subjektive Werte‘ für SL ausreichen können. Beates Fall des passiven Musikgenusses ist paradigmatisch für dieses Bestreben.

Doch gibt es eine andere Schwachstelle in Wolfs Plausibilisierung einer hybriden SL-Konzeption: Was ist mit Personen, die mit zu wenig Ressourcen, Möglichkeiten, intellektuellen Kapazitäten und Muße ausgestattet sind, um sich um das Schaffen von ‚etwas Großem‘ ‚für die Nachwelt‘ mühen zu können? Die sich stattdessen aber z. B. hingebungsvoll um eine kranke Angehörige oder ein Kind mit Behinderungen kümmern? Care-Arbeit ist allenfalls Zeitgenossen evaluativ zugänglich und bleibt oft genug gänzlich ungewürdigt. Auf ein gelungenes ‚Posteritätsreputationsmanagement‘ kann es in puncto SL nicht ankommen. Auch paradigmatische sinnstiftende Tätigkeiten wie politisches Handeln können diesen Punkt zumeist nicht erfüllen: Wer erinnert sich in Deutschland an die Bildungs- und Wissenschaftsministerin der Regierung Kohl in den Jahren 1983 bis 1987?²¹ – Wolf kommt in ihrem Beitrag zum Thema „Civic Volunteering“ (vgl. insbes. 2016a, 266–268) zu dem Ergebnis, dass gerade eine solche Tätigkeit, freiwilliges, unbezahltes bürgerschaftliches Engagement „in specifically civic activities may [...] provide an especially important source of meaning (2016a, 268).“ Zugleich hütet²² sie sich davor, einzelne Tätigkeiten für ihr SL-Potential besonders hervorzuheben, allgemein und vergleichend zu urteilen. Eine Objektivierung der relevanten Wertkategorie verlangt aber genau das, wie sie selbst im Rahmen des anthropologischen Arguments ausführt: externe Evaluierung – mit der Möglich-

21 Siehe etwa: https://de.wikipedia.org/wiki/Dorothee_Wilms (zuletzt abgerufen am 28.08.2018).

22 Vgl. Wolf: „elitism and parochialism are dangers that we need to be wary of“ (2016a, 264).

keit, einzelne Tätigkeiten als nicht sinnstiftend auszuweisen und manchen Akteuren irrtümliche Annahmen über SL zu attestieren. Ein Subjektivist, der von sich behauptet, SL für sich gefunden zu haben, wird sich über externe Bestätigung zwar möglicherweise freuen, eine externe Kritik aber bestenfalls dazu nutzen, den eigenen SL erneut zu prüfen; er wird sich nicht davon beeindruckt lassen, dass ihm vorgehalten wird, ‚in Wirklichkeit‘ fehle ihm SL. Anthropologische Verallgemeinerungen sind aber – das ist zu konzedieren – mit Vorsicht zu behandeln; sie haben nicht die ‚Stärke‘ anderer Argumentationstypen: Sowohl Subjektivisten als auch Objektivisten werden anthropologische Erwägungen für ihre jeweilige Position heranziehen können.²³

V. Wie lässt sich eine hybride Herangehensweise verteidigen? – Alternativen *praeter* Wolf

In diesem Abschnitt schlage ich eine Variante eines in einem weiten Sinne hybriden, d. h. subjektiv-objektiven Verständnisses von SL vor, das eine zwischen Wolf und Frankfurt angesiedelte Position markiert. Ich behaupte, dass Frankfurt dieser Position zustimmen und so der Kritik, die Wolf an ihm übt, begegnen könnte. Wolf hingegen kann am besten im Sinne eines inhaltlich anspruchsvollen Objektivitätsverständnisses rekonstruiert werden. Die hier skizzierte Variante eines ‚formalen‘ (inhaltlich unbestimmten) Objektivitätsverständnisses des Werts von SL dürfte ihr nicht weit genug oder aber zu sehr an ihrer eigenen Auffassung vorbeigehen. Das ist nach der hier vertretenen Auffassung aber keine Schwäche, sondern eine Stärke der entworfenen Position, da eine inhaltliche Evaluierung der akteursabhängigen SL-konstitutiven Werte vermieden, zugleich aber der oben genannten doppelten Intuition entsprochen wird. Eine ethische oder moralische Evaluierung der von einem Akteur zum SL auserkorenen Werte bleibt davon unberührt. Diese Unterscheidung tritt bei Wolf nach wie vor (lässt man ihre Schriften seit 1997 Revue passieren²⁴) nicht deutlich genug hervor, obwohl sie (wie Frankfurt) Vertreterin einer gegenüber dem Vorrang der Moral skeptischen Sichtweise ist. Sie diskutiert etwa den Fall eines Kinderschänders, der für seine unbestreitbar unmoralischen Handlungen einen Konflikt zwischen Moral und (subjektiv verstandenem) SL reklamiert (2010, 60). Für Wolf ist dies im Rahmen des objektiven SL-Verständnisses kein Problem, doch wirft der

23 Auch an dieser Stelle danke ich einem anonymen Gutachter für kritische Nachfragen.

24 Vgl. insbes. den Abschnitt „Meaning and Morality“ in Wolf (2010, 53–62).

zweite Satzteil Fragen zur – konzeptuellen? evaluativen? – Interdependenz von SL und Moral auf: „An individual cannot get meaning from worthless projects, much less from projects of wholly negative value“ (ibid.). Ob und inwieweit hier die moralische Dimension der Kinderschändung konstitutiv in die Wertbeurteilung eingeht oder wie eine von der moralischen Beurteilung unabhängige Evaluierung als ‚objektiv negativ‘ erfolgt, beantwortet Wolf nicht. Sie gesteht aber zu, dass auch nach ihrem SL-Verständnis, das eine objektive Werthaftigkeit des Gegenstands von SL verlangt, Moral und SL auseinanderfallen können (vgl. 2010, 61).

Mit Frankfurt hingegen ist die hier verteidigte Variante eines SL kompatibel: Für Frankfurt gilt etwa in Bezug auf die Liebe, dass „[I]nstances of loving have intrinsic value, which they possess [...] regardless of the characteristics of their objects“ (ibid. 245). Dies lässt sich nach der von mir vorgeschlagenen Konzeption ganz allgemein für Instantiierungen eines SL behaupten. Ein Leben mit SL ist objektiv besser als ein Leben ohne SL – auf die Merkmale des Gegenstands von SL kommt es für diese Bewertung nicht an.

Es stellt sich die Frage, warum Wolf auf der Notwendigkeit besteht, dass SL sich aus etwas auch inhaltlich-gegenständlich ‚objektiv Wertvollem‘ ergeben muss. Die Forderung nach einem Standard objektiver Werte begründet Wolf über ein ‚Interesse an Wahrheit‘ und ein ‚Interesse an Bedeutung‘ (2002, 236): Wir wollen ‚es‘ im Leben richtig machen; dazu gehören auch die Werte, für die wir uns einsetzen oder starkmachen. Sie behauptet, dass „we want our lives to have some positive relation to things or people or ideas that are valuable independently of us.“ (ibid.) Wenn Wolf nun als Quintessenz anfügt: „This, I believe, is at the core of the desire to live a meaning-|ful life“ (2002, 236f.), so ist dies als Argumentation untauglich, da petitiös. Die Struktur, die zum Problem der *petitio* führt, lässt sich wie folgt rekonstruieren:

Die zu prüfende Behauptung lautet:

AH: Wir sollten das lieben, was objektiv wertvoll (d. h. unabhängig von uns selbst, akteursunabhängig) ist.

Die Frage lautet nun aber gerade, warum dies (die Ausgangshypothese AH) überhaupt der Fall sein sollte.

P1: Weil wir ein Interesse an Bedeutung haben.

P2: Bedeutung impliziert eine positive Beziehung zu Dingen, Personen oder Ideen, die unabhängig von uns wertvoll sind.

C: Wir sollten aus Interesse an Bedeutung etwas lieben, das unabhängig von uns wertvoll ist.

Die entscheidende Frage betrifft P2: Warum ist für ‚Bedeutung‘ dasjenige maßgeblich, was unabhängig von uns wertvoll ist? Das beantwortet die Be-

stimmung von ‚Bedeutung‘, die in dieser Argumentation Wolfs investiert wird, nicht. Wenn nun unsere vorthoretische Intuition sagt, dass wir – zumindest: oftmals – Dinge, Personen oder Ideen lieben (wertschätzen, gutheißen, unterstützen ... ‚lieben‘ in einem weiten Sinne also), die nicht notwendigerweise auch objektiv (unabhängig von uns) wertvoll sind, sondern die ‚für uns‘ wertvoll sind – aus welchen Gründen auch immer, so stehen wir wieder bei unserem Ausgangspunkt: Unsere Intuitionen sind ambivalent (d. h. wörtlich ‚zwei-wertig‘, nicht etwa ‚unklar‘ oder ‚vage‘). Einerseits reicht danach ein subjektiv attribuerter Wert des Objekts unserer Liebe, Fürsorge usw. aus. Andererseits halten wir SL für ‚objektiv wertvoll‘. Salopp gesagt: Ein Leben²⁵ mit SL ist besser als eines ohne SL.

Wolf liefert keine weiteren Gründe, sondern fügt ihre bereits als mehrdeutig ausgewiesene Metapher des Zusammentreffens („to meet“) an:

In other words, meaning in life arises when subjective attraction meets objective attractiveness, when one finds oneself able to love what is worth loving, and able, further, to do something with or about it – to contribute to or promote or preserve or give honor and appreciation to what one loves“ (2002, 37).

Diese sloganhafte²⁶ Formulierung bleibt in den hier in Betracht genommenen Texten Wolfs (1997, 2002, 2010²⁷, 2016a²⁸) im Kern unverändert. Die Frage, warum Liebe nur dann relevant für SL wird, wenn sie sich auf ein Objekt bezieht, „what is worth loving“ (ibid.), wird stets behauptet, aber nicht weiter erhellt. Unmittelbar im Anschluss heißt es in diesem Text von 2002 (237):

-
- 25 Damit meinen wir: jedes Leben, zumindest jedes menschliche Leben oder zumindest jedes personale Leben. Dies lässt die Möglichkeit für nichtmenschliches personales Leben sowie für nichtpersonales menschliches Leben. Diese Skopusfragen können und müssen hier nicht diskutiert werden. Ich erinnere an die eingangs protokollierten Gesprächssetzen aus dem Café: Die beiden Damen vermissten SL im Leben der Verstorbenen.
- 26 Auch Rüter (2011, 308) und Metz (2013b, Abschnitt 3.2) nennen Wolfs Formel einen „Slogan“. Ob er allerdings, wie Metz behauptet, „prägnant“ („pithy“) ist, darf bezweifelt werden. Er verdeckt mehr, als er erhellt.
- 27 Hier handelt es sich um Wolfs weithin rezipierte Tanner Lectures; vgl. dazu bspw. Derpmann (2012); Raz (2010); Rüter (2011).
- 28 Zu diesem Workshopbeitrag von Wolf haben Burms und Calhoun (beide 2016) Kommentare und Wolf daraufhin eine Replik (2016b) verfasst.

[...] the interest in living a meaningful life may be neither universal nor overriding. Again, the question of whether one should care about living a meaningful life may not admit of argument. Still the interest is natural enough, prevalent enough, and sensible enough to allow us to say that, other things being equal, it is better to live a meaningful life.

Bereits an anderer Stelle tauchen diese Attribute (*natural – prevalent – sensible*) auf. Fraglich ist, was sie besagen. Natürlichkeit, faktisches Vorherrschen der Position (im Sinne der von Wolf herangezogenen aristotelischen Methode von *endoxa* als Ausgangspunkt der weiteren theoretischen Überlegungen?), Rationalität? Das wären in der Summe starke Behauptungen, die jeweils auch methodologisch viele Fragen aufwerfen und womöglich ebenso mit einem gegenläufigen Ergebnis herangezogen werden könnten. Warum sollte es ‚rational‘ und ‚natürlich‘ sein, nur Dinge von ‚objektivem Wert‘ zu lieben? Und hatten wir nicht eingangs gesagt, unsere Intuitionen sprächen für (zumindest auch) lediglich subjektiv wertvolle Objekte unserer Sorge (Liebe, Zuwendung usw.)? Hier geht es aber nur um die Bedeutung von SL, d. h., es hat bereits eine Akzentverschiebung stattgefunden: Die Begründung, warum es für die Sinnkonstitution auf ‚objektiv‘ wertvolle Objekte ankommt, wird hier gar nicht beabsichtigt, sondern es werden diejenigen Gründe genannt, weshalb ein Leben mit SL gegenüber einem Leben ohne SL vorzuzugs-würdig ist. Diese These haben wir hier überhaupt nicht bestritten, sondern selbst vertreten – und zwar mit ähnlichen Begründungsmustern wie Wolf.

Andere Varianten als Wolfs Position sind denkbar:

| | 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|--|---|---------------------------------------|--|
| A | Propositionale Einstellung eines Akteurs A (notwendigerweise ‚subjektiv‘) | Charakter des Werts (auf den sich A bezieht) | Kategorie ‚Sinn im Leben‘ (SL) | Entspricht <i>grosso modo</i> der Position vertreten von: |
| B | Einstellung A _{subjektiv} | Wert _{objektiv} | SL _{objektiv} | Susan Wolf |
| C | Einstellung A _{subjektiv} | Wert _{subjektiv} | SL _{objektiv} | Harry G. Frankfurt ²⁹ |
| D | Einstellung A _{subjektiv} | Wert _{objektiv} | SL _{subjektiv} | ? |
| E | Einstellung A _{subjektiv} | Wert _{subjektiv} | SL _{subjektiv} | ? |

[Abb. 2: Systematisches Tableau möglicher Positionen zu Objektivität oder Subjektivität von SL-konstitutiven Werten (Spalte 2) und SL als Wert (Spalte 3)]

In der dritten Spalte ergibt sich, gewissermaßen als ein *Meta-Wert*²⁹, der ‚Sinn im Leben‘ (SL), der sich aus der Wertüberzeugung oder -haltung eines Akteurs (1. Spalte) gegenüber einem (als subjektiv oder objektiv aufgefassten) Wert als Objekt dieser Überzeugung (2. Spalte) zusammensetzt. Dieser ‚Meta-Wert‘ SL kann seinerseits subjektiv oder objektiv aufgefasst werden. Wollte man leugnen, dass es einen objektiven Wert ‚SL‘ gibt, so wäre man ‚Lebenssinnssubjektivist‘; wollte man überhaupt leugnen, dass es einen Wert ‚SL‘ gibt, so wäre man ‚Lebenssinnskeptiker‘. Diese Position ist für diejenigen, die der Plausibilität und der Existenz der ‚Sinnerfüllung‘ oder des ‚Sinns im Leben‘ (SL) als einer dritten relevanten Kategorie zur Beurteilung guten und gelingenden Lebens zugestimmt haben (siehe Abschnitt II oben), nicht konsistent vertretbar, da die Subjektivisten es dem betreffenden Akteur anheimstellen müssten, zu entscheiden, ob sich sinnvoll von ‚SL‘ sprechen lässt oder nicht, die Skeptiker diese Möglichkeit (Relevanz von SL) von vornherein ausschließen müssten. Die überindividuelle Relevanz der Kategorie SL wäre (da, sozusagen mit einem Index versehen und nicht über den jeweils wertenden Akteur hinausreichend) in Frage gestellt. Manche Akteure, die sich an den Tabellenpositionen D1 und E1 verorten ließen, würden für ihr Leben einen SL als Wert und als sinnvolle Kategorie anerkennen. Andere würden möglicherweise zugestehen, dass Dritte für sich einen Wert ‚SL‘ erkennen, diese Kategorie *als Kategorie* also grundsätzlich annehmen, aber reflexiv *für sich* ablehnen, dass es sich um eine *ihr* Leben sinnvoll beschreibende Kategorie handelt. Wieder andere würden bestreiten, dass es überhaupt eine sinnvolle Kategorie ‚Sinn im Leben‘ gibt. Die Position ‚SL_{subjektiv}‘ (Tabellenpositionen D3 und E3) ist mithin wegen der drohenden Beliebigkeit nicht attraktiv und, auch wenn man die Kategorie ‚SL‘ zugestanden hat, nicht zielführend.

Diese Überlegungen sprechen für eine objektive Sichtweise auf den ‚Sinn im Leben‘ *als Wert*: SL_{objektiv} (Tabellenposition B3 und C3). Dieser Punkt betrifft freilich nur die ‚formale‘ Seite des SL. Die Annahme von SL als objektivem Wert ist kompatibel mit der Überzeugung, einzelne Werte könnten auch dann sinnkonstitutiv sein, wenn sie nur *subjektiv* attraktiv sind (Tabellenposition C2). Daher handelt es sich in beiden Fällen, den Tabellenkombinationen B1:B2 sowie C1:C2, um *hybride* Positionen zu SL. Die Kategorie

29 Die Rede von einem ‚Meta-Wert‘ ist hier nicht als Positionierung zugunsten eines Wertmonismus zu verstehen. Die Annahme von Werten, die ihrerseits auf Werte bezogen sind, ist kompatibel mit einem Wertpluralismus.

der ‚puren Objektivisten‘ bleibt hier trotz der ihr gegenwärtig bescheinigten Hochkonjunktur³⁰ unberücksichtigt; dass es für SL *gar nicht* auf – wie auch immer bestimmte – Einstellungen oder Haltungen des fraglichen Akteurs, um dessen SL es geht, ankommen soll, ist kontraintuitiv, da der erste Teil der eingangs genannten ‚doppelten Intuition‘ dieser Annahme zuwiderläuft, auch nach der von Wolf verwendeten doxastischen Methode (2010, 10 und 26f.) lässt sich der Verzicht auf *jegliche* subjektive Anforderung nicht begründen. Hier soll jedoch nicht *für* eine subjektive Dimension von SL überhaupt³¹ argumentiert werden, sondern *gegen* ein *bestimmtes hybrides* subjektiv-objektives Verständnis von SL zugunsten eines *anderen* hybriden Ansatzes.

Wir können anhand der Tabelle nun weitere Thesen zu SL formulieren:

T2: Um taugliches Objekt von SL zu sein, muss ein Wert nicht ‚objektiv‘ sein.

Mit Wolf soll hier unter ‚objektiv‘ verstanden werden, dass ein Wert ‚akteur-sunabhängig‘ (*agent-independent*) ist. Wolf äußert sich nicht explizit, ob sie lediglich den Zugang (epistemische Ebene) oder auch die Existenz (ontologische Ebene) eines Wertes meint; sie distanziert sich aber von bestimmten ontologischen Werttheorien. Dies kann man – wenngleich nicht im Sinne eines Umkehrschlusses – als Indiz dafür werten, dass sie auch eine ontologische These vertreten möchte, allerdings lediglich *via negationis*: Man muss namentlich kein Wertplatonist und kein Freund Moore’scher nichtnatürlicher Eigenschaften sein, um Wertobjektivist im Wolf’schen Sinne sein zu können.³² T2 impliziert nicht, dass ein Wert nicht ‚objektiv‘ sein darf oder kann, um Objekt von SL zu sein. Doch wird damit zugleich T3 vertreten:

T3: Um taugliches Objekt von SL zu sein, kann ein Wert ‚subjektiv‘ sein. Ein subjektiver Wert ist als Objekt X von SL ausreichend, wenn die übrigen Merkmale für SL vorliegen (die passende Relation des Akteurs A zu X). Nach der hier verfolgten Subjektiv-objektiv-Kombination stellt es einen eigenen (intrinsischen) Wert dar, wenn das Leben eines Akteurs A SL aufweist. Dieser Wert kann als ‚Meta-Wert‘ aufgefasst werden, da er sich auf die Beziehung

30 Evers & van Smelden (2016, 356).

31 Dies ist ein Teil der Aufgabe, die sich Evers & van Smelden (2016) gestellt haben.

32 Vgl. die prägnante Formulierung bei Derpmann (2012, 422): „the understanding of objectivity that is implied in her conception of meaningfulness does not commit her to queer metaphysical views“.

von A zu X, den subjektiven Wert von X für A, richtet. SL ist aber nicht nur für A ein Wert, sondern *akteursunabhängig*, in diesem Sinne also ‚objektiv‘.

T4: SL (die passende Relation eines Akteurs zu einem Objekt X) ist ein objektiver (und intrinsischer) Wert.

SL kann als relevante Kategorie neben M und G zur Beurteilung eines guten und gelingenden Lebens aus externer Perspektive herangezogen werden. So wird eine ‚wohlwollende‘ und zugleich nichtpaternalistische Beurteilung des Lebens Dritter möglich. Die eingangs zitierten Damen im Café hätten sagen können: „Unsere Bekannte hat stets gern gearbeitet. Die Arbeit war ihr so wichtig; das war ihr Sinn im Leben. Es ist gut, dass sie die Arbeit hatte.“ Dass gerade die Arbeit, weder der Garten noch die Familie maßgeblicher Sinnproduzent im Leben der Bekannten war, können die Damen aus externer Perspektive zwar kritisieren und überlegen, ob es sich für die Bekannte um die ‚beste‘ sinnerfüllende Variante handelte – an der faktisch-sinnkonstitutiven Bedeutung der Arbeit für die Bekannte ändert dies inhaltlich nichts.

Ich komme zu einem Fazit: Die Position, SL sei ein objektiver Wert im Leben eines Menschen impliziert, dass ein Leben, das SL aufweist, ‚besser‘ ist als ein Leben ohne SL. In dem Gefüge der zur Beurteilung eines guten und gelingenden Lebens relevanten Kategorien, das nach der hier vertretenen Position mit Wolf neben G und M um die Kategorie SL erweitert worden ist, nimmt SL einen mindestens ebenbürtigen Rang ein: Ein Leben, das M plus G plus SL aufweist, ist gewiss ein lebenswertes, gutes und gelingendes Leben (gewesen). Viele weitere spannende Fragen tun sich auf: Wie verhalten sich die drei Kategorien³³ zueinander? Kann ein Mangel an moralisch lobenswertem Verhalten durch einen Überschuss an Sinn im Leben ‚kompensiert‘ werden? Wohl kaum; sexueller Missbrauch durch Entwicklungshelfer wird nicht dadurch weniger tadelnswert, dass der Täter zugleich einer Beschäftigung nachgeht, die sinnvoll ist oder zumindest Sinn in dessen Leben (SL) schafft. Schon innerhalb der Moralkategorie ist es problematisch, moralische Vergehen durch gutes Tun aufzuwiegen. Unsere deontologischen Intuitionen stehen der konsequentialistischen Aufrechnung entgegen, wie schon die Standardbeispiele der Trolleyfälle zeigen. Eine Kommensurabilität, die über die Kategorie der Moral hinausgeht und Glück sowie Sinn im Leben in die Rechnung aufnimmt, erscheint mehr als zweifelhaft. Aber – um ein letztes Mal Susan Wolf zumindest in Teilen zuzustimmen – es ist richtig, dass „meaningfulness is a matter of active and loving engagement in projects

33 Für Varianten dieser Frage vgl. Raz (2010).

of worth and [...] distinct from both happiness and morality, deserves to be included in a conception of a fully successful human life“ (2016a, 263). Die Frage ist nur, wie – insbesondere: aus wessen Perspektive – ‚projects of worth‘ angemessen zu bestimmen sind.³⁴

Literatur

- Burms, Arnold. 2016. Fulfillment and Fitting Fulfillment. *Foundations of Science* 21 (2): 271–273. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9385-8>
- Calhoun, Cheshire. 2016. Reasons of Love: Response to Wolf. *Foundations of Science* 21 (2): 275–277. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9386-7>
- Derppmann, Simon. 2012. Susan Wolf, Meaning in Life and Why it Matters. Princeton University Press, 2010 (Review). *Ethical Theory and Moral Practice* 15 (3): 421–422. <https://doi.org/10.1007/s10677-011-9321-8>
- Evers, Daan, und Emma Gerlinde van Smelden. 2016. Meaning in Life: In Defense of the Hybrid View. *Southern Journal of Philosophy* 54 (3): 355–371. <https://doi.org/10.1111/sjp.12179>
- Frankfurt, Harry G. 1988 [182]. The Importance of What we Care About. In: Frankfurt, Harry G., *The Importance of What we Care About. Philosophical Essays*. New York: Cambridge University Press, Kap. 7, 80–94.
- Frankfurt, Harry G. 1998. Duty and Love. *Philosophical Explorations* 1: 4–9. <https://doi.org/10.1080/10001998018538686>
- Frankfurt, Harry G. 2002. Reply to Susan Wolf. In: *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, hg. Sarah Buss und Lee Overton, Cambridge/Mass. und London: MIT Press, Kap. 8, 245–252.
- Frankfurt, Harry G. 2004. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedman, Michael. 2000. *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago und La Salle, Illinois: Open Court.

34 Der vorliegende Text geht zurück auf einen Beitrag zum Workshop „Wertontologie und Glück“, der im Jahr 2016 von der (DFG-)Kolleg-Forschergruppe „Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster veranstaltet wurde (siehe auch: <https://www.uni-muenster.de/KFG-Normenbegrueundung/workshop2016wertontologie.html>, zuletzt abgerufen am 4.12.2018). Die Verfasserin dankt herzlich den Herausgebern des Themenschwerpunktes für die Möglichkeit, den Text in diesem Rahmen zu veröffentlichen, außerdem zwei anonymen Gutachtern für ihre hilfreichen und weiterführenden Anmerkungen, Einwände und Hinweise. Der Text hat sehr davon profitiert. Die verbleibenden Defizite sind allein der Verfasserin zuzuschreiben.

- Mawson, Tim J. 2013. Recent Work on the Meaning of Life and Philosophy of Religion. *Philosophy Compass* 8 (12): 1138–1146. <https://doi.org/10.1111/phc3.12087>
- Metz, Thaddeus. 2013a. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Metz, Thaddeus. 2013b. The Meaning of Life. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), hg. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>
- Metz, Thaddeus. 2007. New Developments in the Meaning of Life. *Philosophy Compass* 2 (2): 196–217. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00061.x>
- Raz, Joseph. 2010. Susan Wolf, The Meaning of Life and Why It Matters. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010. (Review). *Ethics* 121 (1): 232–236. <https://doi.org/10.1086/656501>
- Raz, Joseph. 2008 [2003]. *The Practice of Value* [Berkeley Tanner Lectures 2001], hg. R. Jay Wallace. New York: Oxford University Press.
- Rowlands, Mark. 2015. The Immortal, the Intrinsic and the Quasi Meaning of Life. *Journal of Ethics* 19 (3–4): 379–408. <https://doi.org/10.1007/s10892-015-9212-7>
- Rüther, Markus. 2011. Susan Wolf: Meaning in Life and Why It Matters, 160 p., Princeton University Press, Princeton 2010 (Rez.). *Philosophischer Literaturanzeiger* 64 (3): 308–313. <http://dx.doi.org/10.3196/2194584511643131>
- Taylor, Richard. 1970: *Good and Evil*. New York: Macmillan.
- Wolf, Susan. 1997. Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life. *Social Philosophy and Policy* 14: 207–225. <https://doi.org/10.1017/S0265052500001734>
- Wolf, Susan. 2002. The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity. In: *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, hg. Sarah Buss, Lee Overton. Cambridge/Mass. und London: MIT Press, Kap. 8, 227–244.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters* (The University Center for Human Values Series). Princeton/New Jersey: Princeton University Press.
- Wolf, Susan. 2016a. Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life. *Foundations of Science* 21 (2): 253–269. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9384-9>
- Wolf, Susan. 2016b. Meaning in Life: Meeting the Challenges. *Foundations of Science* 21 (2): 279–282. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9387-6>

Sinnstiftung durch soziale Einbettung

Meaning in Life Through Social Embeddedness

MICHAEL KÜHLER, MÜNSTER

Zusammenfassung: Die aktuelle philosophische Debatte darüber, was ein Leben zu einem sinnvollen Leben macht, wird gemeinhin vor dem Hintergrund einer werttheoretischen Auseinandersetzung innerhalb der übergreifenden Debatte um ein gutes Leben geführt. Ein sinnvolles Leben sei demnach grundsätzlich eines, in dem die Person bestimmten als wertvoll und daher sinnstiftend angesehenen Tätigkeiten nachgeht oder bestimmte zur Sinnstiftung geeignete Werte zu befördern sucht. In meinem Artikel widerspreche ich dieser werttheoretischen Engführung und gehe vielmehr von einer werttheoretisch neutralen Formulierung der Frage nach Sinn im Leben aus: *Wie müssen Elemente im Leben einer Person beschaffen sein, damit sie für diese Person eine sinnstiftende Funktion zu entfalten vermögen und die Person daher zu dem begründeten Urteil gelangen kann, dass ihr Leben sinnvoll in dem Sinne ist, als es Sinn im Leben umfasst, wobei dieses Urteil grundsätzlich auch aus der Perspektive Dritter zugänglich und nachvollziehbar bzw. kritisierbar ist?* In Auseinandersetzung vor allem mit Susan Wolfs Hybridtheorie eines sinnvollen Lebens argumentiere ich, dass sich die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben in erster Linie durch die soziale Einbettung des eigenen Handelns oder Lebens konstituiert und einsichtig machen lässt: *Sinn im Leben konstituiert sich dann, wenn das eigene Handeln oder Leben im Ganzen erstens in einen sozialen Zusammenhang eingebettet ist und man auf diese Weise mit und für andere handelt bzw. lebt sowie einem zweitens diese Einbettung (und gegebenenfalls die in ihr verfolgten Zwecke des Handelns mit und für andere) auch wichtig ist.* Derart explizierte sinnstiftende Elemente im Leben sind zudem offen für Kritik. Nicht alle sinnstiftenden Elemente sind gleichermaßen wertvoll oder sollten im eigenen Leben und Handeln eine Rolle spielen und verfolgt werden. Dies mag sich aufgrund prudentieller Erwägungen aus der umfassenden Perspektive eines guten und gelungenen Lebens im Ganzen ergeben oder aus einer moralischen Perspektive, wenn die spezifische soziale Einbettung oder die dabei verfolgten Ziele moralisch zu kritisieren sind. Sind meine Überlegun-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



gen überzeugend, so sollte man dem werttheoretischen Mainstream der Debatte um Sinn im Leben daher ein gutes Stück weit kritischer gegenüberstehen.

Schlagwörter: Sinnvolles Leben, Sinn im Leben, Gutes Leben, Soziale Einbettung

Abstract: Current philosophical debate about meaning in life is basically centered around questions of value. According to the mainstream of the debate, a person enjoys meaning in life if she pursues and realizes suitable values. In my paper I reject this value centered approach to meaning in life. Instead, I use a value neutral way of posing the question of meaning in life: *how must elements in life be shaped in order to be able to generate meaning in life, so that the person and others may be justified in the corresponding assessment?* Based on a critical discussion of Susan Wolf's hybrid theory of meaning in life, I argue that it is primarily the social embeddedness of one's actions that generates meaning in life: *meaning in life is constituted, firstly, by socially embedding one's actions, i.e. if one acts together with and for others, and, secondly, by caring about this social embeddedness (and optionally also about the ends of the corresponding actions).* However, elements in life which are capable of generating meaning in this sense are still open to criticism. Not all of these elements, i.e. instances of social embeddedness of one's actions and life, are equally valuable and worth pursuing. Such criticism may stem from prudential reasoning in light of a reflection on how to live an overall good life or from moral reasoning in light of the fact that certain instances of social embeddedness and their corresponding ends may be immoral. In any case, if my arguments are plausible, the value centered mainstream of the debate about meaning in life should be seen more critically.

Keywords: Meaningful Life, Meaning in Life, Good Life, Social Embeddedness

I. Einleitung

Die aktuelle philosophische Debatte darüber, was ein Leben zu einem *sinnvollen* Leben macht, wird gemeinhin vor dem Hintergrund einer werttheoretischen Auseinandersetzung innerhalb der übergreifenden Debatte um ein gutes Leben geführt. Ein sinnvolles Leben sei demnach grundsätzlich eines, in dem die Person bestimmten als wertvoll und daher sinnstiftend angesehenen Tätigkeiten nachgeht oder bestimmte zur Sinnstiftung geeignete Werte zu befördern sucht.¹ Paradebeispiele eines sinnvoll geführten Lebens, die in

1 Vgl. in dieser Hinsicht etwa (Wolf 1997, 211, 2016, 256; Muders und Rütter 2011; Metz 2013a, 6, 2013b, Abschnitt 1). Von dieser Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit eines Sinns *im* Leben ist die Frage nach dem Sinn *des* Lebens abzugrenzen, d. h., ob das menschliche oder personale Leben als sol-

der Literatur immer wieder angeführt werden, sind Nelson Mandela, Mutter Teresa, Albert Einstein und Fjodor Dostojewski, die jeweils Werte wie Freiheit, Barmherzigkeit, wissenschaftliche Erkenntnis oder künstlerisches Schaffen verfolgt, befördert oder geschaffen haben.² In der philosophischen Debatte steht dann vor allem die Frage im Vordergrund, wie sich diese sinnstiftenden Werte ihrerseits konstituieren und ob im Rahmen ihrer Analyse eine objektivistische oder subjektivistische Werttheorie oder eine Kombination von Momenten beider Theorien, wie sie prominent Susan Wolf in ihrer Hybridtheorie vertritt,³ in Anschlag zu bringen ist.⁴

Für die Frage nach der Analyse von Sinn im Leben scheint mir diese weithin geteilte Vorannahme gleichwohl verfehlt oder zumindest vorschnell zu sein. Auch wenn kaum bezweifelt werden kann, dass im Leben der als Paradebeispiele angeführten Personen die jeweiligen Werte eine entscheidende Rolle spielen – gleichgültig ob aus der Perspektive der Person selbst oder lediglich aus der Perspektive Dritter zugeschrieben –, so ist doch zu fragen, ob diese Werte dabei tatsächlich als (zumindest partiell) *konstitutiv* für den *Sinn* im Leben dieser Personen anzusehen sind. Schließlich könnte es durchaus sein, dass diese Werte zur *sinnstiftenden* Funktion von bestimmten Elementen im Leben, d. h. von einzelnen Handlungen, übergreifenden Tätigkeiten oder anderen Aspekten, nichts beitragen. Sie mögen ein Leben, sei es aus der Perspektive der Person selbst oder aus der Perspektive anderer, zwar zweifellos zu einem moralisch oder ästhetisch *wertvollen* Leben machen. Ob ein solches Leben *deshalb* allerdings *notwendig* auch die Dimension des Sinns im Leben umfasst, scheint mir durchaus eine offene Frage zu sein. In der aktuellen Debatte hingegen wird die Rede von einem sinnvollen Leben

ches einen Sinn hat oder vielmehr grundsätzlich als sinnlos oder absurd anzusehen ist. Zu letzterer Frage sowie zu einem etwaigen Zusammenhang zwischen beiden Sinnaspekten werde ich im Folgenden nichts sagen. Siehe hierzu etwa (Hoesch, Muders, und Rütter 2013, 3; Siep 2013; Metz 2013b, Abschnitte 2 und 4) sowie (Hallich 2018; Kipke 2018), beide in diesem Schwerpunkt.

- 2 Vgl. etwa (Wolf 1997, 209, 2010, 11, 2016, 257; Metz 2013a, 4f.). Teils werden diese Paradebeispiele dabei als Idealisierungen behandelt, die den tatsächlichen Leben und Persönlichkeiten insofern nicht notwendig entsprechen müssen.
- 3 Siehe (Wolf 1997, 2010, 2015, Kap. 6).
- 4 Vgl. die entsprechende Gegenüberstellung in (Metz 2013a, Teil III, 2013b, Abschnitt 3).

allzu häufig ohne Weiteres mit einem (nicht zuletzt moralisch) wertvollen Leben gleichgesetzt.⁵ Kurz: Ein Leben, so die implizite Vorannahme, ist sinnvoll, wenn es in bestimmter Hinsicht wertvoll ist, und es ist in diesem Sinne wertvoll, wenn es die Verfolgung oder Beförderung geeigneter (v.a. moralischer oder ästhetischer) Werte beinhaltet.⁶

Dass diese Vorannahme keineswegs selbstevident, sondern vielmehr begründungsbedürftig ist, zeigt sich an der Möglichkeit einer werttheoretisch neutralen Formulierung derjenigen Fragestellung, die meine folgenden Überlegungen anleitet und die meines Erachtens die Debatte um einen möglichen Sinn im Leben auch grundsätzlich anleiten sollte: *Wie müssen Elemente im Leben einer Person beschaffen sein, damit sie für diese Person eine sinnstiftende Funktion zu entfalten vermögen und die Person daher zu dem begründeten Urteil gelangen kann, dass ihr Leben sinnvoll in dem Sinne ist, als es Sinn im Leben umfasst, wobei dieses Urteil grundsätzlich auch aus der Perspektive Dritter zugänglich und nachvollziehbar bzw. kritisierbar ist?* So formuliert lässt die Frage offen, ob ein Bezug zu bestimmten Werten und deren Verfolgung ein notwendiger Bestandteil einer überzeugenden Antwort ist, wie es die Vorannahme stillschweigend voraussetzt.

Im Folgenden werde ich diese Vorannahme denn auch bezweifeln und demgegenüber argumentieren, dass die Analyse ausschließlich der sinnstiftenden Funktion von Elementen im Leben ohne *direkten* Bezug auf Werte auskommt. Plakativ formuliert: Es sind nicht bestimmte, gegebenenfalls objektive (moralische oder ästhetische) Werte, deren Verfolgung Sinn im Leben (partiell) konstituiert, sondern es ist umgekehrt die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben, die den spezifischen Wert des Sinns im Leben für die Person hervorbringt, d. h., die das Leben der Person für diese allererst in ebendieser Hinsicht wertvoll macht – was jedoch ausdrücklich die Frage offenlässt, ob das Leben zugleich auch ein moralisch oder ästhetisch wertvolles sein mag. Diese These lässt damit zwar weiterhin die Idee zu,

5 Vgl. exemplarisch (Wolf 1997, 209, 2010, 11, 2015, 92f.).

6 Diese werttheoretische Ausrichtung der Debatte erklärt zudem, weshalb die Frage, ob es sich beim Aspekt des Sinns überhaupt um eine systematisch eigenständige Beurteilungsdimension handelt, so kontrovers diskutiert wird. Siehe hierfür aktuell (Muders 2018; Halbig 2018), beide in diesem Schwerpunkt. Mit Blick auf diese Frage lassen sich meine folgenden Überlegungen insofern als Verteidigung des Sinns als eigenständiger Kategorie verstehen, da sie darauf abzielen, eine werttheoretische Engführung und damit einen möglichen werttheoretischen Reduktionismus von vornherein zu vermeiden.

dass ein sinnvolles Leben, d. h. ein Leben, das die Dimension des Sinns bzw. sinnstiftende Elemente enthält, und ein moralisch oder ästhetisch wertvolles Leben miteinander einhergehen können und die Verfolgung dieser Werte bei der Analyse eine Rolle spielen kann. Die Vorannahme, dass die *direkte* Verfolgung solcher Werte ein *notwendiger* Bestandteil der Konstitution von Sinn im Leben ist und letzteren allererst ermöglicht, wird jedoch zurückgewiesen.⁷

Die Verfolgung bestimmter Werte spielt meines Erachtens also zum einen eine untergeordnete und indirekte Rolle. Zum anderen stellt sich der Zusammenhang zwischen sinnvollem und wertvollem Leben so dar, dass ein sinnvolles Leben eben dadurch, dass es Sinn im Leben enthält, als ein für die Person in dieser Hinsicht wertvolles angesehen werden kann. Es sind demnach nicht, wie die genannte Vorannahme glauben macht, bestimmte, gegebenenfalls objektive moralische oder ästhetische Werte, die im Zuge ihrer Verfolgung eine sinnstiftende Dimension entfalten. Vielmehr zeigt sich die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben, wie ich meine, an dieser Stelle unabhängig von einem direkten Bezug auf Werte. Es ist umgekehrt die (wertunabhängige) sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben, die dann den spezifischen Wert des Sinns für die Person schafft, wodurch sich wiederum der strukturelle Zusammenhang zwischen einem sinnvollen und einem für die Person wertvollen bzw. guten Leben erklären lässt. Ein Leben

7 Wenn im weiteren Verlauf daher von einem sinnvollen Leben die Rede ist, so ist damit stets gemeint, dass es sich um ein Leben handelt, das begründeterweise die Dimension des Sinns, d. h. sinnstiftende Elemente, enthält. Der Zusatz ‚begründeterweise‘ soll deutlich machen, dass es nicht lediglich um ein Urteil aus Erster-Person-Perspektive geht oder dass dies lediglich von der Person selbst so empfunden wird, sondern darum, dass es um ein Urteil geht, das sowohl aus der Perspektive der Person selbst als auch aus dritter Perspektive nachvollzogen und – eben mit guten Gründen – gefällt werden kann. Nach Möglichkeit werde ich auf die Wendung ‚sinnvolles Leben‘ jedoch verzichten. Denn die Rede von einem sinnvollen Leben schließt aufgrund der werththeoretischen Ausrichtung der Debatte, wie erwähnt, typischerweise das Urteil ein, dass es sich um ein moralisch oder ästhetisch wertvolles Leben handelt. Ein Leben, das begründeterweise die Dimension des Sinns bzw. sinnstiftende Elemente enthält, ist dem hier zugrunde gelegten Verständnis nach jedoch keineswegs notwendig eines, das auch moralisch oder ästhetisch wertvoll ist. Vielmehr kann es sich ausdrücklich um ein Leben handeln, das insbesondere aus moralischer Perspektive nachdrücklich zu kritisieren ist, wie später noch deutlich werden wird. Siehe hierzu v. a. den Abschnitt „Zur Möglichkeit der Kritik an sinnstiftenden Elementen im Leben“.

wird folglich mindestens dadurch für die Person wertvoll und erstrebenswert, dass es die Dimension des Sinns bzw. sinnstiftende Elemente enthält, wobei offenbleiben kann, ob zudem oder alternativ noch andere Aspekte in Erscheinung treten, die ein Leben zu einem wertvollen machen – unabhängig also von der Frage, ob es sich um ein sinnvolles Leben handelt.

Die These, *dass* die (wertunabhängige) sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben allererst den spezifischen Wert des Sinns im Lebens begründet und dieses Leben oder dessen jeweiliger Aspekt *deshalb* als für die Person wertvoll angesehen werden kann, lässt zudem offen, *in welchem Maße* bestimmte sinnstiftende Elemente im Leben dieses Leben oder einen bestimmten Aspekt dieses Lebens wertvoll oder erstrebenswert machen. Ein Leben kann auch dieser Herangehensweise zufolge mehr oder weniger sinnvoll und wertvoll sein.

Auch weitere Beurteilungsdimensionen eines Lebens bleiben im Zuge dieser grundlegenden These zur sinnstiftenden Funktion von Elementen im Leben zunächst offen. Unabhängig vom Vorliegen sinnstiftender Elemente kann das Leben ein – hedonistisch verstandenes – glückliches oder unglückliches sein, ein mit Blick auf die Erreichung der eigenen Ziele gelungenes oder verfehltes sowie ein moralisches oder unmoralisches.

Wenn Sinn im Leben allerdings nicht von der Verfolgung und Beförderung von geeigneten Werten abhängen soll, wie ist die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben dann zu explizieren? Die diesbezügliche These, die ich im Folgenden vertreten und plausibilisieren werde, lautet, dass sich die sinnstiftende Funktion als solche in erster Linie durch die soziale Einbettung des eigenen Handelns oder Lebens konstituiert und einsichtig machen lässt. Ein Handeln „mit und für andere“, wie Paul Ricœur es in seiner „kleinen Ethik“ – obschon nicht mit Blick auf die Sinndimension des eigenen Lebens – formuliert,⁸ gilt denn auch üblicherweise als sinnstiftend, beispielsweise für die eigenen Kinder oder Eltern da zu sein, Freunden zu helfen oder mit seinem Ensemble zu musizieren.⁹

8 Siehe (Ricœur 1996, 210 und allgemein Kap. 7).

9 Gleichwohl kommt noch eine weitere, subjektive Bedingung ins Spiel, damit sich Sinn im Leben einer Person erfolgreich konstituiert, wie später noch deutlich wird. Siehe hierzu Abschnitt II. Denn die spezifische soziale Einbettung, um die es mit Blick auf das jeweilige Element im Leben geht, muss der Person zugleich wichtig sein. Für die Bedeutung einer solchen subjektiven Bedingung siehe (Wolf 2010, 21).

Lassen sich derartige Beispiele nun tatsächlich nur dann als sinnstiftende Elemente im Leben verstehen, wenn und weil sich in ihnen die Verfolgung geeigneter Werte manifestiert? Ich meine nein. Der Gedanke, dass das entscheidende Moment für die sinnstiftende Funktion solcher Beispiele vielmehr die soziale Einbettung des eigenen Handelns und Lebens ist, ist im Alltag wohlvertraut und erscheint dort geradezu als trivial. In der aktuellen, analytisch geprägten Debatte um ein sinnvolles Leben scheint er mir jedoch im Wesentlichen schlicht übersehen oder zumindest unterschätzt zu werden.¹⁰

Freilich bedarf dieser Gedanke nicht nur weiterer Präzisierung, sondern – als Antwort auf die oben gestellte grundlegende Frage nach der Konstitution von sinnstiftenden Elementen im Leben – auch einer Begründung oder zumindest Plausibilisierung im Sinne intuitiv überzeugender Einschätzungen paradigmatischer Beispiele innerhalb der Debatte.¹¹ Beides soll im Folgenden geleistet werden, wobei mir Wolfs Hybridtheorie als Folie dient, da sie erstens immerhin auf die intersubjektive Dimension hingewiesen hat und ihre Theorie zweitens eine Reihe von aufschlussreichen Anschlusspunkten für den von mir verfolgten Zweck bietet. Aufbauend auf der knappen Skizzierung der relevanten Aspekte ihrer Position werde ich zunächst für die

10 Zwar erwähnen sowohl Metz als auch Wolf die Möglichkeit einer intersubjektivistischen Position, beziehen sich dabei jedoch lediglich auf eine werttheoretische Variante, der zufolge sich Werte durch eine intersubjektiv bzw. sozial geteilte Ansicht hinsichtlich dessen, was gemeinschaftlich als wertvoll anerkannt wird, konstituieren. Vgl. (Wolf 2010, 46; Metz 2013b, Abschnitt 3). Wolf immerhin zieht die soziale Einbettung des eigenen Handelns im Sinne grundsätzlich altruistischen Handelns zumindest in Betracht, verwirft sie aufgrund ihrer werttheoretisch fokussierten Diskussion jedoch gleich wieder. Vgl. (Wolf 2010, 41f.). Siehe ähnlich hierzu auch (Rössler 2017, 115–121). Am ehesten scheint mir noch Jonathan Haidt in seiner Auseinandersetzung mit Wolf auf die Rolle einer sozialen Einbettung für die Sinnstiftung im Leben hingewiesen zu haben. Vgl. (Haidt 2010). Innerhalb der breiter geführten Debatte um ein gutes Leben sowie in weiteren philosophischen Themenbereichen findet der Aspekt sozialer Einbettung hingegen fraglos seit der Antike prominente Erwähnung und wird auch entsprechend intensiv diskutiert.

11 Eine explizite Begründung dieses Gedankens erweist sich aus methodischen Gründen als schwierig, da das Verständnis von ‚Sinn im Leben‘ selbst umstritten ist. Wie in der Debatte üblich, kann deshalb zum einen lediglich eine möglichst attraktive Explikation des vorgeschlagenen Verständnisses und zum anderen eine anschließende Plausibilisierung anhand von intuitiven Einschätzungen einschlägiger Beispiele geleistet werden.

konzeptionelle Möglichkeit argumentieren, Sinn im Leben in erster Linie durch die soziale Einbettung des eigenen Handelns und Lebens zu explizieren (Abschnitt II). Anschließend werde ich die These genauer erläutern und durch eine entsprechende Interpretation und Diskussion der paradigmatischen Beispiele versuchen, sie weiter einsichtig zu machen und inhaltlich zu plausibilisieren (Abschnitt III).

II. Sinnstiftung und die Einbettung in etwas „Größeres“, d. h. über die eigene Person Hinausweisendes

Susan Wolf hat eine prominente und breit rezipierte Definition eines sinnvoll geführten Lebens formuliert, der zufolge ein solches dann vorliegt, wenn subjektive Anziehung auf objektiv Wertvolles trifft. Ein Leben ist demnach dann sinnvoll, wenn man objektiv Wertvolles selbst für wertvoll hält und im eigenen Handeln zu befördern sucht: „[M]eaning arises when subjective attraction meets objective attractiveness, and one is able to do something good or positive about it.“¹²

Sinn im Leben konstituiert sich demnach erst im Zusammenspiel dieser beiden jeweils notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen. Einerseits bedarf es der Verfolgung von objektiven Werten, d. h. von Aspekten oder Projekten im eigenen Leben, die es auch (objektiv) wert sind, verfolgt und realisiert zu werden. Andererseits muss die Verfolgung dieser Werte der Person wichtig sein, d. h., sie muss „aus Liebe“ zu diesen Werten handeln.¹³

Mir geht es an dieser Stelle nun nicht darum, Wolfs Theorie in allen Einzelheiten darzustellen und zu diskutieren, sondern lediglich darum, ihre werttheoretische Engführung deutlich zu machen, wodurch wiederum die konzeptionelle Möglichkeit der von mir favorisierten Alternative einsichtig werden soll. So ist zunächst hervorzuheben, dass Wolf eine soziale Einbettung des eigenen Handelns und Lebens zwar ausdrücklich erwähnt, dieser Idee jedoch nicht weiter als eigenständigem Aspekt nachgeht, sondern die verfolgten Werte ins Zentrum rückt sowie die Notwendigkeit, diese als objektive Werte zu charakterisieren.¹⁴

12 (Wolf 2016, 256).

13 Vgl. (Wolf 2010, 20f., 2016, 256 und 263).

14 Vgl. (Wolf 1997, 212). Auch im Zuge ihrer Betonung der Gründe für ein Handeln, das das eigene Leben zu einem sinnvollen machen kann, verweist Wolf auf eine intersubjektive Einbettung. Vgl. (Wolf 2010, 4 und 7, 2016, 254).

Umgekehrt zeichnen sich praktisch sämtliche Beispiele, die Wolf für ein klarerweise *sinnloses* Leben anführt, dadurch aus, dass in ihnen *keine* soziale Einbettung des Handelns oder Lebens vorliegt.¹⁵ Gleichwohl geht Wolf auch hier nicht weiter auf diesen Umstand ein, sondern rückt im direkten Anschluss erneut nur mehr die Verfolgung bestimmter (objektiver) Werte in den Mittelpunkt,¹⁶ obschon sie an diesem Punkt zugleich den – wie mir scheint völlig richtigen – allgemeinen Aspekt hervorhebt, dass es für die Konstitution von Sinn im Leben darauf ankommt, das eigene Handeln und Leben in etwas „Größeres“ einzubetten.¹⁷

Diesen Aspekt der Einbettung in etwas über die eigene Person Hinausweisendes interpretiert sie jedoch ausschließlich im Sinne von überpersonalen Werten, selbst wenn in den paradigmatisch angeführten Beispielen andere Personen beteiligt sind. Statt folglich die soziale Einbettung direkt als sinnstiftend anzuerkennen, ist es bei Wolf erst der (objektive) Wert eines Handelns für andere.¹⁸ Der Sache nach lässt der allgemeine Aspekt der Einbettung des eigenen Handelns und Lebens in etwas „Größeres“ bzw. über die eigene Person Hinausweisendes an dieser Stelle jedoch durchaus beide Interpretationen zu. Eine werttheoretische Engführung, wie Wolf sie vertritt, ist keineswegs zwingend.

Interessanterweise erwähnt Wolf die soziale Einbettung des eigenen Handelns auch im Zuge der Betonung der subjektiven Dimension ihres Ansatzes und argumentiert dort, dass sie alleine nicht ausreicht, um dem entsprechenden Handeln eine sinnstiftende Funktion zuschreiben zu können. Das entsprechende Handeln und der in diesem Handeln verfolgte Zweck müssen der Person vielmehr *wichtig* sein.¹⁹

Mit letzterer Einschätzung scheint mir Wolf auch völlig richtig zu liegen, und ich teile ihre These, dass eine subjektive Komponente hinzukommen muss, damit Elemente im Leben einer Person *für diese* eine sinnstiftende Funktion entfalten können. Diese subjektive Komponente ist jedoch

15 Vgl. (Wolf 2010, 9, 2016, 256) sowie (Wolf 2015, 91), wo sie in der Beschreibung des Couch-Potatos „Blob“ ausdrücklich darauf hinweist, dass das Leben der Person keinerlei soziale Bezüge aufweist.

16 Vgl. (Wolf 2010, 9f., 2016, 256).

17 Vgl. (Wolf 2010, 10).

18 Vgl. (Wolf 2010, 18f., 2016, 259f.).

19 Vgl. (Wolf 2010, 21).

durchaus kompatibel mit unterschiedlichen Interpretationen, was es heißt, das eigene Handeln und Leben in etwas „Größeres“ bzw. über die eigene Person Hinausweisendes einzubetten.

Selbst die ausdrückliche Erwähnung unserer sozialen Natur und unseres (unterstellten) Wunsches, nicht alleine zu sein, bringt Wolf am Ende allerdings nicht dazu, die soziale Einbettung des eigenen Handelns und Lebens als solche ins Auge zu fassen, um die Konstitution von Sinn im Leben zu explizieren. Stattdessen argumentiert sie einmal mehr für eine werththeoretisch unterfütterte Überwindung dieser Herausforderung.²⁰ Es ist die Verfolgung objektiver Werte, d. h. solcher Werte, die es (objektiv) wert sind, verfolgt zu werden, die die theoretische Arbeit auch an dieser Stelle erledigt. Denn ausschlaggebend für Wolf ist ausschließlich der Gedanke, dass wir die eigene Verfolgung von Werten nicht nur aus der idiosynkratisch eigenen, sondern auch aus einer sozialen Perspektive heraus rechtfertigen und für gut und erstrebenswert erachten können müssen, um das eigene Leben in überzeugender Weise als ein sinnvolles auffassen zu können. Und dieser Gedanke führt Wolf wiederum zu der Notwendigkeit, die verfolgten Werte als objektive zu charakterisieren, da nur auf diese Weise die soziale Anerkennungswürdigkeit in überzeugender Weise sichergestellt werden kann.²¹

Nun scheint mir Wolf mit Blick auf die Behandlung der Frage danach, ob die Werte, die wir im eigenen Leben verfolgen, es auch tatsächlich wert sind, verfolgt zu werden, in der Tat ganz richtig zu liegen, wenn sie hierfür eine objektive Dimension der Beurteilung annahmt. Allerdings betrifft diese lediglich werththeoretische Frage eben keineswegs die sinntheoretische Frage, um die es mir hier geht. Die These, dass die soziale Einbettung des eigenen Handelns Sinn im Leben stiften kann, wenn einem die jeweilige spezifische soziale Einbettung zugleich wichtig ist, ist systematisch unabhängig von der Frage, ob diese spezifische soziale Einbettung es – zumal *alles in allem* – auch *wert* ist, im eigenen Leben verfolgt und realisiert zu werden. Negativ formuliert: Nicht alle Elemente im eigenen Leben bzw. soziale Einbettungen des eigenen Handelns, die eine sinnstiftende Funktion zu entfalten vermögen, sind es auch (gleichermaßen) wert, realisiert zu werden, d. h., nicht alle entsprechenden Elemente *sollten* uns insofern (mehr oder weniger) wichtig sein. Dies ändert gleichwohl nichts daran, dass sie über eine sinnstiftende Funktion verfügen.

20 Vgl. (Wolf 2010, 28–30, 2016, 261–263).

21 Vgl. (Wolf 2010, 31–33, 2016, 263).

Sind meine Überlegungen bis zu diesem Punkt überzeugend, so ist die von mir favorisierte Explikation von Sinn im Leben durch die soziale Einbettung des eigenen Handelns und Lebens folglich konzeptionell sehr wohl möglich. Statt Wolfs werttheoretischer Engführung ergibt sich folgende alternative Position: *Sinn im Leben konstituiert sich dann, wenn das eigene Handeln oder Leben im Ganzen erstens in einen sozialen Zusammenhang eingebettet ist und man auf diese Weise mit und für andere handelt bzw. lebt sowie einem zweitens diese Einbettung (und gegebenenfalls die in ihr verfolgten Zwecke des Handelns mit und für andere) auch wichtig ist.*

III. Sinnstiftung und soziale Einbettung

Auch wenn man damit die Idee, Sinn im Leben in erster Linie durch die soziale Einbettung des eigenen Handelns und Lebens zu explizieren, für eine mögliche und im Prinzip geeignete theoretische Option hält, so bleibt sie doch noch genauer zu erläutern. Was also drückt diese Idee genau aus und warum sollte sie als Antwort auf die eingangs gestellte grundlegende Frage, wie Elemente im Leben einer Person beschaffen sein müssen, damit sie für diese Person eine sinnstiftende Funktion zu entfalten vermögen, überzeugender sein als der werttheoretisch unterfütterte Mainstream der Debatte, d. h. als eine werttheoretische Interpretation des Aspekts der Einbettung des eigenen Handelns und Lebens in etwas „Größeres“ bzw. über die eigene Person Hinausweisendes? Die folgenden Überlegungen sollen hierfür Gründe oder zumindest eine hinreichende Plausibilisierung liefern.

Sinnstiftung durch soziale Einbettung

Für die weitere Erläuterung der Idee erweist sich an diesem Punkt zunächst die negative Kontrastfolie eines als sinnlos erachteten Lebens als hilfreich. Ein sinnloses Leben ist im Wesentlichen eines, das so empfunden oder beurteilt wird – sei es von der Person selbst oder von anderen –, dass es keinen Unterschied macht oder zu machen scheint, ob es gelebt wird oder nicht. Um das eigene Leben und Handeln als sinnvoll begreifen zu können, wollen wir umgekehrt typischerweise, dass es *einen Unterschied macht*.²² Freilich macht es im Rahmen einer (vollständigen) Beschreibung der Welt trivialerweise *stets* einen Unterschied, ob eine Person nun lebt oder nicht oder in

22 Man denke in diesem Zusammenhang an die häufig gebrauchte englische Phrase: „to make a difference“.

der einen oder anderen Weise handelt. Gemeint ist daher vielmehr, *wie* das Leben geführt wird, und dies betrifft eine – weit verstandene – *Evaluation* des Lebens und Handelns. *Wie* wir unser Leben führen, soll zu dem begründeten Urteil Anlass geben, dass es *einen Unterschied macht* und daher die Dimension des Sinns bzw. sinnstiftende Elemente enthält.

So weit, so zirkulär. Wie aber lässt sich die Vorstellung, einen Unterschied zu machen, nun inhaltlich explizieren? In welchem Sinne genau und für wen macht ein sinnvoll geführtes Leben einen Unterschied? Meine These ist, dass es einen Unterschied *für das Leben anderer* macht und diese bei der Verfolgung der für sie mehr oder weniger wichtigen Ziele, Projekte oder Werte unterstützt, wobei diese Ziele, Projekte oder Werte durchaus von der Person geteilt werden können.²³ Wenn also Wolf als Beispiel einer alltäglichen sinnstiftenden Tätigkeit anführt, der eigenen Tochter ein Halloween-Kostüm zu nähen,²⁴ so ist dies meines Erachtens deshalb sinnstiftend, weil sie hier zum einen etwas *für ihre Tochter* macht, d. h. ihr Handeln einen positiven Unterschied für ihre Tochter macht, und sie zum anderen ihre Tochter liebt, d. h., dass ihr ihre Tochter wichtig ist, womit nun auch in indirekter Weise dasjenige ins Spiel kommt, was ihrer Tochter wichtig ist, nämlich ein gelungenes Halloween-Kostüm zu haben. Interessanterweise ist dies auch exakt diejenige Analyse, die Wolf selbst für ihr Beispiel anführt, während von einer Beförderung objektiver Werte in diesem Zusammenhang hingegen keine Rede ist.²⁵ Es kann denn auch mit guten Gründen bezweifelt werden, dass das Nähen eines Halloween-Kostüms irgendeinen objektiven Wert befördert. In vielen Fällen dürfte selbst der ästhetische Wert des Kostüms eher gering sein.²⁶

23 In theoretischer Hinsicht entscheidend ist an dieser Stelle, dass ausschlaggebend eben nicht eine *direkte* Verfolgung von – gar objektiven – Werten ist, sondern diese lediglich *indirekt* durch ein Handeln *mit und für andere* ins Spiel kommen.

24 Vgl. (Wolf 1997, 225, 2010, 4, 2016, 254).

25 Vgl. nochmals (Wolf 1997, 225, 2010, 4, 2016, 254f.).

26 Einwenden ließe sich an dieser Stelle allenfalls, dass altruistisches Handeln selbst als objektiv (moralisch) wertvoll anzusehen sei. Abgesehen davon, dass die Einführung objektiver (moralischer) Werte im Rahmen aller derartiger Beispiele durchaus als *ad hoc* kritisierbar und ihrerseits zumindest begründungsbedürftig ist, führt sie zu der bekannten und unplausiblen Konsequenz,

Die These aber, dass es sich in Wolfs Beispiel um eine sinnstiftende Tätigkeit handelt, scheint mir in der Tat völlig plausibel zu sein. Es ist somit *nicht* die direkte Verfolgung von (objektiven) Werten, die sinnstiftend ist, sondern die soziale Einbettung des eigenen Handelns, d. h. ein Handeln *mit und für andere*. Die Verfolgung und Beförderung von Werten kommt zum einen erst in indirekter Weise ins Spiel und scheint dem Beispiel zufolge zum anderen keineswegs auf objektive Werte eingeschränkt zu sein.²⁷

Warum aber sollte der entscheidende Unterschied für die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben darin liegen, dass man anderen und nicht sich selbst hilft oder etwas Gutes tut, wie Wolf sogleich kritisch fragt?²⁸ Auf den ersten Blick mag man ihr hier durchaus zustimmen. Allerdings liegt Wolfs Einschätzung einmal mehr eine werttheoretische Engführung zugrunde, die ihre kritische Einschätzung allererst so plausibel erscheinen lässt. Denn mit Blick auf die personenunabhängige Realisierung objektiver Werte lässt sich in der Tat kein Unterschied zwischen beiden Fällen ausmachen. Aus dieser Perspektive spielt es daher offenkundig keine Rolle, wer die Werte realisiert und wem ihre Realisierung zugutekommt, ob man also beispielsweise die eigene Gesundheit oder die einer anderen Person befördert. Aber wie ich versucht habe zu verdeutlichen, geht es hinsichtlich der sinnstiftenden Funktion von Elementen im Leben eben gerade *nicht* um die direkte Realisierung von – zumal objektiven – Werten, sondern um die Frage, ob und wie das eigene Handeln und Leben sich als in einen sozialen Kontext, d. h. generell in etwas über die eigene Person Hinausweisendes, eingebettet verstehen lässt und man dann *mit und für andere* handelt, selbst wenn in beiden Fällen die eigenen Handlungen zugleich und in gleichem Maße der Realisierung oder Beförderung von (objektiven) Werten dienlich sind. Eine werttheoretische Engführung erlaubt hier keinen Unterschied zu sehen. Die

dass Wolf nicht mehr in erster Linie ihre Tochter wichtig wäre, sondern primär die Verfolgung des moralischen Werts altruistischen Handelns.

27 Letzterer Umstand würde zudem gut erklären, dass eine soziale Einbettung auch dann eine sinnstiftende Funktion zu entfalten vermag, wenn der soziale Kontext oder die gemeinsame Praxis selbst nicht als (objektiv) moralisch oder ästhetisch wertvoll oder mit guten Gründen gar als unmoralisch angesehen werden kann, z. B. Mitglied der Mafia zu sein. Siehe hierzu weiter unten den Abschnitt „Zur Möglichkeit der Kritik an sinnstiftenden Elementen im Leben“.

28 Vgl. (Wolf 2010, 38 und 41f.).

These der sozialen Einbettung hingegen sehr wohl. Wolfs Kritik geht aus meiner Sicht daher am entscheidenden Punkt schlicht vorbei.

Folgt man der von mir favorisierten These, so entpuppt sich die sinnstiftende Funktion der sozialen Einbettung des eigenen Handelns und Lebens, d. h. eines Handelns und Lebens *mit und für andere*, schließlich als eine – weiterhin weit verstandene – evaluative Erweiterung von semantischen und narrativen Analysen von Sinn.²⁹ Im Anschluss an beispielsweise Robert B. Brandoms inferentielle Semantik³⁰ müssen wir, um den Sinn eines Begriffs zu verstehen, seine funktionale Rolle im Zusammenspiel mit anderen Begriffen sowie dann auch Propositionen verstehen. Ganz ähnlich heben narrative Ansätze hervor, dass sich der Sinn einzelner Handlungen nur dadurch erschließt, indem sie in einen narrativen Handlungszusammenhang eingebettet werden. Ohne eine Geschichte, die als *sinn- und begründungstiftender Rahmen* fungiert, können wir, so die These narrativer Ansätze, weder einzelne Handlungen noch einen Charakter als Ganzes vollständig verstehen. Erst eine Geschichte ermöglicht uns eine sinnvolle und eben narrativ begründete Interpretation und Einordnung.³¹ Welche Bedeutung etwa das Wegwerfen eines Teddybären hat – falls ihm überhaupt eine besondere Bedeutung im Leben der entsprechenden Person zukommen mag –, lässt sich so verstanden erst durch weitere Aspekte im Leben der wegwerfenden Person erschließen.

Bis zu diesem Punkt ist die Rede vom Sinn einer Handlung gleichwohl ausschließlich im Sinne von Verständlichkeit angesprochen. Wir *verstehen* eine Handlung erst dann vollständig, wenn wir sie in einen größeren (narrativen) Handlungszusammenhang einbetten können. Worin aber besteht nun die evaluative Ergänzung der Analyse, um schließlich die hier zur Debatte stehende sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben ins Auge fassen zu können?

Sinnstiftende Elemente im Leben entfalten ihre entsprechende Funktion, indem sie das Handeln oder Leben im Ganzen einer Person in einen

29 Dies ist insofern ironisch, als die Analogie zur Semantik zwar einen klassischen Ausgangspunkt der Debatte bildet, die Rede von einem sinnvollen Leben aber deshalb zunächst als ihrerseits sinnlos kritisiert wurde, weshalb innerhalb der jüngeren Debatte ein Rückgriff auf sie wiederum als verfehlt gilt. Siehe hierzu (Metz 2013a, 21–24).

30 Siehe (Brandom 1994, 2001).

31 Vgl. instruktiv hierzu (Ricoeur 1987) und (Henning 2009, 169f. und 183–190).

übergeordneten *sozialen* (narrativen) Zusammenhang einbetten und die allgemeine Rede von einem Handeln und Leben *mit und für andere* auf diese Weise inhaltlich füllen und spezifizieren, z. B. durch eine politische Ideologie, eine Religion oder schlicht einen intersubjektiven Zusammenhang, wie er sich in Familie, Liebe oder Freundschaft findet. Damit findet nun zwar die Verfolgung und Beförderung von Werten Eingang in die Überlegung, allerdings nicht im Sinne eines direkten Bezugs, sondern eines indirekten. Das eigene Handeln *mit und für andere* entfaltet eine sinnstiftende Funktion, indem es einen positiven Unterschied primär für diese anderen und das, was ihnen mehr oder weniger wichtig ist, macht – obschon es sich natürlich ebenso positiv auf einen selbst auswirken mag, wenn man die entsprechenden Werte und Ziele teilt. Eben dadurch zeichnen sich geteilte und gemeinsame Projekte und Praxen aus. Hätte beispielsweise das Wegwerfen des Teddybären im Zuge des Auszugs aus der elterlichen Wohnung für die Person eine emanzipatorische Bedeutung, indem es sich symbolisch als die von der Person gewollte Trennung von den überbehütenden Eltern interpretieren ließe, so mag, wenn man dieser Person beim Auszug hilft, diese Hilfe insofern sinnstiftend für einen selbst sein, als man ihr dadurch zugleich bei ihrer (weiteren) Emanzipation und Gewinnung von Autonomie im Leben hilft. Die eigene Hilfe macht hier folglich einen positiven Unterschied für die Person.

Gleichwohl bleibt diese Hilfe mit Blick auf ihre sinnstiftende Funktion begrenzt. Es ist keineswegs so, dass eine solche einmalige Hilfe dazu führt, dass das eigene Leben im Ganzen die Dimension des Sinns im Leben umfasst, sondern die Hilfe ist lediglich ein (begrenztes) sinnstiftendes Element im Leben. Macht es sich eine Person hingegen allgemein zur Aufgabe, anderen zu helfen und tut dies auch kontinuierlich, so lassen die vielen einzelnen sinnstiftenden Elemente des Helfens durchaus den aggregierenden Schluss zu, dass das Leben der Person im Ganzen als eines beurteilt werden kann, das die Dimension des Sinns im Leben umfasst, wie im paradigmatischen Beispiel von Mutter Teresa.

Der Aspekt der sozialen Einbettung innerhalb der paradigmatischen Beispiele von Sinn im Leben

Nun ist die Debatte um die Explikation und Konstitution von Sinn im Leben geprägt von solchen paradigmatischen Beispielen, die intuitiv einerseits klarerweise sinnvolle und andererseits klarerweise sinnlose Leben und Tätigkeiten beschreiben. Während also beispielsweise Nelson Mandela, Mutter Teresa, Albert Einstein und Fjodor Dostojewski klarerweise sinnvolle Leben

geführt haben,³² führen der Couch-Potato „Blob“, der sein Leben damit verbringt, banale Fernsehprogramme zu konsumieren, Sisyphos, der dazu verdammt ist, jeden Tag aufs Neue denselben Stein den Berg hinaufzurollen, oder der Grashalmzähler, der seine Zeit damit verbringt, die Grashalme auf der Wiese zu zählen, klarerweise sinnlose Leben.³³ Um die von mir favorisierte These weiter zu plausibilisieren, ist deshalb zu fragen, ob sich diese paradigmatischen Beispiele auch überzeugend oder gar überzeugender auf der Basis der sinnstiftenden Funktion sozialer Einbettung analysieren lassen. Liegt es für die Beurteilung der Beispiele also tatsächlich daran, dass erstere Personen jeweils (objektive) Werte wie Freiheit, Barmherzigkeit, wissenschaftliche Erkenntnis oder künstlerisches Schaffen verfolgt, befördert oder geschaffen haben, während letztere keinerlei Bezug zu (objektiven) Werten erkennen lassen? Oder liegt es vielmehr oder zumindest eher daran, dass das Handeln und Leben der ersteren in einen sozialen Kontext eingebettet ist und ein Handeln *mit und für andere* darstellt, während das Handeln und Leben letzterer keinerlei soziale Einbettung umfasst? Wie sähe unser intuitives Urteil über diese paradigmatischen Fälle aus, wenn umgekehrt das Handeln und Leben der ersteren über keinerlei soziale Einbettung mehr verfügte, während es im Falle der letzteren hinzukäme?³⁴

Führt man sich zunächst das Handeln und Leben von Nelson Mandela und Mutter Teresa vor Augen, so ist es praktisch unmöglich, es sich ohne jegliche soziale Einbettung vorzustellen bzw. nicht als eines, das *mit und für andere* vollzogen wurde. Mandelas aufopferungsvoller und selbstloser Einsatz für Freiheit ist zweifellos einer, der gerade auch die Freiheit anderer betrifft. Das entsprechende Handeln ist eines (auch oder gar primär) *für andere*, weshalb wir es nicht zuletzt aus moralischer Perspektive derart hoch- und wertschätzen. Gleiches gilt für Mutter Teresa, deren barmherziges Handeln ohne einen Bezug zu anderen undenkbar ist.

32 Wie erwähnt, werden diese Personen und deren Leben tendenziell als Idealisierungen verwendet.

33 Für die ersteren beiden vgl. nochmals (Wolf 2010, 9, 2015, 91, 2016, 256), für den Grashalmzähler vgl. (Rawls 1971, 432f.).

34 Betont sei vor dem Hintergrund der wertneutral formulierten grundlegenden Frage nochmals, dass es um ein Urteil ausschließlich hinsichtlich des Sinns im Leben dieser Beispiele geht, nicht zugleich oder zudem um ein Urteil darüber, inwiefern es sich jeweils um ein moralisch oder ästhetisch wertvolles Handeln bzw. Leben handelt.

Albert Einsteins Engagement für wissenschaftliche Erkenntnis wiederum ist zwar nicht gänzlich ohne Einbettung in die soziale Praxis der Wissenschaft vorstellbar. Wissenschaftliche Arbeit zehrt stets von der Arbeit anderer und wird in Auseinandersetzung mit dieser betrieben. Darüber hinaus zielt sie üblicherweise darauf ab, das Wissen *der gesamten Menschheit* voranzubringen. Vorstellbar ist aber durchaus eine insofern solipsistische Variante Einsteins, als er seine wissenschaftliche Erkenntnis vollständig für sich behalten will und es ihm ausschließlich um die Verfolgung und Realisierung des impersonalen Werts wissenschaftlicher Erkenntnis als solcher gehen würde. Sein Engagement für wissenschaftliche Erkenntnis würde im sozialen Miteinander nicht nur tatsächlich keinerlei Unterschied machen – denn dies könnte auch aufgrund unglücklicher Umstände der Fall sein –, sondern ein solcher Unterschied wäre von ihm nicht einmal beabsichtigt. Es ginge ihm insofern *nicht* darum, das Wissen *der gesamten Menschheit* voranzubringen. Er handelt also ausdrücklich nicht mit und für andere. Würden wir ein solches Handeln und Leben tatsächlich weiterhin klarerweise als eines beurteilen, in dem sich Sinn im Leben entfaltet?

Analoges gilt für Fjodor Dostojewski, da zum einen auch künstlerisches Schaffen als in eine entsprechende soziale Praxis eingebettet zu verstehen ist. Zum anderen wäre auch hier zu fragen, ob wir künstlerisches Schaffen auch dann noch als sinnstiftend im Leben ansehen würden, wenn es im Zuge einer erneut solipsistischen Variante nicht einmal die Absicht umfasste, von anderen zur Kenntnis genommen zu werden.

Eine Schwierigkeit dieser solipsistischen Varianten liegt freilich darin, dass sie in allem nötigen Detailreichtum kaum plausibel vorstellbar und daher reichlich unrealistisch sind. Nicht zuletzt liegt dies eben daran, dass in ihnen die Verfolgung von (objektiven) Werten von der sozialen Einbettung dieses Tuns kaum zu trennen ist. Lassen sich beide Aspekte hier tatsächlich nicht systematisch voneinander trennen, so entpuppen sich diese Beispiele jedenfalls mindestens als ungeeignet, um unsere intuitiven Urteile hinreichend präzise kritisch prüfen und in Frage stellen zu können. Die hier entscheidende Frage bliebe dann offen.

Starke vs. schwache Lesart der These sozialer Einbettung

Selbst wenn man jedoch zugäbe, dass in den solipsistischen Varianten unsere intuitiven Urteile zumindest nicht klarerweise negativ ausfallen, so dass wir auch in diesen Fällen weiterhin von Leben sprechen würden, in denen sich die Dimension des Sinns entfaltet, so wäre die von mir favorisierte Position

noch keineswegs gänzlich zurückgewiesen. Denn es empfiehlt sich, nunmehr eine starke von einer schwachen Lesart der These zu unterscheiden:

Der starken Lesart zufolge ist eine werttheoretische Unterfütterung der Konstitution von Sinn im Leben *gänzlich* verfehlt. *Nur* eine soziale Einbettung des eigenen Handelns oder Lebens im Ganzen vermag – zusammen mit der subjektiven Komponente, dass dies der Person wichtig sein muss – Sinn im Leben zu konstituieren. Die Verfolgung von (gar objektiven) Werten wäre dann keine notwendige Bedingung der Konstitution von Sinn im Leben. Notwendig wäre stattdessen die soziale Einbettung.

Der schwachen Lesart zufolge ist eine werttheoretische Unterfütterung der Konstitution von Sinn im Leben zwar nicht gänzlich verfehlt. Sie entpuppt sich jedoch als unvollständig. Für die Konstitution von Sinn im Leben kommt zudem die soziale Einbettung des eigenen Handelns oder Lebens im Ganzen als *geeignete* Bedingung in Frage. Die Verfolgung von (gar objektiven) Werten entpuppt sich zwar auch hier als keine notwendige Bedingung der Konstitution von Sinn im Leben, bleibt jedoch ebenfalls eine geeignete Bedingung.³⁵ Die notwendige Bedingung der Konstitution von Sinn im Leben würde an dieser Stelle vielmehr lauten, dass mindestens eine der beiden Bedingungen erfüllt sein muss: die Verfolgung von (objektiven) Werten oder die soziale Einbettung des eigenen Handelns oder Lebens im Ganzen.

Mag man mit Blick auf die solipsistischen Varianten also weiterhin davon sprechen, dass es sich um Leben handelt, die die Dimension des Sinns bzw. sinnstiftende Elemente enthalten, so wäre lediglich die starke Lesart zurückgewiesen, nicht jedoch die schwache. Gleichwohl scheint es mir keineswegs ausgemacht, dass unsere Intuitionen in den solipsistischen Varianten klarerweise positiv ausfallen und wir derart geführte Leben als sinnvolle erachten. Da die solipsistischen Varianten allerdings ohnehin kaum realistisch vorstellbar und geeignet sind, die Verfolgung von (gar objektiven) Werten von der sozialen Einbettung des eigenen Handelns und Lebens systematisch strikt zu trennen,³⁶ empfiehlt sich ein Blick auf die typischerweise als sinnlos erachteten Leben.

35 Die schwache Lesart entspricht somit im Wesentlichen der These der Familienähnlichkeit sinnstiftender Elemente, wie sie Metz vertritt. Vgl. (Metz 2013a, 34).

36 Zudem sollte man an dieser Stelle die Problematik der Fokus-Verschiebung im Hinterkopf behalten, die sich bereits im Zuge von Wolfs Beispiel des Halloween-Kostüms gezeigt hat. Siehe hierzu nochmals Fn. 26.

Der Aspekt der sozialen Einbettung als Modifikation der paradigmatischen Beispiele eines sinnlosen Lebens

Wie lautet nun unser intuitives Urteil, wenn diejenigen Fälle, die als klarerweise sinnlose Leben angesehen werden, eine soziale Einbettung des Handelns oder Lebens der Person umfassten, ohne dass es zugleich um die direkte Verfolgung von (gar objektiven) Werten ginge? Wie also stehen wir zu sozial eingebetteten Varianten des Couch-Potatos „Blob“, Sisyphos' und des Grashalmzählers?

Im Fall des Couch-Potatos „Blob“ ist es zunächst umgekehrt so, dass eine Ergänzung durch eine soziale Einbettung bzw. durch ein Handeln *mit und für andere* aufgrund der überwältigenden Passivität dieser Lebensweise kaum vorstellbar ist, ohne dass sich dieses Beispiel fundamental verändern würde. Es lässt sich insofern in der Tat kaum abstreiten, dass ein derart passiv geführtes Leben ein sinnloses ist bzw. keine sinnstiftenden Elemente umfasst. Denn selbst wenn man unterstellt, dass der rein passive Konsum von nichtssagenden Fernsehprogrammen insofern sozial eingebettet ist, als „Blob“ die für diese Praxis notwendige Rolle des Zuschauers übernimmt, so macht sein Handeln und Leben doch *keinen* positiven Unterschied für andere – abgesehen allenfalls von dem Umstand, dass angesichts ausreichender Zuschauerzahlen die entsprechenden Fernsehprogramme auch weiterhin produziert werden können; dann aber müsste „Blob“ genau diese Art der sozialen Einbettung zudem wichtig sein. Gleiches gilt im Übrigen, wenn man statt nichtssagender Fernsehprogramme die rein passive Lektüre von Weltliteratur annimmt, d. h., ohne dass sich „Blob“ durch die geistige Auseinandersetzung mit dieser wenigstens persönlich weiterentwickeln würde. Nimmt man hingegen Letzteres an, so würde „Blob“ zu einem Pendant der solipsistischen Einstein- und Dostojewski-Varianten und man landete bei einer analogen Einschätzung des Falles.

Das Beispiel von Sisyphos wird in der Debatte breit diskutiert, allerdings erneut primär vor einem werttheoretischen Hintergrund.³⁷ Die zentrale Frage hierbei lautet, ob Sisyphos' Leben auch dann als sinnlos zu beurteilen ist, wenn er seiner immer gleichen Tätigkeit mit Freude und voller Überzeugung nachgeht. Selbst wenn man ihm hierbei ein Gefühl des Glücks nicht absprechen mag, so herrscht in der Debatte doch nahezu ausnahmslos Konsens, dass sein Leben trotzdem keineswegs sinnvoll ist.

37 Siehe (Camus 1942; Taylor 1970, Kap. 18; Wolf 1997, 217–220, 2010, 16–25, 2015, 118f., 2016, 259f.; Metz 2013a, 30f., 174).

Sisyphos' Fall zeichnet sich nun nicht zuletzt dadurch aus, dass seine Tätigkeit eben *nicht* in einen sozialen Zusammenhang eingebettet ist. In seinem Fall aber lässt sich durchaus fragen, wie wir ihn beurteilen würden, gäbe es eine soziale Einbettung seines Tuns. Einmal mehr hat Wolf einen sozialen Bezug in ihrer Diskussion des Beispiels immerhin aufgegriffen. Selbst wenn ein solcher Bezug jedoch vorläge und andere Personen durch Sisyphos' Tätigkeit positiv beeinflusst würden, machte dies ihr zufolge keinen Unterschied mit Blick auf die Sinnlosigkeit von Sisyphos' Tätigkeit und Leben, jedenfalls wenn Sisyphos dies zum einen weder wüsste noch es ihm etwas bedeutete, oder zum anderen lediglich subjektive Werte betroffen wären.³⁸ Die erste genannte Bedingung hebt jedoch lediglich nochmals die subjektive Komponente einer überzeugenden Theorie von Sinn im Leben hervor, d. h., dass die Einbettung in etwas „Größeres“ bzw. über die eigene Person hinausweisendes einem auch wichtig sein muss. Damit scheint mir Wolf, wie bereits erwähnt, auch völlig richtig zu liegen. Die zweite Bedingung zielt auf Wolfs These der Notwendigkeit der Objektivität von Werten. Darum aber geht es im Rahmen meines Vorschlags gar nicht.

Dass uns Sisyphos' Handeln und Leben intuitiv auch dann noch immer sinnlos vorkommen mag, wenn man unterstellt, dass andere positiv davon beeinflusst würden, scheint mir vielmehr daran zu liegen, dass ein solcher Zusammenhang weit hergeholt und kaum realistisch ist. Wenn, wie Wolf erwähnt, Sisyphos' Tun Aasgeier davon abhält, über ein nahes Dorf herzufallen,³⁹ so klingt das schlicht wenig glaubwürdig. In jedem Fall gäbe es sicher geeignetere und effizientere Methoden. Aus diesem Grund erscheint uns Sisyphos' Tun deshalb als sinnlos, d. h. nunmehr genauer als vergleichsweise ungeeignet, dumm und ineffizient. Wäre sein Tun jedoch tatsächlich die einzige sinnvolle – im Sinne von geeignete – Möglichkeit, das Dorf zu schützen, so scheint mir sein Tun und Leben keineswegs so klar und eindeutig sinnlos zu sein, d. h. die Dimension des Sinns im Leben zu verfehlen.

Eine alternatives und realistischere Sisyphos-Szenario mag dies weiter veranschaulichen: Angenommen, man besucht jeden Tag seinen dementen Vater, der sich nicht mehr an die früheren Besuche erinnern kann. Jeden Tag führt man deshalb aufs Neue dasselbe Gespräch. Unterstellt sei, dass einem der Vater und dessen Wohlergehen wichtig sind und dass die Besuche dem Vater tatsächlich guttun und sein Wohlbefinden befördern. Weder

38 Siehe (Wolf 2010, 21, 38)

39 Vgl. nochmals (Wolf 2010, 21, 38).

aber kommt das Gespräch über den Tag hinaus voran, noch verändert sich die Beziehung zum Vater in irgendeiner Weise. Die Besuche und Gespräche entsprechen insofern dem Stein, den Sisyphos jeden Tag aufs Neue den Berg hinaufrollt und der jeden Abend wieder herunterrollt. Dennoch scheint mir, dass wir die immer gleichen Gespräche mit dem Vater sehr wohl als sinnstiftend betrachten können, da es sich um eine aktive Teilnahme am Leben einer geliebten Person handelt und deren Wohl befördert. Die eigene, immer gleiche Tätigkeit ist auf diese Weise in einen sozialen Zusammenhang eingebettet und macht einen positiven Unterschied, auch wenn es jeden Tag aufs Neue derselbe Unterschied sein mag.⁴⁰

Da es sich hierbei ausdrücklich nicht um die Verfolgung objektiver Werte handelt, sondern lediglich indirekt das subjektive Wohlbefinden des Vaters betroffen ist, wäre man im Anschluss an Wolfs Position allerdings zu dem Urteil gezwungen, dies als sinnlose bzw. keine sinnstiftende Tätigkeit abzustempeln. Dies scheint mir jedoch nicht nur intuitiv und theoretisch verfehlt, sondern auch evaluativ unangemessen zu sein. Dann aber liegt die sinnstiftende Funktion eben nicht in der Verfolgung von objektiven Werten – dieser Ansatz kann dem Szenario ja gerade nicht gerecht werden –, sondern in der sozialen Einbettung des eigenen Handelns sowie in dem Umstand, dass es dabei einen für die geliebte Person positiven Unterschied macht, wenn auch immer nur kurzfristig. Dies wiederum spricht mindestens für die schwache Lesart der von mir favorisierten These.

40 Man könnte hier einwenden, dass uns die Besuche durchaus sinnlos vorkommen. Allerdings würden wir „sinnlos“ hierbei nur wieder in dem oben genannten Sinne von „geeignet“ oder „wirkungsvoll“ mit Blick auf das Erreichen eines bestimmten Ziels verstehen. Der Eindruck der Sinnlosigkeit ist dann so zu verstehen, dass die Besuche offenbar kein geeignetes Mittel darstellen, um das Ziel einer *nachhaltigen* Änderung des Zustands des Vaters und der Beziehung zu ihm herbeizuführen – wobei die Tragik natürlich darin besteht, dass es *kein* geeignetes Mittel hierfür gibt. Dieses Verständnis von Sinnlosigkeit ist aber eben ein anderes als dasjenige, das auf die Frage abzielt, ob die Besuche als sinnstiftend angesehen werden können. Die Besuche können sich folglich in der Tat mit Blick auf das Ziel einer nachhaltigen Änderung als sinnlos, d. h. ungeeignet, erweisen, zugleich aber als sinnvoll bzw. geeignet mit Blick auf das Ziel einer immer wieder erfolgenden kurzfristigen Steigerung des Wohls des Vaters. Im Zuge dieses letzteren Ziels lassen sie sich dann auch als sinnstiftend verstehen, da sie diesbezüglich einen positiven Unterschied für den Vater machen.

Mit dieser These lässt sich denn auch problemlos der Umstand einfangen, dass Liebe und Freundschaft allgemein als sinnstiftende Elemente im Leben fungieren, und sie erlaubt eine plausible theoretische Explikation dieses Umstands. Liebe und Freundschaft verdanken ihre sinnstiftende Funktion erstens ihrem intersubjektiven Charakter, d. h. einem über die eigene Person und das eigene Leben hinausweisenden Handlungszusammenhang. Zweitens sind uns unsere Freunde und geliebten Personen wichtig, was der subjektiven Komponente der Theorie entspricht. Drittens schließlich zielt unser Handeln im Rahmen von Liebe und Freundschaft darauf ab, einen positiven Unterschied für unsere Freunde und geliebten Personen zu machen, wobei es unerheblich ist, ob dieser positive Unterschied im Rahmen von objektiv Wertvollem oder lediglich subjektiv für den jeweiligen Freund oder die geliebte Person Wertvollem zu analysieren ist.

Im Falle des Grashalmzählers schließlich lässt sich ganz ähnlich argumentieren. Angenommen, der Grashalmzähler ist Mitglied im Verein der Grashalmzähler, deren gemeinschaftliches Ziel es ist, die Grashalme auf bestimmten geometrisch geformten Flächen zu zählen,⁴¹ etwa auf der großen Rasenfläche vor dem Vereinsheim. Unterstellt sei, dass dem Grashalmzähler die Einbindung in seinen Verein und die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Grashalmzähler wichtig ist und er seinen Beitrag zum Vereinsziel leisten möchte. Letzteres bettet sein eigenes Handeln und Grashalmzählen in einen sozialen Zusammenhang ein und macht für die anderen Vereinsmitglieder daher einen positiven Unterschied. Um das Beispiel noch etwas nachdrücklicher zu machen, sei angenommen, dass es im Speziellen darum ginge, dem todkranken Vorsitzenden des Vereins seinen letzten großen Wunsch zu erfüllen, nämlich zu erfahren, wie viele Grashalme sich auf der großen Rasenfläche vor dem Vereinsheim befinden. Ist es nun tatsächlich so abwegig, dem sozial eingebundenen Grashalmzählen eine sinnstiftende Funktion im Leben des Grashalmzählers zuzugestehen, selbst wenn die ganze Geschichte einigermmaßen skurril anmuten mag?

Es sei daher nochmals betont, dass es mir an dieser Stelle ausschließlich um die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben geht, nicht um eine – zusätzlich mögliche – Einschätzung, wie (insbesondere moralisch oder ästhetisch) wertvoll diese sein mag. Der Eindruck des Skurrilen mag also durchaus nicht verfehlt sein, würde sich dann aber viel eher darauf beziehen, dass es sich um eine Tätigkeit und ein Vereinsziel handelte, das wir

41 Vgl. für die solipsistische Variante nochmals (Rawls 1971, 432f.).

üblicherweise für wenig wertvoll halten. Selbst als subjektiv konstituierter Wert würden wir wohl geneigt sein, kritisch nachzufragen, ob es die Tätigkeit des Grashalmzählens denn wirklich wert ist, verfolgt zu werden – auch wenn die Kritik im Falle des todkranken Vereinsvorsitzenden zu spät kommen oder gar unangebracht und herzlos erscheinen mag. In jedem Fall wäre es aber nur das Maß des durch die sinnstiftende Funktion konstituierten Werts (dieses Sinns im Leben), der zur Debatte stünde, nicht die sinnstiftende Funktion selbst.

Zur Möglichkeit der Kritik an sinnstiftenden Elementen im Leben

Bleibt die These der sinnstiftenden Funktion von Elementen im Leben durch soziale Einbettung jedoch derart inhaltlich offen und großzügig, so lädt sie natürlich zu externer Kritik am Wert und der Legitimität der möglichen Elemente ein. Einmal mehr hebt Wolf auch diesen Punkt in ihrer Analyse hervor.⁴² Abgesehen davon, dass Wolf mit ihrem Argument jedoch nur wieder die Notwendigkeit der Objektivität der verfolgten Werte für Sinn im Leben begründen will, scheint sie mir mit der generellen Einschätzung, dass man sich über den *Wert* der eigenen sozialen Einbettung bzw. der im Rahmen der sozialen Einbettung indirekt verfolgten und beförderten Werte täuschen kann, durchaus richtig zu liegen. Das Beispiel des Grashalmzählers etwa macht deutlich, dass, selbst wenn die sinnstiftende Funktion zugegeben wird, die Tätigkeit im Rahmen einer umfassenden Auffassung von einem guten und gelungenen Leben sehr wohl wenig wertvoll und erstrebenswert erscheint. Offenkundig gibt es mögliche *wertvollere* sinnstiftende Elemente im Leben. Zur Debatte steht dann aber, wie erwähnt, nicht die sinnstiftende Funktion als solche, sondern die Frage, wie überzeugend der durch sie geschaffene Wert dieses Sinns im Leben tatsächlich ist. Und an dieser Stelle kann die Person selbst oder eine andere Person problemlos zu der begründeten Überzeugung gelangen, dass bestimmte sinnstiftende Elemente es nicht (hinreichend) wert sind, im eigenen Leben übernommen und verfolgt zu werden. Die von mir favorisierte These erlaubt daher durchaus das Urteil, dass es eine Vielzahl von potentiell sinnstiftenden Elementen gibt, die man – insbesondere im Vergleich mit anderen, wertvolleren Elementen – nicht (zuvörderst) übernehmen und verfolgen sollte.

Entscheidend ist jedoch, dass die sinnstiftende Funktion dabei zugegeben wird und die Kritik sich eben erst in einem zweiten Schritt an den

42 Vgl. (Wolf 2010, 43f.).

durch die Sinnstiftung geschaffenen Wert des jeweiligen Sinns im Leben richtet. Erst dadurch ist es, wie weiter oben erwähnt,⁴³ möglich, die vielen in der Gesellschaft vorhandenen fragwürdigen Sinnangebote ernst zu nehmen und dann in einem zweiten Schritt inhaltlich zu kritisieren. Dies scheint mir nicht nur die theoretisch angemessenere, sondern auch praktisch erfolgversprechendere Strategie zu sein, als bereits die sinnstiftende Funktion dieser Elemente in Zweifel zu ziehen.

Man denke hier einmal mehr an das (idealisierte) paradigmatische Beispiel von Mutter Teresa, die ihre eigenen Wünsche und Bedürfnisse weitgehend aufgegeben hat, um anderen zu helfen. Dass dies ein sinnvolles Leben darstellt, steht weder innerhalb des Mainstreams der Debatte noch im Zuge der von mir favorisierten Alternative in Frage, vorausgesetzt natürlich, dass es ihr wichtig ist, anderen zu helfen. Mit Blick auf das eigene Wohlergehen und die umfassende Frage nach einem guten und gelungenen Leben ließe sich Mutter Teresas weitgehendes Aufgeben der eigenen Person jedoch durchaus als unklug kritisieren. So hat sie in diesem Sinne offenbar selbst mit ihrem Leben gehadert.⁴⁴

Ein ähnlich gelagerter und weitaus häufiger auftretender Fall ist in diesem Zusammenhang die traditionelle Vorstellung der Rolle als Hausfrau und Mutter, die von feministischer Seite in dieser Hinsicht entsprechend kritisiert wird. Die Kritik umfasst neben der prudentiellen allerdings noch eine moralische Dimension. Diese bezieht sich auf Basis der hier vertretenen These dann darauf, dass die sehr wohl vorhandene sinnstiftende Funktion dieses traditionellen Rollenverständnisses der Hausfrau und Mutter gerade missbraucht wird und aufgrund einer *verallgemeinerten reduktionistischen Erwartungshaltung*, wie Frauen generell zu sein haben, den geforderten moralischen Respekt vor der Autonomie der Frauen, d. h. vor ihren Wünschen, Interessen und Zielen, vermissen lässt. An einer autonomen Übernahme dieser Rolle und der damit einhergehenden sinnstiftenden Funktion ist moralisch denn auch nichts auszusetzen. Unabhängig davon kann sich ein weitgehendes Aufgeben der eigenen Wünsche und Bedürfnisse aber natürlich weiterhin aus prudentieller Perspektive als unklug vor dem Hintergrund einer umfassenden Vorstellung vom eigenen guten und gelungenen

43 Siehe nochmals Abschnitt „Sinnstiftung durch soziale Einbettung“ und dort Fn. 27.

44 Siehe für eine entsprechende Diskussion hierzu (Muders 2018), in diesem Schwerpunkt.

Leben erweisen. Entscheidend ist, dass sich die moralische Kritik an diesem traditionellen Rollenverständnis somit an die verallgemeinerte reduktionistische Erwartungshaltung an Frauen richtet, was diesen wichtig sein sollte, nicht aber an die Möglichkeit der sinnstiftenden Funktion der Rolle als Hausfrau oder Mutter durch deren soziale Einbettung und eines Handelns *mit und für andere*.

Die generelle sinnstiftende Funktion durch soziale Einbettung machen sich, wie ich meine, denn auch Gemeinschaften und soziale Bewegungen aller Couleur zu eigen, nicht zuletzt um ihre Mitglieder an sich zu binden. So liegt beispielsweise die Verführungskraft religiöser Kulte oder sozialer Bewegungen allgemein zu einem außerordentlich großen Teil darin, dass sie es erfolgreich vermögen, im Leben ihrer Mitglieder Sinn zu stiften. Das Handeln und Leben der Mitglieder wird von diesen also begründeterweise als sinnvoll empfunden, weil sie zu Recht der Überzeugung sind, dass es in den größeren sozialen Zusammenhang der Gemeinschaft oder sozialen Bewegung eingebettet ist und sie dadurch *mit und für andere* handeln und leben und sie dabei einen mit Blick auf die in der Gemeinschaft verfolgten Ziele positiven Unterschied machen.

Dies eröffnet eine weitere Möglichkeit moralischer Kritik, die sich nunmehr auf die Verfasstheit der Gemeinschaft oder sozialen Bewegung bezieht sowie auf die verfolgten Ziele. So lassen sich bestimmte soziale Einbettungen direkt als unmoralisch kritisieren, etwa wenn die Person, für die diese Einbettung und die damit einhergehenden Tätigkeiten sinnstiftend sind, schlicht ausgenutzt wird. In beispielsweise einen Kult eingebunden zu sein mag demnach zwar eine sinnstiftende Funktion für die Mitglieder entfalten – ebendies macht, wie erwähnt, die Mitgliedschaft unter anderem so attraktiv. Gleichwohl lässt sich diese sinnstiftende Funktion aus moralischen Gründen kritisieren und als unmoralische Option zurückweisen. Die Mitglieder *sollten* folglich nicht an dieser sinnstiftenden Einbettung festhalten und der oder die Anführer des Kults *sollten* ihr unmoralisches sinnstiftendes Angebot aufgeben. Ähnliches gilt für andere Arten sinnstiftender sozialer Einbettung, in denen zudem unmoralische Ziele verfolgt werden, etwa Mitglied der Mafia zu sein.⁴⁵

Selbst so zentrale Beispiele sinnstiftender sozialer Einbettung wie die eigene Familie, Liebesbeziehungen oder Freundschaften sind vor moralischer

45 So hat auch Wolf selbst eingeräumt, dass ein sinnvolles Leben nicht notwendig auch ein moralisches Leben ist. Vgl. (Wolf 2015, 97).

Kritik nicht gefeit. Denn sämtliche Fälle haben das Potential, mit moralischen Forderungen und Pflichten in Konflikt zu geraten. Man denke hier etwa an das tragische Beispiel von Sophokles' Antigone, die verbotenerweise ihren Bruder Polyneikes bestattet und deshalb von Kreon zum Tode verurteilt wird.⁴⁶ Alltäglichere Herausforderungen bestehen darin, ob man Familienangehörige, Geliebte oder Freunde anderen Personen vorziehen darf, da dies offenkundig mit der moralisch geforderten Unparteilichkeit in Konflikt steht.⁴⁷ Ist zugegeben, dass Familien-, Liebes- und Freundschaftsbeziehungen ein sinnstiftendes Element im Leben sein können, so gewinnen mögliche Konflikte zwischen ihnen und moralischen Forderungen somit gerade dadurch weiter an Schärfe und Tragik, wobei für den von mir hier verfolgten Zweck offenbleiben kann, welche Seite die normative Oberhand behalten sollte. Entscheidend für mich ist hier lediglich, dass moralische Kritik an sinnstiftenden Elementen im Leben durchaus möglich und gegebenenfalls gefordert ist, ohne dass dies die sinnstiftende Funktion dieser Elemente als solche in Zweifel zieht.

IV. Fazit

Folgt man meinen Überlegungen, so hat sich die These der sinnstiftenden Funktion der sozialen Einbettung des eigenen Handelns und Lebens nicht nur als eine theoretisch plausible Option herausgestellt – im Sinne der schwachen Lesart der These –, sondern sie mag im Zuge der starken Lesart der These das Verfolgen objektiver Werte als notwendige Bedingung zur Konstitution von Sinn im Leben gar ablösen. Letzteres hängt am intuitiven Überzeugungsgrad der solipsistischen Varianten der paradigmatischen Beispiele eines sinnvollen Lebens.

Im Sinne der schwachen Lesart der These bedeutet die soziale Einbettung als mindestens zur Sinnstiftung im Leben *geeignete* Bedingung somit immerhin Folgendes: Die sinnstiftende Funktion von Elementen im Leben kann sich bereits durch eine soziale Einbettung des Handelns und Lebens einer Person, innerhalb derer die Person durch ihr Handeln *mit und für andere* einen positiven Unterschied für diese und die von diesen verfolgten und gegebenenfalls von der Person selbst geteilten Ziele macht, konstituieren. Gleichwohl fungieren diese Elemente für die Person zunächst als *Sinnange-*

46 (Sophokles Ant.).

47 Siehe klassisch hierzu (Williams 1981, 17f.) und die sich daran anschließende Diskussion.

bote. Denn im Zuge der subjektiven Bedingung der Theorie muss der Person die entsprechende soziale Einbettung auch *wichtig* sein.

Vor diesem Hintergrund entpuppen sich sinnstiftende Elemente im Leben für uns durchaus als wertvoll. Sie sind aber nicht deshalb sinnstiftend, weil sie von vornherein in bestimmter Weise, etwa moralisch oder ästhetisch, wertvoll sind, sondern umgekehrt verleiht erst die sinnstiftende Funktion sozialer Einbettung ihnen den spezifischen Wert des Sinns im Leben. Dieser bleibt gleichwohl nicht der einzige Wert im Leben und ist zudem mit der zugehörigen spezifischen sozialen Einbettung keineswegs vor Kritik gefeit. Denn nicht alle sinnstiftenden Elemente sind gleichermaßen wertvoll oder *sollten* im eigenen Leben und Handeln eine Rolle spielen und verfolgt werden. Dies mag sich aufgrund prudentieller Erwägungen aus der umfassenden Perspektive eines guten und gelungenen Lebens im Ganzen ergeben oder aus einer moralischen Perspektive, wenn die spezifische soziale Einbettung oder die dabei verfolgten Ziele moralisch zu kritisieren sind.

Erscheint die von mir favorisierte These mindestens in ihrer schwachen Lesart plausibel, so sollte man dem werttheoretischen Mainstream der Debatte um Sinn im Leben jedenfalls ein gutes Stück weit kritischer gegenüberstehen.

Literatur

- Brandom, Robert B. 1994. *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge Harvard University Press.
- . 2001. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press.
- Camus, Albert. 1942. *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000.
- Haidt, Jonathan. 2010. „Comment“. In *Meaning in Life and Why It Matters*, von Susan Wolf, 92–101. Princeton: Princeton University Press.
- Halbig, Christoph. 2018. „Sinn – eine dritte Dimension des guten Lebens?“ *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (2): in diesem Schwerpunkt.
- Hallich, Oliver. 2018. „Besser, nicht geboren zu sein“. Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?“ *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (2): in diesem Schwerpunkt.
- Henning, Tim. 2009. *Person sein und Geschichten erzählen: Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*. Berlin: De Gruyter.
- Hoesch, Matthias, Sebastian Muders, und Markus Rüter. 2013. „Einleitung“. In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur*

- Frage nach dem guten Leben*, herausgegeben von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 1–9. Berlin: De Gruyter.
- Kipke, Roland. 2018. „Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische Sinn­diskussion. Ein ethischer Beitrag zur Theorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (2): in diesem Schwerpunkt.
- Metz, Thaddeus. 2013a. *Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013b. „The Meaning of Life“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Summer 2013. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/li-fe-meaning/>.
- Muders, Sebastian. 2018. „Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (2): in diesem Schwerpunkt.
- Muders, Sebastian, und Markus Rütter. 2011. „Der Sinn des Lebens. Über ein in der analytischen Philosophie aktuell gewordenes Thema“. *Information Philosophie* 2011 (4): 30–40.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Ricœur, Paul. 1987. „Narrative Identity“. *Philosophy Today* 35 (1): 73–81.
- . 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Rössler, Beate. 2017. *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig. 2013. „Was für ein Leben? Was für ein Sinn?“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, herausgegeben von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 91–107. Berlin: De Gruyter.
- Sophokles. Ant. *Antigone*. Stuttgart: Reclam, 1978.
- Taylor, Richard. 1970. *Good and Evil*. Amherst: Prometheus Books, 2000.
- Williams, Bernard. 1981. „Persons, Character and Morality“. In *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, von Bernard Williams, 1–19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Susan. 1997. „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life“. *Social Philosophy and Policy* 14 (1): 207–225.
- . 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2015. *The Variety of Values: Essays On Morality, Meaning, And Love*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2016. „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life“. *Foundations of Science* 21 (2): 253–269.

„Besser, nicht geboren zu sein“ Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?

„Better never to have been born“ Is it rational to regret one's existence?

OLIVER HALLICH, DUISBURG-ESSEN

Zusammenfassung: Wer das eigene Leben für sinnlos hält, wird oft auch die Ansicht haben, dass es besser wäre, nicht geboren worden zu sein. In diesem Beitrag wird untersucht, ob Äußerungen wie „Ich wäre lieber nicht geboren“ sinnvoll sind und ob sie sich begründen lassen. Im einleitenden Teil wird gezeigt, dass diese Äußerungen entgegen einer von manchen Philosophen vertretenen Ansicht nicht sprachwidrig sind. Im zweiten Teil wird David Benatars „Asymmetrieargument“ in modifizierter Form verteidigt. Benatar bringt dieses Argument zur Verteidigung der These vor, dass es stets einen Schaden darstellt, in die Existenz zu gelangen. Es wird gezeigt, wie sich das Argument unter Beachtung der Differenz zwischen „jemandem eines Gutes berauben“ und „jemandem ein Gut vorenthalten“ verteidigen lässt. Im dritten Teil werden die praktischen Implikationen des modifizierten Asymmetrieargumentes ausbuchstabiert. Es führt nicht zu einem Anti-Natalismus, wohl aber zur These, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern.

Schlagwörter: Anti-Natalismus – Benatar – Philosophischer Pessimismus

Abstract: To regard one's own life as meaningless often goes along with the view that it would have been better never to have been born. In this contribution, I tackle the question of whether utterances like “I would prefer not to have been born” make sense and of whether they can be justified. In a preliminary step, I argue that these utterances, contrary to what some philosophers think, are free from conceptual confusions (1). The following part contains a qualified defense of David Benatar's argument from asymmetry. Benatar develops the argument in order to support his claim that coming into existence is always a harm. I argue that, if we accommodate

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



the difference between “depriving someone of a good” and “withholding a good from someone”, the argument can be defended (2). The final part spells out the practical implications of this view. It does not lead to anti-natalism. However, it does lead to the conclusion that it is reasonable to regret one’s existence (3).

Keywords: Anti-natalism – Benatar – Philosophical Pessimism

Wohl jeder, der sich jenseits der Tagesroutine über das eigene Dasein und dessen Bedeutung Gedanken macht, wird in dunklen Momenten gelegentlich der Ansicht zuneigen, dass das eigene Leben sinnlos sei. Eine Überzeugung, die mit der Einstufung des eigenen Lebens als sinnlos zwar keinesfalls begriffsnotwendig, aber doch de facto häufig einhergeht, ist diejenige, dass es besser wäre, nicht geboren worden zu sein. Wer sein Leben als sinnlos ansieht, wird häufig seine Nicht-Existenz als vorzuziehend gegenüber seiner Existenz einstufen und sich wünschen, nicht geboren worden zu sein. Dieser Überzeugung könnte er Ausdruck verleihen, indem er etwas sagt wie: „Es wäre besser für mich, nicht in die Existenz gekommen zu sein“, „Ich wäre lieber nicht geboren worden“ oder, allgemeiner gesprochen, „Das Nichtsein ist dem Dasein vorzuziehen“.¹ Gegenstand der folgenden Abhandlung ist es, nach der Bedeutung und der Begründbarkeit solcher Aussagen zu fragen. Zunächst wird gefragt, was es heißt, die eigene Existenz zu bedauern, und ob Aussagen wie die soeben genannten überhaupt sinnvoll möglich sind (1), um dann in Auseinandersetzung mit dem viel diskutierten „Asymmetrieargument“ David Benatars die These zu prüfen, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern (2). Dazu wird Benatars Argument dargestellt (2.1) und zunächst kritisiert (2.2), dann aber in einer qualifizierten und gegenüber der vorgetragenen Kritik resistenten Form verteidigt (2.3). Im dritten Teil wird auf praktische Konsequenzen verwiesen, die sich aus dem modifizierten Asymmetrieargument ergeben. Anders als bei Benatar folgt daraus

1 Eine Fundgrube von Formulierungen, die diese Ansicht zum Ausdruck bringen, ist die Philosophie Arthur Schopenhauers, dessen philosophischer Pessimismus im Kern in dem Versuch besteht, diese Ansicht als rational nachzuweisen. Für Schopenhauer ist „die Welt, also auch der Mensch, etwas [...], das eigentlich nicht seyn sollte“ (ZA IX, 330), so dass „unser Zustand [...] etwas ist, das besser nicht wäre“ (ZA IV, 675) und „wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; – [...] ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; – [...] sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte [...]“ (ZA IV, 674f.).

kein Anti-Natalismus (3.1), wohl aber ergibt sich daraus wie bei Benatar die Konsequenz, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern (3.2). Das Betrübliche dieser Konsequenz wird geringfügig dadurch abgedämpft, dass es manchmal rational ist, die eigene Existenz *nicht sehr* zu bedauern (3.3).

1. Was heißt es, die eigene Existenz zu bedauern?

Was bedeutet es, dass jemand seine Existenz bedauert? Was meint eine Person, wenn sie sagt: „Es wäre besser für mich, nicht geboren worden zu sein“ oder: „Ich wäre lieber nicht geboren worden“? Die Antwort hierauf ist einfach: Die Person drückt damit einen Wunsch aus, der auf ein Ereignis in der Vergangenheit bezogen ist, nämlich auf ihre Geburt (oder Zeugung). Sie wünscht, dass dieses Ereignis nicht eingetreten wäre. Da Wünsche sich grundsätzlich auf jeden Weltzustand, unabhängig von seiner Realisierbarkeit, beziehen können – man kann sich wünschen, unsterblich zu sein, oder man kann wünschen, dass der Himmel grün wäre –, können sie sich auch auf das Nichteintreten eines Ereignisses beziehen, das bereits eingetreten ist.² So wie man sich wünschen kann, dass man nicht geheiratet hätte, dass der Zweite Weltkrieg nicht stattgefunden hätte oder dass Trump nicht zum Präsidenten der USA gewählt worden wäre, kann man sich auch wünschen, dass man nicht geboren worden wäre.

Im Allgemeinen herrscht jedoch die Auffassung vor, dass die Sache so einfach nicht ist. Es wird angenommen, dass sich hinter Formulierungen wie „Es wäre besser, nicht geboren worden zu sein“ gravierende philosophische Probleme verbergen. Man mutmaßt, dass sie sich bei näherem Hinsehen als unverständlich oder unsinnig entpuppen und dass sich nicht sinnvoll sagen lässt, dass man der eigenen Existenz die eigene Nicht-Existenz (oder vice versa) vorziehen würde. Insbesondere zwei eng miteinander zusammenhängende Überlegungen geben Anlass zu dieser Vermutung.

Die erste Überlegung ist folgende. Es wird angenommen, dass sich die eigene Existenz und die eigene Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen ließen, Aussagen wie „Es wäre besser für mich, nicht zu existieren“ oder auch die umgekehrte Präferenzrelation ausdrückende Aussage „Es ist besser für mich zu existieren als nicht zu existieren“ aber die Möglichkeit eines solchen Vergleichs in Anspruch nehmen würden und deswegen nicht sinnvoll seien. So etwa meint Birnbacher, „logisch bedenklich“ sei

2 Zur genaueren Beschreibung von Wünschen vgl. z. B. Smith 1994, 104–111.

die Voraussetzung, dass die Rede von einer persönlichen Existenzpräferenz überhaupt sinnvoll möglich ist. [...] Ich halte es für zweifelhaft, dass man von einer persönlichen Präferenz von *p* über *non-p* überhaupt sinnvoll sprechen kann, wenn der Sachverhalt *non-p* mit der Existenz des Subjekts dieser Präferenz als bewusstseinsfähigem Subjekt unvereinbar ist. Ich glaube nicht, dass man es aus persönlichen Gründen vorziehen kann zu existieren statt nicht zu existieren. Niemand kann seine Existenz höher bewerten als etwas (seine Nicht-Existenz von Anfang an), das für *ihn* kein möglicher Gegenstand persönlicher Präferenzen ist. Den Sachverhalt *p* gegenüber dem Sachverhalt *non-p* zu präferieren heißt doch, *p* und *non-p* in eine Vorzugsrelation zu bringen. Wie soll man aber Existenz und Nicht-Existenz (vom Anfang des Bewusstseinslebens an) aus individueller Perspektive miteinander vergleichen können?³

Dieses Argument ist aus zwei Gründen problematisch. Zum einen beruht es auf der Voraussetzung, dass wir *A* gegenüber *B* nur dann präferieren könnten, wenn wir *A* und *B* miteinander vergleichen könnten. Diese Voraussetzung ist jedoch nicht einleuchtend – jedenfalls dann nicht, wenn man, wie Birnbacher es tut, einen starken Sinn von „vergleichen“ voraussetzt, in dem man *A* und *B* nur dann miteinander vergleichen kann, wenn man *A* und *B* kennt, also epistemischen Zugang zu den Relata der Vergleichsrelation hat.⁴

3 Birnbacher 1995, 363. – Birnbacher formuliert das Argument im Kontext der Abtreibungsdebatte im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem „Existenzverhinderungsargument“, dem zufolge Abtreibung moralisch falsch ist, weil mit ihr die Entstehung eines Wesens verhindert wird, das (voraussichtlich) seine Existenz seiner Nicht-Existenz vorziehen wird. Er bezieht sich also auf die Möglichkeit, die eigene Existenz gegenüber der eigenen Nicht-Existenz zu präferieren; seine Skepsis gegenüber dieser Möglichkeit lässt sich aber offensichtlich auch auf die Möglichkeit beziehen, die eigene Nicht-Existenz der eigenen Existenz vorzuziehen.

4 Es gibt einen schwächeren Sinn von „vergleichen“, in dem die These, dass man *A* gegenüber *B* nur dann präferieren kann, wenn man *A* und *B* miteinander vergleichen kann, analytisch (und trivialerweise) wahr ist, weil „*A* gegenüber *B* präferieren“ dann gar nichts anderes heißt als „*A* und *B* in eine Vergleichsrelation bringen und *A* gegenüber *B* vorziehen“. In diesem Sinne von „vergleichen“ kann man *A* und *B* auch dann miteinander vergleichen, wenn man keinen epistemischen Zugang zu *A* und *B* hat. Setzt man diesen Sinn von „vergleichen“ voraus, gilt aber auch, dass das Fehlen dieses epistemischen Zugangs kein Argument gegen die Möglichkeit eines solchen Vergleichs ist und dass die Tatsache, dass wir nicht wissen, wie es wäre, von Anfang unseres Be-

Ein solcher Vergleich zwischen A und B ist nicht notwendig, um A gegenüber B präferieren zu können. Wir können A gegenüber B präferieren, auch wenn wir die Relata der Präferenzrelation in Ermangelung eines epistemischen Zugangs nicht kennen. Konkret: Zwar stimmt es, dass wir nicht wissen, wie es wäre, nicht zu existieren. Daher können wir Existenz und Nicht-Existenz im starken Sinne von „vergleichen“, der einen epistemischen Zugang zu den Relata der Präferenzrelation fordert, tatsächlich nicht miteinander vergleichen. Aber das muss uns nicht daran hindern, Existenz gegenüber Nicht-Existenz (oder vice versa) zu präferieren. Auch jemand, der noch nie Heroin genommen hat, weiß mangels Erfahrung nicht, wie es für ihn wäre, Heroin zu nehmen, und kann daher Heroinkonsum und den Verzicht darauf nicht vergleichen, jedenfalls nicht in genau dem Sinne von „vergleichen“, in dem wir auch Existenz und Nicht-Existenz nicht miteinander vergleichen können. Auch er weiß nicht, wie es wohl gewesen wäre, Heroin genommen zu haben. Aber dies hindert uns nicht daran zu sagen, dass er den Verzicht auf Heroin dem Heroinkonsum vorzieht. Gleiches sollten wir auch in Bezug auf die Möglichkeit sagen, Existenz gegenüber Nicht-Existenz (und umgekehrt) vorzuziehen. Für Hamlet ist in seinem berühmten Monolog gerade die Tatsache, dass er *nicht* weiß, wie es ist, tot zu sein, ein Grund dafür, auf den Suizid zu verzichten und seine Existenz gegenüber seiner Nicht-Existenz bis auf Weiteres zu präferieren.⁵ Für die Ausbildung einer Präferenz von A gegenüber B ist es nicht notwendig, A und B miteinander vergleichen zu können.

Zum anderen würde das Argument gegen die Möglichkeit einer Existenzpräferenz, wenn es stimmte, zu viel zeigen, nämlich die Unmöglichkeit einer *jeden* Präferenz. Es ist, wenn wir A gegenüber B präferieren, streng genommen *immer* unmöglich, die Erfahrung von A mit derjenigen von B zu vergleichen, eben weil wir, wenn wir A präferieren, auf die Erfahrung von B verzichten. Wer z. B. den abendlichen Kinobesuch einem Theaterbesuch vorzieht, also ins Kino und nicht ins Theater geht, wird die Erfahrung des Kinobesuchs mit der ihm dann entgehenden Erfahrung des Theaterbesuchs an diesem Abend nicht vergleichen können, da er auf letztere unwiderruflich verzichtet. Man würde aber nicht sagen, dass die fehlende Vergleichbarkeit etwas daran ändert, dass er den Kinobesuch gegenüber dem Theaterbesuch

wusstseinslebens an nicht zu existieren, nicht ausschließt, dass wir Existenz und Nicht-Existenz miteinander vergleichen können.

5 *Hamlet* III.1, 56–88.

präferiert. Es wäre verfehlt, hiergegen einzuwenden, dass die Präferenz des Kinobesuches gegenüber dem Theaterbesuch der Präferenz von Existenz gegenüber Nicht-Existenz nicht analog sei, denn schließlich könne sich sehr wohl auch der Kinogänger vorstellen, wie es wäre, statt ins Kino ins Theater zu gehen, während wir nicht wüssten, wie es wäre, statt zu existieren nicht zu existieren. Zwar stimmt es, dass der Kinobesucher sich durch Extrapolation aus anderen Erfahrungen, nämlich früheren Theaterbesuchen, eine mehr oder minder zuverlässige Vorstellung davon bilden kann, wie es wohl (gewesen) wäre, heute statt ins Kino doch ins Theater zu gehen. Er kann sich vorstellen, wie es wohl gewesen wäre, die ihm entgangene Erfahrung zu machen (gemacht zu haben). Aber ebenso können wir uns durch Extrapolation aus anderen Erfahrungen (z. B. dem Schlafen) eine Vorstellung davon machen, wie es wohl wäre, nicht zu existieren. Beide Fälle sind also hinsichtlich der Möglichkeit, durch Extrapolation eine Vorstellung der nicht gemachten Erfahrung zu erlangen, durchaus analog. Dabei ist zu konzedieren, dass man sich, was die Vorstellung der Nicht-Existenz angeht, durchaus irren kann, denn vielleicht ist nicht zu existieren ganz anders, als wir es uns vorstellen. Aber ebenso kann man sich auch im Kino-Theater-Beispiel hinsichtlich der Vorstellung des nicht stattgefundenen Theaterbesuchs irren, da dieser ganz anders hätte verlaufen können, als man es sich vorstellt: Wer weiß, vielleicht waren an diesem Abend die Schauspieler dermaßen brilliant, dass, hätte man das gewusst, man doch den Theaterbesuch dem Kinobesuch vorgezogen hätte? Beide Fälle sind also auch darin analog, dass eine Irrtumsmöglichkeit vorliegt. Akzeptierte man Birnbachers Argument gegen die Möglichkeit einer Existenzpräferenz, müsste man daher auch sagen, dass es unmöglich ist, einen Kinobesuch gegenüber einem Theaterbesuch zu präferieren. Es wäre unmöglich, überhaupt eine Präferenz auszubilden. Das aber erscheint abwegig.

Die zweite Überlegung zugunsten der Annahme, dass Sätze wie „Es wäre besser, nicht geboren zu sein“ nicht sinnvoll sind, ist die folgende. Man kann ein Problem darin vermuten, dass die eigene Existenz zu bedauern und etwas zu sagen wie „Es wäre besser, nicht geboren zu sein“ die obskure Vorstellung eines „Subjekts der Nicht-Existenz“ voraussetzt. Wird nicht mit der Aussage „Ich wäre lieber nicht geboren worden“ ein Subjekt konstruiert, das nicht existieren würde und von dessen Perspektive aus die eigene Nicht-Existenz wahrgenommen wird? Sagt der Sprecher damit etwas wie „Ich würde es vorziehen, nicht in meinem jetzigen Zustand der Existenz zu sein, sondern in einem anderen Zustand, in dem ich nicht existieren würde“? Dann würde er voraussetzen, dass so etwas möglich ist: dass *er* in einem Zustand ist, in

dem er nicht existiert. Das wäre in der Tat eine abenteuerliche Konstruktion. Es würde bedeuten, dass die Person, die ja existiert, sich auch imaginiert als eine, die nicht existiert. Die Person würde dann versuchen, sich ein Szenario vorzustellen, in dem sie sich zwar einerseits wegdenkt – denn sie stellt sich ja vor, nicht zu existieren –, aber andererseits voraussetzen muss, dass sie als nicht existierende Person noch existiert. Das aber ist schlicht unmöglich.⁶

Es ist jedoch keineswegs notwendig, auf eine solche obskure Konstruktion zu verfallen und ein Subjekt der Nicht-Existenz zu postulieren.⁷ Wer sagt „Ich wäre lieber nicht geboren worden“, der setzt nicht zwei Zustände eines Subjekts miteinander in Beziehung, einen, in dem das Subjekt existiert, und einen, in dem dasselbe Subjekt nicht existiert. Er setzt vielmehr zwei Weltzustände miteinander in Beziehung, einen, in dem es das Subjekt gibt, und einen, in dem es dieses Subjekt nicht gibt. Um sich den zweiten Weltzustand vorzustellen, muss es kein Subjekt geben, das diesen Weltzustand als „Subjekt der Nicht-Existenz“ wahrnimmt. Eine Analogie mag hilfreich sein. Wenn jemand, im Büro an seinem Schreibtisch sitzend, sagt „Ich wäre lieber nicht ins Büro gekommen, sondern zu Hause im Bett geblieben“, gibt uns das meist wenig Anlass zu philosophischem Kopfzerbrechen. Wir nehmen nicht an, eine solche Aussage sei eigentlich Unsinn. Wir sagen nicht: Der Sprecher, der ja im Büro sitzt, muss sich sowohl als jemanden imaginieren, der im Büro sitzt (weil er das ja nun einmal tut, also als im Büro Sitzender spricht), als auch als jemanden, der nicht im Büro sitzt, sondern zu Hause ist; das aber ist unmöglich. Wir erblicken kein Problem darin, dass das im Büro sitzende Subjekt sich zugleich als ein zu Hause gebliebenes imaginieren müsse. Der Sprecher vergleicht einfach den Weltzustand, in dem er sich befindet, mit demjenigen, der eingetreten wäre, wenn er nicht ins Büro gegangen wäre. Mit der gleichen Bereitwilligkeit sollten wir, „ins Büro kommen“ durch „in die Existenz kommen“ und „zu Hause bleiben“ durch „nicht geboren werden“ ersetzend, die Möglichkeit zugestehen, dass eine Person sich vorstellen kann, nicht in die Existenz gekommen zu sein. Auch hier ist keinesfalls erforderlich, dass die Person sich als existierend und gleichzeitig nicht existierend vorstellen würde, weil sie nicht zwei Zustände ein und desselben Subjekts in

6 Diese Unmöglichkeit wird in dem schönen Diktum „Das Leben ist so schrecklich, dass es am besten wäre, nicht geboren zu sein, aber wer hat schon das Glück? Nicht einer unter Tausenden!“, das in der philosophischen Literatur z. B. von Williams (1973, 87) zitiert wird, effektiv ausgenutzt.

7 Vgl. hierzu auch Benatar 2006, 3–8, 18–22.

Beziehung setzt. So wie man sich den Weltzustand, in dem man zu Hause geblieben und nicht ins Büro gegangen wäre, vorstellen und mit demjenigen in Beziehung setzen kann, in dem man im Büro sitzt, kann man sich den Weltzustand, in dem man nicht in die Existenz gekommen wäre, vorstellen und mit dem tatsächlichen in Beziehung setzen, in dem man in der Existenz ist. Dass im einen Fall der alternative Weltverlauf vom Subjekt selbst herbeigeführt worden sein könnte, im anderen nicht, da man sich zwar entschieden haben könnte, nicht ins Büro zu gehen, nicht aber, nicht in die Existenz zu gelangen, ist ein Unterschied zwischen beiden Fällen, aber keiner, der etwas daran ändert, dass in keinem der beiden Fälle erforderlich ist, ein Subjekt in zwei einander ausschließenden Zuständen zu imaginieren.

Zudem: Wir haben kein Problem damit, die Aussage eines Sterbewilligen „Ich möchte lieber nicht mehr existieren“ als sinnvoll zu akzeptieren. Auch hier mutmaßen wir nicht, dass diese Aussage unsinnig sei, weil der Sterbewillige als Existierender sich selbst als „Subjekt der Nicht-Existenz“ imaginieren, also ein Subjekt des Todes konstruieren müsse, mit dem er sich selbst als existierendes Subjekt identifizieren müsse. Es ist klar, dass er dies nicht tut, sondern zwei Weltzustände miteinander in Beziehung setzt: einen, in dem er existiert, und einen, in dem er nicht existiert. Warum sollten uns die nicht auf die postmortale, sondern auf die pränatale Nicht-Existenz bezogenen Aussagen wie „Ich wünschte, ich wäre nicht geboren worden“ mehr Kopfzerbrechen bereiten?⁸

Weder die fehlende Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz noch das vermeintliche Problem eines Subjekts der Nicht-Existenz stellt also die Sinnhaftigkeit von Aussagen wie „Ich wäre lieber nicht geboren worden“ in Frage. Daher spricht nichts dagegen, an der eingangs genannten „naiven“ Interpretation dieser Aussagen festzuhalten. Mit ihnen drückt ein Sprecher den Wunsch aus, dass das Ereignis seiner Geburt nicht stattgefunden hätte.

2. Das Asymmetrieargument

2.1. Benatars Argument

Aussagen wie „Ich wünschte, ich wäre nicht geboren worden“ oder „Es wäre besser, nicht geboren worden zu sein“ sind also durchaus sinnvoll möglich. Aber ist der dadurch ausgedrückte Wunsch rational? Lassen sie sich nach-

8 Vgl. zu diesem Argument auch Feinberg 1992, 16f.

vollziehbar begründen? Dafür, dass die Antwort auf diese Frage „Ja“ lautet und es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern, hat David Benatar ein Argument vorgelegt, das viel diskutierte „Asymmetrieargument“.⁹ Es besagt, grob gesprochen, dass dieses Bedauern rational ist, weil uns, wären wir nicht in die Existenz gebracht worden, Leiden erspart, aber keine Freude geraubt worden wäre.

Ausgangspunkt für das Argument ist folgende Beobachtung: Vielen unserer moralischen Intuitionen liegt die Annahme zugrunde, dass es zu begrüßen ist, wenn jemandem Leiden erspart werden – und zwar selbst dann, wenn es gar keine existierende Person gibt, der diese Leiden erspart werden –, während wir es niemals beklagen, dass jemandem keine Freuden zuteilwerden, sofern es niemanden gibt, dem diese Freuden geraubt werden. Benatar nennt die folgenden vier Intuitionen: (i) Wir nehmen im Allgemeinen an, dass es eine Pflicht gibt, die Existenz von Personen mit einem extrem leidvollen Leben zu verhindern, nicht hingegen, dass es eine Pflicht gibt, diejenigen in die Existenz zu bringen, die voraussichtlich ein glückliches Leben haben werden. (ii) Es ist üblich, als Grund für die Nichthervorbringung eines Kindes darauf zu verweisen, dass dieses Kind ein Leben voller Leiden zu erwarten gehabt hätte, während es nicht üblich ist, als Grund für die Hervorbringung eines Kindes darauf zu verweisen, dass das Kind davon profitieren würde. (iii) Man kann es um eines Kindes willen bedauern, es in die Welt gebracht zu haben, wenn sein Leben voller Leiden ist, während man es nicht um des Kindes willen bedauern kann, es nicht in die Welt gesetzt zu haben, wenn sein Leben freudvoll gewesen wäre. (iv) Wir bedauern zwar das Leiden von Menschen in entfernten Regionen, z. B. in Kriegsgebieten, nicht aber das Fehlen glücklicher Menschen z. B. auf unbewohnten Inseln.¹⁰

9 Vgl. Benatar 2006, 28–59; Benatar/Wassermann 2015, 18–39. Zur weiteren Entwicklung und Ausarbeitung der Ansichten Benatars vgl. vor allem Benatars *The Human Predicament* (2017); als ausführliche Auseinandersetzung Benatars mit den Argumenten seiner Kritiker vgl. Benatar 2012 und Benatar 2013.

10 Benatar 2006, 31–37; Benatar/Wassermann 2015, 25–29. Allerdings konzediert Benatar, dass diese moralischen Intuitionen falsch sein könnten; zu ihrer kritischen Infragestellung vgl. z. B. DeGrazia 2010, 321–324. Kritiker Benatars haben vielfach die genannten Intuitionen akzeptiert, sie aber auf andere Weise als durch das Asymmetrieargument zu erklären versucht; als Entgegnung Benatars auf diese alternativen Erklärungsversuche vgl. Benatar 2012, 128–141; Benatar 2013, 126–140.

Diese Intuitionen lassen sich nun nach Benatar am besten erklären, wenn man eine *axiologische Asymmetrie* zwischen Freude und Leiden annimmt. Die Asymmetrie besteht allerdings nach Benatar noch nicht, solange nur von der Werthaftigkeit der *Anwesenheit* von Freude und Leiden die Rede ist. Hier gilt laut Benatar unkontrovers: „Freude ist gut“ und „Leiden ist schlecht“. Eine axiologische Asymmetrie tritt aber auf, wenn nach der Werthaftigkeit der *Abwesenheit* von Freude und Leiden gefragt wird. Hier nämlich gilt nach Benatar:

- (1) Die Abwesenheit von Leiden ist *immer* gut.
- (2) Die Abwesenheit von Freude ist nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, dem diese Freude geraubt wird.

Dass die Abwesenheit von Leiden *immer* gut ist, dass es, mit anderen Worten, immer gut ist, wenn jemand nicht leidet, bedeutet, dass die Abwesenheit von Leiden auch dann gut ist, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet. Ihm wird dann, so sagen wir, Leiden *erspart*. Die Abwesenheit von Freude andererseits ist nicht immer schlecht, sondern nur dann, wenn es jemanden gibt, dem diese Freude geraubt wird. Gibt es niemanden, dem eine Freude geraubt wird, ist deren Abwesenheit auch nicht schlecht. Dies ist die Asymmetriethese.

Zum Ausdruck „berauben“ im zweiten Teil der Asymmetriethese, der sich auf die Abwesenheit von Freuden bezieht, ist eine Erläuterung nötig. Benatars These, dass die Abwesenheit von Freude nur dann schlecht ist, wenn es jemanden gibt, dem die Freude geraubt wird, ist nicht gleichzusetzen mit der These, dass die Abwesenheit von Freude nur dann schlecht ist, wenn es jemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche *empfindet*. Es wäre falsch, Benatar diese letztgenannte These zuzuschreiben, und aus ihrer Falschheit folgt nicht die Falschheit des zweiten Teils der Asymmetriethese. Jemand kann nämlich einer Freude beraubt werden, ohne diese Beraubung auch als solche zu empfinden. Dass er in diesem Fall die Beraubung der Freude nicht als solche empfindet, ändert nichts daran, dass eine solche Beraubung vorliegt. So kann man mutmaßen, dass der Tod uns der Freuden des Lebens beraubt, ohne dass wir diese Beraubung auch als solche empfinden, da wir als Tote gar nichts mehr empfinden.¹¹ Und es ist zweifellos möglich, dass einem Geld geraubt wird, ohne dass man dies merkt, also ohne dass man die Beraubung als eine solche empfindet. Auch in diesem Fall aber ist die Abwesenheit des Guten als Beraubung von jemandem von negativem Wert. Eine Kritik an

11 Vgl. Nagel 2008.

Benatar, die zeigte, dass wir die Abwesenheit von Freuden nicht als solche empfinden müssen, damit diese negativ ist, hätte also zwar der Sache nach recht, griffe aber als Kritik des Asymmetrieargumentes zu kurz, denn auf die Behauptung, dass die Abwesenheit von Freude nur dann schlecht sei, wenn sie auch als solche empfunden werde, ist Benatar nicht angewiesen.

Dass die Abwesenheit von Leiden immer gut ist, die Abwesenheit von Freude hingegen nur dann schlecht, wenn es jemanden gibt, dem die Freude geraubt wird, hat gravierende Folgen für die Einschätzung der Moralität der Reproduktion. Jedes Leben, so Benatar, enthält in größerem oder geringerem Ausmaß Leiden. Wird jemand nicht in die Existenz gebracht, wird dieses Leiden, das unweigerlich mit unserem Leben verbunden ist, verhindert – und das ist gemäß der Asymmetriethese gut, obwohl es niemanden gibt, der die Abwesenheit von Leiden als solche empfindet, denn es wird dann ja niemand in die Existenz gebracht. In diesem Fall gilt, dass einer hypothetischen Person – derjenigen, die in einem kontrafaktischen Szenario in die Existenz gebracht würde – Leiden *erspart* bleibt. Und in Bezug auf Freuden gilt in diesem Fall: Zwar wird voraussichtlich ein Leben auch in größerem oder geringerem Maße Freuden enthalten, aber wenn jemand nicht in die Existenz gebracht wird, ist diese Abwesenheit von Freuden nicht schlecht, denn es gibt dann ja niemanden, dem diese Freuden geraubt werden. In Ermangelung eines Subjekts, für das die Abwesenheit von Freude, die mit seiner Existenz verbunden wäre, eine Deprivation wäre, wäre diese Abwesenheit von Freude nicht schlecht.

Das bedeutet nach Benatar zum einen, dass es für jeden Menschen rational ist, die eigene Existenz zu bedauern. Jeder Mensch kann sich sagen, dass es für ihn besser wäre, nicht geboren worden zu sein. In diesem Fall wären ihm die Leiden, die sein Leben mit sich bringt, erspart geblieben. Zwar stimmt es, dass er der Freuden, die sein Leben vermutlich ebenfalls mit sich bringt, dann nicht teilhaftig geworden wäre. Aber Letzteres wäre nicht schlimm gewesen, da es dann ja niemanden gegeben hätte, für den diese Abwesenheit von Freuden eine Beraubung gewesen wäre. Sobald ein Leben auch nur das geringste Maß an Leiden enthält (und jedes Leben tut das), ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern, denn dieses Leiden wäre einem erspart geblieben, wäre man nicht in die Existenz gebracht worden, und niemandem wäre, wenn man nicht in die Existenz gebracht worden wäre, eine Freude geraubt worden.

Und es bedeutet nach Benatar zum anderen, dass es moralisch geboten ist, sich nicht fortzupflanzen, begründet also einen Anti-Natalismus. Wer

sich nicht fortpflanzt, verhindert dadurch, dass Leiden in die Welt kommt, denn jedes Leben bringt Leiden mit sich. Er tut aber niemandem Schlechtes an, denn wenn er sich nicht fortpflanzt, gibt es auch niemanden, für den die Abwesenheit der Freuden, die sein Leben mit sich brächte, eine Beraubung wäre. Der Hinweis darauf, dass man dadurch, dass man jemanden in die Existenz bringt, auch Freude bewirken kann, ist daher nach Benatar irrelevant. Wer sich hingegen reproduziert, bringt Leiden in die Welt. Er könnte auf dessen Hervorbringung verzichten, ohne – in Ermangelung eines Subjekts, dem Freude geraubt würde – damit jemandem zu schaden. Es ist aber offensichtlich besser, jemandem Leiden zu ersparen, ohne ihm zu schaden, als ihm Leiden zuzufügen, das man ihm, ohne ihm zu schaden, hätte ersparen können. Darum gilt nach Benatar: Es ist moralisch geboten, niemanden in die Existenz zu bringen. Der Konsequenz dieser These, dass nämlich mit ihr die Herbeiführung eines Aussterbens der Menschheit als moralisch geboten gefordert wird, weicht Benatar nicht aus. Es wäre tatsächlich, so Benatar, besser, wenn es kein Leben gäbe (was nicht heißt, dass auch bereits existierendes Leben auszulöschen oder nicht zu fördern sei¹²); ein Aussterben der Menschheit wäre zu begrüßen.¹³

2.2. Das Asymmetrieargument – eine Kritik

Ist das Asymmetrieargument überzeugend? Legt man die obige Darstellung des Arguments zugrunde, ist die Antwort darauf: Nein. Zwar wäre es, wie bereits erwähnt, verfehlt, Benatar vorhalten zu wollen, dass die Abwesenheit von Freuden auch dann schlecht sein könne, wenn es niemanden gibt, der diese Abwesenheit als solche empfindet; denn auf die These, dass jemand die Abwesenheit von Freude als solche empfinden müsse, damit diese schlecht sei, ist Benatar nicht festgelegt, und sie wird weder von ihm vertreten noch vom zweiten Teil der Asymmetriethese impliziert. Dennoch ist der zweite, auf die Abwesenheit von Freuden bezogene Teil der Asymmetriethese falsch. Es stimmt nicht, dass die Abwesenheit von Freude nicht schlecht ist, sofern es nicht jemanden gibt, für den die Abwesenheit von Freude eine Beraubung

12 Zur genaueren Begründung der Verbindung von „Anti-Natalismus“ und „Anti-Mortalismus“ vgl. Belshaw 2012; als kritische Infragestellung dieser Verbindung vgl. McGregor/Sullivan-Bissett 2012.

13 Im deutschen Sprachraum wird ein mit der Position Benatars im Resultat übereinstimmender, aber nicht auf gleichem Argumentationsniveau begründeter Anti-Natalismus von Akerma (2000) vertreten.

ist. Sie kann auch dann schlecht sein, wenn es zwar nicht der Fall ist, dass es jemanden gibt, für den die Abwesenheit von Freude eine Beraubung ist, diese Freude aber jemandem *vorenthalten* wird. „Jemanden einer Sache berauben“ setzt voraus, dass er diese Sache besitzt, während „jemandem eine Sache vorenthalten“ dies nicht tut. Dabei kann man von „vorenthalten“ sowohl sprechen, wenn man ein Recht des potentiellen Empfängers eines Guts auf ebendieses Gut voraussetzt, als auch, wenn man dies nicht tut, aber annimmt, dass dem potentiellen Empfänger des Guts ebendieses Gut, ohne dass er ein Recht darauf hätte, nicht zuteilwird und es ihm in diesem Sinne „vorenthalten“ wird. In jedem Fall gilt, dass jemand sowohl dadurch geschädigt werden kann, dass ihm eine Sache geraubt, als auch dadurch, dass ihm diese Sache zwar nicht geraubt, aber vorenthalten wird. Benatar ignoriert aber die Möglichkeit, jemandem durch die Vorenthaltung von Freude zu schaden. Allgemein gesprochen: Er berücksichtigt zu wenig die verschiedenen Weisen, auf die jemand von der Abwesenheit von Freude negativ betroffen sein kann.

Der Kernpunkt dieser Kritik lässt sich leicht an Beispielen veranschaulichen. Angenommen, jemand hat eine schwere Krankheit, für die es jedoch ein wirksames Medikament gibt, dessen Einnahme bewirken würde, dass die Person schnell gesund wird. Erhält die Person dieses Medikament dann nicht, wird sie des Medikamentes nicht beraubt, denn sie besaß es ja gar nicht. Aber das Medikament wird ihr vorenthalten. Auch dadurch, dass es ihr vorenthalten wird, wird sie geschädigt. Zwar leidet sie nicht darunter, dass sie es nicht erhält; möglicherweise wusste sie gar nicht, dass es das Medikament gibt. Aber es ginge ihr besser, wenn sie das Medikament erhielte, und das ist nicht der Fall. Andere Beispiele dieser Art drängen sich auf. Wir können jemandem zweifellos häufig durch die Vorenthaltung von für ihn Positivem oder Wichtigem schaden, ohne ihn dessen zu berauben. Jemandem eine für ihn wichtige Information vorzuenthalten kann ihn massiv schädigen. Ein Kind wird nicht nur dadurch geschädigt, dass ihm die Zuneigung, die es erfährt, entzogen wird, sondern auch dadurch, dass ihm diese Zuneigung gar nicht erst gewährt wird. Jemand wird nicht nur dadurch negativ betroffen und geschädigt, dass ihm die Möglichkeit sozialer Kontakte genommen wird, sondern auch dadurch, dass ihm diese Möglichkeit gar nicht erst gegeben wird. Von Nahrungsmangel ist jemand nicht nur dann negativ betroffen, wenn ihm Nahrung weggenommen, sondern auch, wenn ihm diese gar nicht erst gegeben wird.

Analog zu diesen Beispielen gilt: Wenn eine Person nicht in die Existenz gebracht wird, wird sie zwar der Freuden, die ihre Existenz mit sich bringen würde, nicht beraubt, aber diese werden ihr vorenthalten. Zwar wird sie nicht darunter leiden, dass ihr diese Freuden vorenthalten werden, aber ihr wird dadurch geschadet. Und weil sie in die Existenz kommen müsste, um dieser Freuden teilhaftig werden zu können, wird ihr auch dadurch geschadet, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird. Die Kritik an Benatars Argument ist also keineswegs auf die strittige These angewiesen, dass Existenz per se etwas Wertvolles sei, sondern nur auf die recht unverfängliche These, dass zu existieren eine Voraussetzung dafür ist, die Freuden des Lebens genießen zu können. Eine notwendige Voraussetzung dafür, sich am Frühling oder an Mozarts Symphonien erfreuen zu können, ist es zu existieren. Jemandem, der nicht in die Existenz gebracht wird, wird die Möglichkeit vorenthalten, sich an diesen Dingen zu erfreuen. Das ist negativ für ihn, ohne dass er dieser Dinge beraubt würde.

Vier erläuternde Anmerkungen zu dieser Kritik am Asymmetrieargument sind am Platz. Erstens: Die Person, der Freuden dadurch vorenthalten werden, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, ist eine *hypothetische* Person – eine Person, die existieren *würde*, wenn man sich dazu entscheidet, sie in die Existenz zu bringen oder kommen zu lassen (z. B. indem man auf Abtreibung verzichtet), oder die existiert hätte, wenn man sich dazu entschieden hätte, sie in die Existenz zu bringen (oder kommen zu lassen). Dass es sich hierbei nicht um eine existierende, sondern um eine hypothetische Person handelt, entkräftet die Kritik an Benatars Asymmetrieargument nicht. Schließlich bezieht Benatar den ersten Teil der Asymmetriethese, der sich auf die Abwesenheit von Leiden bezieht, ganz ausdrücklich auch auf hypothetische Personen: Hypothetischen, nicht etwa existierenden Personen wird Leiden erspart, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden. Es ist daher nicht nur nicht widersprüchlich, sondern sogar ein Gebot der argumentativen Konsistenz, auch den zweiten Teil der Asymmetriethese auf hypothetische Personen zu beziehen. So wie hypothetischen Personen Leiden erspart bleiben, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden, werden hypothetischen Personen Freuden vorenthalten, wenn sie nicht in die Existenz gebracht werden.¹⁴

14 Zur näheren Begründung der These, dass man nicht nur existierenden, sondern auch hypothetischen Personen schaden kann, vgl. auch Hare 1993a, bes. 72. Hare beruft sich zur Begründung dieser These auf das metaethische Universalisierungsprinzip, dem zufolge ein moralisches Urteil über einen tat-

Zweitens: Die gegen Benatar gerichtete These lautet, dass man hypothetischen Personen *schadet*, wenn man ihnen die Freuden vorenthält, derer sie teilhaftig würden, wenn sie in die Existenz gebracht würden. Erläuterungsbedürftig mag hier die indikativische Redeweise („schadet“) sein. Ist es sinnvoll möglich zu sagen, dass man einer Person, die existieren *würde*, wenn man sie in die Existenz kommen *ließe*, (nicht: Schaden zufügen würde, sondern:) dadurch *de facto* Schaden zufügt, dass man sie nicht in die Existenz kommen lässt? Kann man einer hypothetischen, also nicht existierenden Person realiter Schaden zufügen? Mir scheint, dass dies möglich ist und dass in dieser These nichts Widersprüchliches liegt. Wir können *jetzt* einer hypothetischen Person dadurch schaden, dass wir ihr die Freuden des Daseins vorenthalten, derer sie nur teilhaftig würde, wenn sie in die Existenz *käme*. Angenommen z. B., eine Frau konsumiert während ihrer Schwangerschaft Alkohol. Im neunten Monat der Schwangerschaft kommt sie bei einem Verkehrsunfall ums Leben, so dass das Kind, mit dem sie schwanger ist, aus Gründen, die vom Alkoholkonsum der Schwangeren ganz unabhängig sind, nicht geboren wird. In Bezug auf einen solchen Fall könnte man sagen: Durch den Alkoholkonsum während der Schwangerschaft *hat* (nicht: hätte) die Frau dem hypothetischen Wesen, das in die Existenz gekommen wäre, wenn die Schwangerschaft mit der Geburt des Kindes geendet hätte, geschadet. Der Schaden ist zwar, so wird man sagen, nicht *manifest* geworden. Er wäre nur dann manifest geworden, wenn das Kind auch tatsächlich geboren worden wäre. Das war nicht der Fall, sondern die Person, zu der sich der Embryo entwickelt hätte, ist im Status der hypothetischen Person verblieben. Aber das ändert nichts daran, dass die Schädigung der hypothetischen Person *de facto* durch den Alkoholkonsum bewirkt wurde. Die Existenz der Person ist hypothetisch, die Schädigung ist es nicht. Und genauso kann man gegen Benatar sagen: Einer hypothetischen Person – also einer Person, die nur in die Existenz kommen würde, wenn man sie in die Existenz brächte, die aber nicht real existiert – kann *jetzt* dadurch geschadet werden, dass ihr die Möglichkeit, der Freuden der Existenz teilhaftig zu werden, nicht gegeben wird.¹⁵ Auch dieser Schaden wird nie manifest

sächlichen Fall darauf festlegt, ein identisches moralisches Urteil über einen nur möglichen Fall mit den gleichen universellen (d. h. ohne Verwendung von Individuenkonstanten oder indexikalischen Ausdrücken zu spezifizierenden) Eigenschaften zu fällen. Die Hypothetizität des letztgenannten Falles spielt dabei keine Rolle.

15 Dass man hypothetische Personen schädigen kann, gilt ungeachtet der Tatsache, dass die hypothetische Person, die in die Existenz kommen würde, wenn

werden, aber er wird de facto dadurch verursacht, dass die Person nicht in die Existenz gebracht wird.

Drittens: Die Kritik an Benatars Asymmetrieargument hängt nicht von einer These über die *Qualität* des Lebens der Person, der die Freuden des Lebens vorenthalten werden, ab. Sie ist also keinesfalls auf die riskante Annahme angewiesen, dass das Leben eine sonderlich freudvolle Veranstaltung sei oder dass in ihm die Menge an Freuden die Menge an Leiden überwiegen würde. Die Kritik besagt lediglich, dass einer Person die Freuden des Lebens, wie minimal sie auch sein mögen, nicht zuteilwerden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht wird, und sie eben dadurch geschädigt wird. Auch wenn wir erwägen, eine Person in die Welt zu setzen, die ein insgesamt miserables Leben mit nur verschwindend geringen Glücksanteilen hätte, würde gelten: Dieser Person würden dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, die Freuden des Lebens nicht zuteil. Benatar nimmt für seine Version des Asymmetrieargumentes in Anspruch, dass auch das geringste Leiden bedeutet, dass es besser wäre, nicht in die Existenz zu kommen, da der hypothetischen Person, die nicht in die Existenz gebracht wird, eben dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, dieses Leiden erspart bliebe. Mit gleichem Recht kann man aber in Anspruch nehmen, dass auch die geringste Freude ausreichend wäre, um jemanden in die Existenz zu bringen, da der hypothetischen Person, die nicht in die Existenz gebracht wird, eben dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, diese Freude vorenthalten und ihr dadurch geschadet wird. Genauso, wie jemandem dadurch, dass er nicht in die Existenz gebracht wird, Leiden erspart werden, werden ihm dadurch auch die Freuden des Daseins vorenthalten. Es gibt keinen Grund dafür, a priori eines für wichtiger zu erklären als das andere. Wie die Gesamtbilanzierung eines Lebens nach einer Abwägung von Freuden und Leiden in diesem Leben ausfällt, ist dabei natürlich noch eine offene Frage.

Viertens könnte man gegen die vorgetragene Kritik am Asymmetrieargument Folgendes einwenden: Wenn man Personen dadurch schadet, dass man sie nicht in die Existenz bringt und ihnen damit die Freuden des Lebens vorenthält, dann fügt man all den hypothetischen Personen, die man hätte zeugen können, aber nicht gezeugt hat, Schaden zu. Dies zu behaupten aber ist, so der Einwand, extrem kontraintuitiv.

man sie in die Existenz kommen ließe, zum Zeitpunkt der Schädigung nicht identifizierbar ist, da man durchaus auch nicht identifizierbaren Personen schaden kann; vgl. hierzu ausführlich Hare 1993b, bes. 88f.

Dieser Eindruck der Kontraintuitivität verschwindet jedoch, wenn man die folgenden zwei Überlegungen berücksichtigt. Erstens folgt aus der These, dass wir einer Person, die wir nicht in die Existenz bringen, durch die Vorenthaltung von Gutem schaden können, nicht, dass wir verpflichtet wären, sie in die Existenz zu bringen – denn die Vorenthaltung des Guten kann ja dadurch überwogen werden, dass wir der Person Leiden ersparen, wenn wir sie nicht in die Existenz bringen. Wer z. B. erwägt, in einem Kriegsgebiet ein Kind in die Welt zu setzen, mag der Meinung sein, dass er durch den Verzicht auf Fortpflanzung dem Kind, das ansonsten auf die Welt kommen könnte, insofern schadet, als er ihm das Gute vorenthält, was seine Existenz mit sich bringen würde. Gleichwohl mag er denken, dass ein Verzicht auf Fortpflanzung insgesamt richtig ist, weil das gravierende Leiden, das der Person, die in die Existenz gebracht werden könnte, dadurch erspart wird, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, bedeutender ist als die Freude, die ihr vorenthalten wird. Dies ändert nichts daran, dass wir bei Reproduktionsentscheidungen die Vorenthaltung von Freuden grundsätzlich mit gleichem Recht geltend machen können wie die Tatsache, dass wir jemandem, den wir nicht in die Welt bringen, dadurch Leiden ersparen. Nichts spricht dafür, das eine höher zu gewichten als das andere – die Asymmetriethese ist aber darauf angewiesen, ebendies zu tun. Sie muss die Tatsache, dass wir jemandem, den wir nicht in die Welt bringen, Leiden ersparen, höher gewichten als diejenige, dass wir jemandem, indem wir ihn nicht in die Welt bringen, Freuden vorenthalten.

Zweitens ist zu dem Einwand zu sagen: Selbst wenn man annimmt, dass sich aus der Tatsache, dass wir hypothetischen Personen durch die Vorenthaltung des Guten, das ihre Existenz mit sich brächte, schaden können, ein Hervorbringungsgebot ergibt – eine Annahme, die man machen wird, wenn man zusätzlich der Meinung ist, dass das Gute, das einer hypothetischen Person dadurch vorenthalten wird, dass sie nicht in die Existenz gebracht wird, gewichtiger ist als das Schlechte, das ihr eben dadurch erspart wird –, ist dies nicht als *reductio ad absurdum* der These anzusehen, dass wir jemandem, dem wir die Existenz vorenthalten, dadurch schaden können. Es ist nämlich keinesfalls abwegig, eine solche Hervorbringungspflicht zu postulieren, zumal man diese ja nicht als eine an das Individuum adressierte Pflicht, sich fortzupflanzen, auffassen muss, sondern sie als kollektive Pflicht der Menschheit zur Selbsterhaltung ansehen kann. (Wer z. B. jemandem, der sich nicht fortzupflanzen will, vorhält, dass, „wenn alle diese Einstellung hätten, die Menschheit doch ausstürbe“, nimmt implizit eine solche Pflicht

zur Fortpflanzung in Anspruch.) Utilitaristen wie Birnbacher und vor allem Hare haben die Konsequenz, dass es eine solche Pflicht gibt, ausdrücklich gezogen und anerkannt.¹⁶ Abwegig ist dies auch deswegen nicht, weil eine solche Pflicht zur Hervorbringung von Individuen, wenn man sie postuliert, natürlich nur als Prima-facie-Pflicht postuliert werden wird. Auch der hartgesottenste Utilitarist wird nicht behaupten, dass eine *unbegrenzte* Hervorbringungspflicht besteht. So weist Hare ausdrücklich darauf hin, dass die Pflicht zur Hervorbringung von Individuen natürlich nur als eine Prima-facie-Pflicht zu gelten hat, die durch utilitaristische, insbesondere durch bevölkerungspolitische Erwägungen einzuschränken ist. Niemand wird ernsthaft von einem Paar, das bereits fünfzehn Kinder hat, erwarten, dass es noch ein sechzehntes in die Welt setzt. Selbst wenn sich also aus der Kritik an Benatars Asymmetrieargument ein solches Prima-facie-Gebot der Hervorbringung von Individuen ergäbe, würde dies die Kritik an Benatar nicht entkräften.

Akzeptiert man diese Kritik an Benatars Asymmetrieargument, ist damit die Symmetrie von Freude und Leid wiederhergestellt. Benatar ist recht darin zu geben, dass die Abwesenheit von Leiden *in jedem Fall* gut ist – der erste Teil der Asymmetriethese stimmt also. Aber gegen Benatar ist darauf zu beharren, dass auch die Abwesenheit von Freude in jedem Fall schlecht ist, d. h. sowohl, wenn einer Person diese Freude geraubt wird, als auch, wenn sie ihr vorenthalten wird.¹⁷ Darum ist das Asymmetrieargument, so wie Benatar es präsentiert, nicht überzeugend.

16 Vgl. Birnbacher 1988, 131–139; Hare 1993c, 156–164.

17 Eine anders geartete Kritik am zweiten Teil der Asymmetriethese formuliert Boonin. Ihm zufolge ist die Abwesenheit von Freude schlechter als die Anwesenheit von Freude, wenn es *entweder* eine existierende Person gibt, deren Interessen durch die Anwesenheit der Freude gefördert würden, *oder* die Abwesenheit von Freude die Abwesenheit einer Person erfordern würde, die ansonsten existieren würde und deren potentielle Interessen durch die Anwesenheit von Freude gefördert würden (Boonin 2012, 15). Mit der letztgenannten Hinzufügung versucht Boonin, der intuitiv sehr plausiblen Überzeugung gerecht zu werden, dass wir, pace Benatar, einem Wesen, das voraussichtlich mehr Freuden als Leiden erfahren wird, nicht schaden, wenn wir es in die Existenz bringen.

2.3 Das Asymmetrieargument – eine qualifizierte Verteidigung

Es wäre jedoch verfehlt, es bei dieser Kritik bewenden zu lassen. Die Intuition, die Benatar mit dem Asymmetrieargument einzufangen versucht, ist zu stark, als dass es plausibel wäre anzunehmen, dass sie sich durch die oben formulierte Kritik völlig entkräften ließe. Ausgehend von dieser Vermutung soll im Folgenden Benatars Asymmetrieargument in einer qualifizierten, mit der soeben vorgetragenen Kritik vereinbaren Form verteidigt werden.

Angenommen, eine Person denkt, dass es *für sie* besser gewesen wäre, nicht zu existieren, d. h., dass es *für sie* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht zu werden. Sie könnte dann etwas sagen wie: „Wäre ich nicht in die Existenz gebracht worden, gäbe es mich nicht. In diesem Fall wären mir alle Leiden erspart geblieben, die das Dasein mit sich bringt. Und ich wäre zwar der Freuden, die das Leben ebenfalls mit sich bringt, nicht teilhaftig geworden, aber das wäre nicht schlimm, weil ich dann ja dieser Freuden nicht beraubt worden wäre und unter ihrer Abwesenheit nicht gelitten hätte. In diesem Fall hätte es eben auch niemanden gegeben, der durch die Abwesenheit der Freuden, derer ich im Leben teilhaftig werde, negativ betroffen worden wäre.“ Diese Person würde sich zur Begründung der Überzeugung, die sie in Bezug auf ihre eigene Existenz hat – der Überzeugung, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein –, auf Benatars These der axiologischen Asymmetrie der Abwesenheit von Freuden und Leiden berufen. Es ist nicht zu sehen, dass ihr dabei irgendein Argumentationsfehler vorzuwerfen wäre.

Will man das Asymmetrieargument verteidigen, muss man zeigen, warum eine Person diese Überlegung anstellen und gleichzeitig die im Vorhergehenden entwickelte Kritik des Asymmetrieargumentes akzeptieren könnte. Eine Verteidigung des Argumentes muss, wenn sie überzeugend sein soll, mit dieser Kritik kompatibel sein, denn die Verteidigung soll ja nicht darin bestehen, die vorher geäußerte Kritik des Argumentes zurückzunehmen oder zu entkräften. Aber wenn jemand die Überzeugung hat, dass es für ihn besser wäre, nicht zu existieren, warum sollte man ihn nicht einfach durch den Verweis auf die soeben formulierte Kritik des Asymmetrieargumentes widerlegen können? Angenommen, jemand entgegnete der Person: „Es stimmt doch immer noch, dass, wenn Du nicht in die Existenz gekommen wärest, einer hypothetischen Person die Freuden, die Du in Deinem Leben erfährst, vorenthalten worden wären. Dadurch wäre ihr geschadet worden. Dies war die Grundlage der Kritik am Asymmetrieargument.“ Warum sollte sich die Person durch den Verweis auf diese Kritik nicht beeindrucken lassen

und daran festhalten zu glauben, dass es für sie besser gewesen wäre, nicht geboren worden zu sein?

Die Antwort hierauf lautet: Weil die existierende Person, als bereits existierende Person sprechend, an die hypothetische Person, der, falls diese existierende Person nicht in die Existenz gekommen wäre, Freuden vorenthalten worden wären, nicht als an sich selbst denken kann. Sie könnte, die oben formulierte Kritik an Benatars Argument ausdrücklich akzeptierend, konzедieren, dass, falls sie nicht in die Existenz gekommen wäre, einer hypothetischen Person, die nicht in die Existenz gekommen wäre, Freuden vorenthalten worden wären und dass diese hypothetische Person dadurch geschädigt worden wäre. Aber sie könnte an die hypothetische Person nicht als an *sich selbst* denken – als an die Person mit dieser Biographie, diesen Vorlieben und Neigungen, dieser Lebensgeschichte. Denn an die hypothetische Person, der dadurch, dass sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, Freuden vorenthalten worden wären, denkt sie ja gerade unter der Voraussetzung, dass *sie selbst* nicht existieren würde. Die hypothetische Person wäre also, wenn sie in die Existenz gekommen wäre, nicht die Person geworden, die diese Überlegung nun tatsächlich anstellt. Wäre die Person, die die Überlegung anstellt, nicht in die Existenz gekommen, wären *irgend-einer* Person Freuden vorenthalten worden, aber nicht *ihr*. Sobald wir von der terra firma der Existenz aus sprechen, können wir an die Person, der etwas Positives vorenthalten worden wäre, wenn wir nicht in die Existenz gebracht worden wären, nicht als an uns denken, sondern nur als an „irgendeine Person“.¹⁸ Darum könnte die Person, die die Überzeugung hat, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, getrost die Kritik am Asymmetrieargument akzeptieren und sagen: „Sicher, irgendeiner

18 Auf der Unmöglichkeit, eine existierende Person mit der hypothetischen Person zu identifizieren, die in die Existenz gekommen wäre, wenn diese existierende Person nicht in die Existenz gebracht worden wäre, beruht auch der humoristische Effekt des freundlichen Unsinnns, den man auf Kindergeburtstagen zu singen pflegt: „Wir freuen uns, dass du geboren bist; wir hätten dich sonst sehr vermisst.“ Dass man in dem Fall, in dem das Geburtstagskind nicht in die Existenz gekommen wäre, dieses selbst vermisst hätte, stimmt allerdings nicht, weil die Person, deren Nicht-Existenz man hätte bedauern können, eben nicht mit dem Geburtstagskind identisch gewesen wäre. Richtig, wiewohl weniger freundlich und vermutlich von eher verstörender Wirkung auf das Geburtstagskind, wäre es zu singen: „Wir freuen uns, dass du geboren bist; wir hätten sonst *irgendjemanden*, aber garantiert *nicht Dich*, vermisst.“

Person wären Freuden vorenthalten worden, wenn ich nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Aber nicht mir. Mir wären in diesem Fall die Freuden meines Daseins nicht nur nicht geraubt, sondern auch nicht vorenthalten worden, weil es mich ja eben nicht gegeben hätte.¹⁹ Mir wären die Leiden, die ich in meinem Leben zu erleiden habe, erspart geblieben. Die Freuden, die ich in meinem Leben habe, wären mir aber nicht vorenthalten worden, sondern nur irgendeiner Person, die nicht ich wäre. Darum kann ich die Kritik am Benatar-Argument akzeptieren und gleichzeitig rationalerweise unter Berufung auf Benatar die Überzeugung verteidigen, dass es für mich besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen.“

Es mag hilfreich sein, dies an einem Parallelbeispiel zu illustrieren. Angenommen, an einer Universität steht die Besetzung einer Professorenstelle an, und im Vorfeld der Stellenausschreibung ist über die Ausstattung der Professur zu entscheiden. Zur Debatte steht z. B. die Frage, ob dem zukünftigen Stelleninhaber neues Büromobiliar zur Verfügung gestellt wird oder nicht. In dieser Situation könnten diejenigen, die über die Stellenbesetzung zu entscheiden haben, sagen: „Dem zukünftigen Stelleninhaber würde dadurch geschadet, dass ihm das neue Mobiliar *vorenthalten* würde. Er würde zwar des Mobiliars nicht *beraubt*, weil er gar nicht in dessen Besitz käme, und er würde möglicherweise unter dessen Fehlen auch nicht leiden, aber es würde ihm vorenthalten, und dadurch würde er negativ betroffen.“ Angenommen nun, die Stelle wird besetzt und die konkrete Person, die die Stelle einnimmt, blickt ein Jahr später, von der terra firma der Beamtenstelle aus sprechend, auf ihre Berufung zurück. Sie könnte dann mit Recht sagen: „Wenn *ich* nicht auf diese Stelle berufen worden wäre, wäre *mir* durch das Fehlen des Mobiliars auch nichts Positives vorenthalten worden. Denn ich

19 Die existierende Person kann sich also *sowohl* sagen, dass ihr, wäre sie nicht in die Existenz gekommen, keine Freuden geraubt worden wären, *als auch*, dass ihr, wäre sie nicht in die Existenz gekommen, keine Freuden vorenthalten worden wären. In Bezug auf die existierende *und* die hypothetische Person gilt, dass, wären sie nicht in die Existenz gekommen, ihnen keine Freuden *geraubt* worden wären, denn sie hätten diese ja gar nicht besessen. Aber während in Bezug auf die hypothetische Person gilt, dass ihr die Freuden des Lebens *vorenthalten* werden, wenn sie nicht in die Existenz gebracht wird, gilt von der existierenden Person nicht, dass ihr die Freuden des Lebens vorenthalten worden wären, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre. Die Differenz zwischen „jemandem eine Freude rauben“ und „jemandem eine Freude vorenthalten“ spielt also gerade *keine* Rolle mehr, wenn wir von der terra firma der Existenz aus sprechen.

hätte die Stelle dann ja gar nicht eingenommen. Sicher, es hätte immer noch gegolten, dass *irgendeiner* Person, dem hypothetischen Stelleninhaber, das neue Mobiliar vorenthalten worden wäre. Aber eben nicht mir. Und mir kann es egal sein, dass dann irgendeiner Person, eben dem hypothetischen Stelleninhaber, etwas Gutes vorenthalten worden wäre. Mir wären dann die Mühen des universitären Arbeitslebens erspart geblieben, und unter der schlechteren Stellenausstattung hätte *ich* nicht zu leiden gehabt.“

Ersetzt man (naheliegenderweise) „auf eine Professur berufen werden“ durch „in die Existenz gelangen“ und „neues Mobiliar bekommen“ durch „der Freuden des Lebens teilhaftig werden“, wird deutlich, warum eine Person die oben formulierte Kritik an Benatars Asymmetrieargument akzeptieren und trotzdem rationalerweise unter Berufung auf das Asymmetrieargument die Überzeugung haben könnte, dass es für sie besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu gelangen: weil sie an die Person, der etwas Positives vorenthalten worden wäre, wenn sie nicht in die Existenz gelangt wäre, nicht als an sich selbst denken könnte. Die Kritik an Benatars Argument ist also mit der modifizierten Verteidigung des Arguments verträglich. Spricht man nicht in abstracto darüber, ob es besser *für irgendjemanden* ist, nicht zu existieren als zu existieren, sondern darüber, ob sich die Überzeugung einer existierenden Person, dass es für sie besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu gelangen, verteidigen und als rational nachweisen lässt, dann zeigt sich, dass dies der Fall ist.

Es ist wichtig zu sehen, dass man der Person, die diese Überlegung anstellt, nicht berechtigterweise vorhalten könnte, dass es doch, wie sie selbst zugesteht, in ihrem Leben auch Freuden gibt und diese Freuden doch die Leiden des Lebens überwiegen könnten, so dass sie, zumindest *wenn* die Freuden ihres Daseins die Leiden überwiegen, keinen Grund zur Klage über ihre Existenz hätte.²⁰ Das Argument gilt nämlich, wenn es überhaupt zutreffend ist, ganz unabhängig davon, ob ein Leben vergleichsweise glücklich oder vergleichsweise unglücklich ist.²¹ Es gilt unabhängig davon, ob die Freuden eines Lebens seine Leiden überwiegen oder nicht. Wir können uns ein sehr unglückliches Leben vorstellen, in Bezug auf das das Argument überzeugend wäre, aber auch ein sehr glückliches. In Bezug auf ersteres ist das Argument

20 In diesem Sinne argumentiert z. B. Overall (2012, 97–113) gegen Benatar.

21 Es gilt, wie Benatar (2006, 29) anmerkt, einzig *nicht* in Bezug auf die rein hypothetischen Fälle, in denen ein Leben nur Freude und kein Leiden zu bieten hat.

auch intuitiv einleuchtend, in Bezug auf letzteres führt seine Anwendung zu kontraintuitiven Resultaten, aber auch in diesem Fall ist das Argument einschlägig, d. h., es zeigt auch dann, dass es rational ist zu glauben, dass es besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen.

Stellen wir uns ein extrem unglückliches Leben vor, in dem die Leiden die Freuden eindeutig überwiegen, etwa eines, das von schweren Krankheiten, sozialer Isolation, politischer Verfolgung, Erfolglosigkeit, Diskriminierung und zahlreichen anderen Einschränkungen geprägt ist und das praktisch keine Quellen der Freude bietet, so fällt es uns vergleichsweise leicht, die obige Argumentation zu akzeptieren. Wir könnten eine Person, die ein solches Leben zu führen hätte, gut verstehen, wenn sie sagte, dass sie wünschte, nicht in die Existenz gekommen zu sein, weil ihr dann all diese Leiden erspart geblieben wären und die Abwesenheit der minimalen Freuden, die das Leben für sie zu bieten hatte, für sie nicht schlimm gewesen wäre, da sie dieser, wenn sie nicht in die Existenz gebracht worden wäre, nicht beraubt worden wäre. Aber auch wenn die Gewichtung von Freude und Leiden umgekehrt ist, zeigt das Argument, dass es rational ist zu glauben, dass besser als zu existieren gewesen wäre, nicht in die Existenz gebracht worden zu sein. Stellen wir uns eine Person vor, deren Leben zahlreiche Freuden und ein sehr geringes Maß an Leiden zu bieten hat, die ihr Leben genießt und bejaht, sich aber in einem dunklen Moment sagt: „Es wäre besser für mich gewesen, nicht in die Existenz zu gelangen.“ Auch diese Person könnte, mit Benatar argumentierend, sagen, dass ihr im Falle der Nicht-Existenz das (vergleichsweise geringe) Leiden, das ihre Existenz mit sich gebracht hätte, erspart geblieben wäre, das Fehlen der (vermutlich beträchtlichen) Freuden, die ihr Leben mit sich bringt, aber nicht schlimm gewesen wäre, da die Person dieser Freuden ja nicht beraubt worden wäre. Zwar würde die Anwendung des Asymmetrieargumentes dann zu einem kontraintuitiven Resultat führen, aber das zeigt nicht, dass das Argument nicht anwendbar wäre. Auch das geringste Maß an Leiden macht es rational, die eigene Nicht-Existenz für besser zu halten als die eigene Existenz.

Ganz unabhängig davon, ob ein Leben vergleichsweise leidvoll oder vergleichsweise freudvoll ist, gilt also: Das Asymmetrieargument lässt sich verteidigen, wenn man es auf die Perspektive existierender Personen relativiert, die glauben, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen. Die axiologische Asymmetrie zwischen der Abwesenheit von Leiden und der Abwesenheit von Freude besteht tatsächlich, wenn man den Vergleich zwischen der Abwesenheit von Freude und der Abwesenheit von

Leiden auf die Binnenperspektive einer Person bezieht, die sich fragt, ob es *für sie* besser gewesen wäre, wenn sie nicht in die Existenz gekommen wäre. Darum lässt sich tatsächlich mit Benatars Asymmetrieargument begründen, dass eine Person, wenn sie denkt, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, eine rationale und kritikresistente Überzeugung hat.

3. Praktische Konsequenzen

3.1 *Anti-Natalismus?*

Dass eine Person, die glaubt, dass es besser für sie wäre, nicht geboren worden zu sein, eine rationale und kritikresistente Überzeugung hat, bedeutet, dass diese Person für sich in Anspruch nehmen kann, intersubjektiv nachvollziehbare Gründe für diese Überzeugung zu haben. Zu deren Begründung kann sie sich, wie gezeigt, auf Benatars Asymmetrieargument berufen. Daher kann sie sich gegen wohlfeile Pathologisierungen ihrer Sicht auf das eigene Leben („krankhaft depressiv“) ebenso verwahren wie gegen den seichten Hinweis auf Sonnenuntergänge, die Freuden von Lenz und Liebe und die Schönheit von Mozart-Symphonien, mit dem man sie auffordern will, die Dinge doch nicht so miesepetrig zu sehen. Sie kann die dümmliche Aufforderung „Always Look on the Bright Side of Life“ ebenso begründet zurückweisen wie den Versuch, ihre Überzeugung als larmoyanten Ausdruck einer Unfähigkeit, mit den Härten des Lebens fertig zu werden, zu denunzieren.²²

Aus der Rationalität der Überzeugung der Person, dass es besser *für sie* wäre, wenn sie nicht existierte, folgt aber nicht, dass es besser wäre, wenn

22 Mehr noch: Denjenigen, die diese Überzeugung nicht haben, also den allermeisten Menschen, könnte die Person begründeterweise Irrationalität attestieren. Die meisten Menschen haben die Überzeugung, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, nicht, sondern geben auf entsprechende Nachfrage zu Protokoll, dass sie es sehr begrüßen würden, in die Existenz gebracht worden zu sein, und ihr Leben außerordentlich schätzen würden. Die genannte Person müsste sie als Menschen ansehen, die irrationale, wenngleich evolutionär und funktional gut erklärbare Ansichten haben. Dass die Überzeugung, dass es besser ist zu existieren als nicht zu existieren, evolutionär vorteilhaft ist, ist offensichtlich, da sie Reproduktion begünstigt (vgl. Benatar 2006, 69): Wesen, die diese Überzeugung haben, werden sich eher fortpflanzen als solche, die sie nicht haben. Zum evolutionären Vorteil von Irrationalität vgl. auch Schurz 2003.

die Person nicht existierte. Zu unterscheiden sind die folgenden beiden Aussagen:

(1) Für Person P wäre es besser gewesen, wenn P nicht existiert hätte.

(2) Es wäre besser gewesen, wenn Person P nicht existiert hätte.

Es kann sein, dass (1) wahr, aber (2) falsch ist. Es kann sein, dass es tatsächlich so ist, dass es für eine Person besser gewesen wäre, nicht zu existieren, ohne dass es aber der Fall wäre, dass es besser gewesen wäre, wenn diese Person nicht existiert hätte. Denken wir, um dies deutlich zu machen, an eine etwas stilisierte Version Franz Kafkas: an jemanden, der der Welt literarische Werke von großem Wert hinterlassen hat, dessen eigenes Leben aber vergleichsweise trübselig war. Kafka veröffentlichte kaum zu Lebzeiten, kam daher nicht in den Genuss öffentlicher Anerkennung, schätzte den Wert seiner Schriften, deren Zerstörung er testamentarisch verfügte, gering ein, hatte einen für ihn extrem unbefriedigenden bürgerlichen Beruf, kränkelte bis zu seinem frühen Tod ständig, und die Erfüllung seines Traums von Ehe und Familiengründung scheiterte an mehreren Verlobungsdesastern. Hätte Kafka am Ende seines Lebens bilanziert, dass es *für ihn* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gekommen zu sein, und hätte er dies unter Berufung auf Benatars Asymmetrieargument damit begründet, dass ihm, wäre er nicht in die Existenz gekommen, viel Leiden erspart geblieben wäre, während das Fehlen der vergleichsweise geringen Freuden seines Daseins für ihn nicht schlecht gewesen wäre, da er dieser nicht beraubt worden wäre, hätte er eine rationale Überzeugung artikuliert.²³ Vermutlich wäre diese den meisten Menschen auch problemlos nachvollziehbar gewesen. Aber auch wenn man diese Überzeugung rational findet, wird man sicher nicht der Ansicht zustimmen, dass es, weil es für Kafka besser gewesen wäre, nicht zu existieren, besser gewesen wäre, wenn Kafka nicht existiert hätte. Letzteres ist sicher nicht der Fall. Nur weil Kafka existierte, wurden der Welt seine Schriften überliefert, und diese sind von unschätzbarem Wert. Darum ist es, wie wenige bezweifeln würden, besser, dass Kafka existierte, als dass er nicht existiert hätte.

23 Die Rationalität dieser Überzeugung hängt, wie oben ausgeführt, nicht davon ab, ob ein Leben vergleichsweise glücklich oder unglücklich ist. Ein vergleichsweise unglückliches Leben wie das hier skizzierte ist aber eines, in Bezug auf das das Asymmetrieargument auch intuitiv einleuchtend ist und das daher in diesem Kontext zur Veranschaulichung der Differenz zwischen den Aussagen (1) und (2) gut geeignet ist.

Zu sagen, dass es besser war, dass Kafka existierte, als dass er nicht existiert hätte, bedeutet *nicht*, dass man damit die obskure Idee eines „personenirrelativen Guten“ oder einer „objektiven Werthaftigkeit“ des Lebens in Anspruch nehmen müsse. Man sagt damit nicht, Kafkas Existenz sei „an sich“, unabhängig von ihrem Wert für Personen, gut gewesen. Auch in der Aussage „Es war besser, dass Kafka existierte, als dass er nicht existiert hätte“ ist „besser“ personenrelativ, ein „besser für jemanden“. Nur besagt die Aussage, dass die Existenz der Person (im Vergleich zu ihrer Nicht-Existenz) nicht besser *für diese Person selbst* war, sondern *für andere*. Kafkas Existenz war besser, als seine Nicht-Existenz es gewesen wäre – nicht für ihn, sondern *für uns*, die wir von seinen Werken profitieren. So wie man sagen kann, dass es besser gewesen wäre, wenn Hitler nicht existiert hätte, und damit meinen wird, dass es besser (nicht „an sich“ oder „personenirrelativ“, sondern:) für die vielen Menschen gewesen wäre, die unter ihm zu leiden hatten, kann man sagen, dass es besser war, dass Kafka existierte, und damit meinen, dass es besser für die Menschen war, die von seinen Werken profitierten und es weiterhin tun.

Weil mit der vorhergehenden Argumentation die Möglichkeit offengelassen wurde, dass jemand zwar die rationale Überzeugung hat, dass es *für ihn* besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, es aber auch besser (nämlich für andere besser) ist, dass er in die Existenz gekommen ist, als dass er nicht in die Existenz gekommen wäre, folgt aus ihr, anders als bei Benatar, kein Anti-Natalismus. Um einen Anti-Natalismus zu begründen, müsste nicht nur gezeigt werden, dass jemand Grund hat zu glauben, dass es besser für ihn gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, sondern auch, dass in Bezug auf jeden Menschen gilt, dass es besser wäre, wenn er nicht in die Existenz gekommen wäre. Benatar müsste für seinen Anti-Natalismus diese stärkere These in Anspruch nehmen. Aber wenn es für eine Person besser gewesen wäre, nicht in die Existenz zu kommen, heißt das nicht, dass es besser wäre, wenn diese Person nicht existierte, als wenn sie existiert. Hätte ein allwissender Beobachter, der in Kenntnis des gesamten Weltverlaufes anno 1882 zu entscheiden gehabt hätte, ob er Kafkas Eltern reproduktive Abstinenz anraten sollte, diesen anraten sollen, sich nicht zu vermehren? Vermutlich nicht. Daraus, dass es besser für eine Person gewesen wäre, nicht zu existieren, folgt nicht, dass es besser gewesen wäre, wenn diese Person nicht existiert hätte. Darum bietet das Asymmetrieargument in der qualifizierten Form keine argumentative Grundlage für einen Anti-Natalismus.

3.2 Ist es rational, die eigene Existenz zu bedauern?

Aus der vorhergehenden Argumentation folgt also kein Anti-Natalismus. Aber folgt aus ihr, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern? Die Antwort hierauf scheint eindeutig „Ja“ zu sein. Wenn es für jemanden rational ist zu glauben, dass es besser für ihn gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, ist es dann nicht auch rational für ihn, die eigene Existenz zu bedauern? Der Übergang von

- (1) Die Überzeugung der Person P, dass es für P besser gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, ist rational.

zu

- (2) P hat Grund, die eigene Existenz zu bedauern.
scheint selbstverständlich.

Allerdings ist er dies nicht. Es gibt mindestens zwei Überlegungen, mit denen man diesen Übergang von (1) zu (2) zu blockieren, also zu zeigen versuchen könnte, dass jemand zwar berechtigterweise glauben kann, dass es für ihn besser gewesen wäre, nicht zu existieren als zu existieren, aber gleichwohl keinen Grund hat, seine Existenz zu bedauern. Die erste Überlegung ist folgende. Wenn eine Person P in einem Zustand A ist und der Zustand B für P besser wäre als der Zustand A, folgt daraus nicht, dass P Grund hat zu bedauern, im Zustand A zu sein. Jemand kann z. B. im Zustand sein, eine W2-Professur innezuhaben, und sich in diesem Zustand rationalerweise sagen, dass es für ihn besser wäre, in einem Zustand zu sein, in dem er eine W3-Professur inne hätte, da er dann u. a. dank des finanziellen Zugewinns die Freuden des Lebens in noch größerem Ausmaß genießen könnte. Aber das heißt nicht, dass er es bedauern müsste, W2-Professor zu sein. Er kann diesen Zustand durchaus gut finden und zufrieden damit sein. So wie daraus, dass es im Vergleich zum schlechtestmöglichen Zustand Z_1 einen besseren Zustand Z_2 gibt, nicht folgt, dass man Grund hat, Z_2 zu begrüßen – im Vergleich zu einem Zustand mit 55 Millionen Kriegstoten ist ein Zustand mit einem Kriegstoten weniger eindeutig besser, aber deswegen noch lange nicht zu begrüßen –, folgt daraus, dass es im Vergleich zu einem bestmöglichen Zustand Z_3 einen schlechteren Zustand Z_4 gibt, nicht, dass man Grund hat, den Zustand Z_4 zu bedauern. Diese Feststellung mag auch auf das Verhältnis von Nicht-Existenz zu Existenz Anwendung finden: Wenn Nicht-Existenz besser als Existenz ist, folgt daraus nicht, dass man die eigene Existenz zu bedauern hat. Was schlechter als das Allerbeste ist, kann immer noch gut sein.²⁴

24 In diesem Sinne argumentiert Smuts gegen Benatar: „Benatar fails to see that

Die zweite Überlegung ist folgende. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Bedauern, in einen Zustand *gelangt zu sein*, und dem Bedauern dieses Zustandes selbst. Ersteres kann rational sein, auch wenn Letzteres es nicht ist. Angenommen, ein W₃-Professor wird, ohne dies verschuldet zu haben, zu einem W₂-Professor degradiert, etwa, weil es dem Universitätsrektorat aufgrund von Sparzwängen einfällt, sein Gehalt zu kürzen, seine Mitarbeiterstelle zu streichen und ihm ein weniger angenehmes Büro zuzuweisen. Er könnte dann sicherlich rationalerweise bedauern, in den Zustand der W₂-Professur gelangt zu sein. „Hätte man doch“, könnte er ausrufen, „alles beim Alten belassen und mich auf der W₃-Stelle belassen!“ Aber dass er rationalerweise bedauern kann, in den Zustand der W₂-Professur gelangt zu sein (weil nämlich der vorhergehende Zustand besser war), heißt nicht, dass er Grund hat zu bedauern, W₂-Professor zu sein. Er kann damit immer noch ganz zufrieden sein und diesen Zustand wertschätzen. Und genauso, so der Einwand, könnte es rational sein zu bedauern, dass man in den Zustand der Existenz gelangt ist, ohne aber den Zustand der Existenz selbst zu bedauern. Auch der Existierende könnte ausrufen: „Hätte man doch alles beim Alten belassen und mich nicht in die Existenz gebracht!“, ohne deswegen aber seine Existenz selbst, den Zustand, in den er gebracht wurde, zu bedauern.

Diese beiden Überlegungen verfehlen jedoch ihr Ziel, den Übergang von (1) zu (2) zu blockieren, und zwar aus folgendem Grund. Die Person in den oben genannten Beispielen hat deswegen keinen Grund, ihre W₂-Professur zu bedauern, weil es für sie noch wesentlich schlimmer hätte kommen können. Sie hätte z. B. gar keine Stelle bekommen oder entlassen werden können. W₂-Professur und W₃-Professur sind für sie nicht die einzigen denkbaren Daseinsmöglichkeiten. Hingegen ist die Alternativenbildung zwischen Existenz oder Nicht-Existenz vollständig. Entweder wir existieren oder wir existieren nicht – tertium non datur. Während die W₂-Professur nicht die einzige denkbare Alternative zur W₃-Professur ist, ist Existenz die einzige denkbare Alternative zur Nicht-Existenz. Darum gilt im Falle von Existenz und Nicht-Existenz: Wenn der Zustand der Nicht-Existenz für uns besser ist als derjenige der Existenz, haben wir auch Grund zu bedauern, dass wir existieren. Es ist hier nicht der Fall, dass es, verglichen mit Nicht-Existenz, noch schlimmer hätte kommen können als zu existieren. Wenn zu existieren schlechter ist als nicht zu existieren, ist es im Vergleich zum Nicht-Existieren

the opposite of better is not always bad; sometimes it is just less good“ (Smuts 2014, 727; vgl. auch ebd., 718f.).

auch das Schlechtestmögliche. Und weiterhin gilt: Angesichts der Vollständigkeit der Alternativenbildung von Existenz und Nicht-Existenz fällt das Bedauern, in den Zustand der Existenz gelangt zu sein, mit einem Bedauern der Existenz zusammen. Wenn wir lediglich zwei Möglichkeiten haben und uns die schlechtere von beiden zugewiesen wird, wird uns damit auch die schlechtestmögliche zugewiesen. Das gilt kontrafaktisch auch im Parallelbeispiel: Bestünden unsere gesamten Daseinsmöglichkeiten in nichts anderem als darin, entweder W2-Professor oder W3-Professor zu sein, und würde dies unser Leben vollständig ausmachen, so wäre es rational zu bedauern, ein W2-Professor zu sein. Darum ist es, wenn es für eine Person besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gelangt zu sein, für diese Person auch rational, die eigene Existenz zu bedauern. Diese Konsequenz aus der vorhergehenden Argumentation lässt sich nicht abweisen. Leider.

3.3 In welchem Ausmaß ist die eigene Existenz zu bedauern rational?

Allerdings ist hier eine Einschränkung nötig. Man kann etwas in größerem oder geringerem Ausmaß bedauern, ein Zustand kann mehr oder minder bedauernswert sein. Die Leiden eines Kriegsopters sind bedauernswerter als die Leiden dessen, der auf den Mercedes verzichten oder in Abweichung von seinen Gewohnheiten vor 12 Uhr mittags aufstehen muss. Es ist rational, den Verlust des Lebenspartners zu bedauern, aber auch, ihn mehr zu bedauern als den Verlust von 10 Euro oder eine Niederlage des favorisierten Fußballvereins. Wenn man sagt, dass es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern, sagt man damit noch nichts darüber, in welchem Ausmaß es rational ist, die eigene Existenz zu bedauern.

In welchem Ausmaß ist also die eigene Existenz zu bedauern rational? Die Antwort hierauf lautet: Es kommt darauf an. Genauer: Es kommt darauf an, um was für eine Existenz es sich handelt. Es gibt hier einen erheblichen Unterschied zwischen dem Leben eines KZ-Insassen und einem vergleichsweise glücklichen Leben, d.h. einem solchen, das viele Freuden und nur vergleichsweise wenig oder unbedeutende Leiden zu bieten hat. Ein Leben voller Leiden ist in größerem Ausmaß zu bedauern als ein Leben mit vergleichsweise wenig Leiden und vergleichsweise vielen Freuden. Das ist so, weil der Person, die das erstgenannte Leben zu leben hat, mehr (oder bedeutendere) Leiden erspart geblieben wären, wenn sie nicht in die Existenz gekommen wäre, als der Person, die das zweitgenannte Leben zu leben hat, während *beide* Personen von sich sagen könnten, dass ihnen, wären sie nicht

in die Existenz gebracht worden, durch die Vorenthaltung der (im ersten Fall geringen, im zweiten Fall bedeutenden) Freuden nichts Schlechtes angetan worden wäre, da sie dieser Freuden ja nicht beraubt worden wären. Wenn aber jemandem nur sehr wenige oder sehr unbedeutende Leiden dadurch erspart worden wären, dass er nicht in die Existenz gebracht worden wäre, ist, bildlich gesprochen, der Abstand zwischen Existenz und Nicht-Existenz für ihn nicht sehr groß. Es würde dann immer noch gelten, dass es für ihn besser gewesen wäre, nicht in die Existenz gekommen zu sein, und es wäre immer noch bedauerlich für ihn, in die Existenz gekommen zu sein. Aber es wäre nicht *sehr* bedauerlich.

Der Fall des kleinstmöglichen rationalen Bedauerns über die eigene Existenz lässt sich wie folgt veranschaulichen. Angenommen, das Leben einer Person enthält nichts als Freuden mit der einzigen Ausnahme, dass die Person einmal in ihrem Leben niesen muss. Zu niesen ist mit einer gewissen Unannehmlichkeit verbunden, aber wirklich mit keiner sehr großen. In Bezug auf ein solches Leben würde immer noch gelten, dass die Person Grund hätte, ihre Existenz zu bedauern. Wäre sie nicht in die Existenz gebracht worden, wäre ihr die Unannehmlichkeit einmaligen Niesens erspart geblieben, während ihr durch die Vorenthaltung der zahlreichen Freuden ihres Lebens nichts Schlimmes angetan worden wäre, da sie dieser Freuden dann nicht beraubt worden wäre. Auch für sie wäre Nicht-Existenz besser als Existenz gewesen. Allerdings nicht *viel* besser. Das Ausmaß, in dem Nicht-Existenz gegenüber Existenz vorzugswürdig ist, bemisst sich am Leiden, das die Existenz mit sich bringt, und das ist hier recht gering. Darum könnte die Person sich zwar rationalerweise sagen, dass es besser für sie gewesen wäre, nicht zu existieren, aber sie hätte keinen Anlass, über ihre Existenz angesichts der Notwendigkeit einmaligen Niesens laut zu lamentieren.

Dieses Beispiel eines nur in minimalem Ausmaß zu bedauernden Lebens stellt natürlich eine extreme Idealisierung dar. Fragt man in Bezug auf tatsächliche Leben, in welchem Ausmaß es rational ist, sie zu bedauern, wird man zweierlei feststellen. Zum einen wird man konstatieren müssen, dass ein Leben im Allgemeinen sehr viel mehr und sehr viel bedeutendere Leiden enthält als einmaliges Niesen. Krankheiten, Einsamkeit, Langeweile, beruflicher Misserfolg, soziale Isolation, Trauer um den Verlust anderer Menschen und das Leiden an der eigenen Sterblichkeit – um nur die prominentesten Beispiele zu nennen – sind gravierende Leidenserfahrungen, von denen kein Leben ganz verschont bleiben dürfte. Philosophische Pessimisten wie Schopenhauer und Benatar haben immer wieder eindrücklich die zahlrei-

chen Leiden, die unser Dasein mit sich bringt, in Erinnerung gerufen²⁵, und sie haben zudem bedenkenswerte Argumente dafür vorgebracht, dass wir, um unser Dasein überhaupt bewältigen zu können, dazu neigen, uns diese Leiden schönzureden und ihre Dimension zu verkleinern oder sie in Form einer „Coping-Strategie“ positiv umzudeuten.²⁶ Man wird zum anderen aber auch feststellen müssen, dass es Leben – jene, die wir in Traueranzeigen als „erfüllte Leben“ zu adeln pflegen – gibt, die vergleichsweise gut sind und die vergleichsweise viele Freuden bei vergleichsweise geringen Leiden aufweisen. Von einem Leben voller Freuden mit nur einmaligem Niesen sind sie noch weit entfernt, stehen ihm aber näher als jene Leben, die durch eine Vielzahl sehr gravierender Leidenserfahrungen gekennzeichnet sind. In Bezug auf diese Leben wird man dann sagen, dass es für denjenigen, der ein solches Leben hat, zwar immer noch rational ist, es zu bedauern, aber auch, dass es rational ist, dies nicht allzu sehr zu tun. Er wird immer noch Grund haben zu bedauern, dass er in die Existenz gelangt ist, aber er hat keinen Grund dazu, ein Lamento über sein Dasein anzustimmen.

In einem solchen Fall ist das Ausmaß an Bedauern über die eigene Existenz, das zu haben rational ist, vielleicht so gering, dass wir kaum noch von „bedauern“ sprechen wollen würden. Wenn ein Leben vergleichsweise

25 Man vergleiche im 4. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* insbesondere die §§ 57–60 (ZA II, 389–413) und 68–69 (ZA II, 468–497) des ersten Bandes und das Kapitel 46, „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“, des zweiten Bandes (ZA IV, 670–689) sowie im zweiten Band der *Parerga* die Kapitel 11, „Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns“, und 12, „Nachträge zur Lehre vom Leyden der Welt“ (ZA IX, 307–331), und bei Benatar die dem *Quality-of-life*-Argument gewidmeten Kapitel (Benatar 2006, Kap. 3 [60–92], Benatar/Wassermann 2015, Kap. 3 [40–77], Benatar 2017, Kap. 4 [64–91]).

26 Vgl. Benatar 2006, 64–69; Benatar/Wassermann 2015, 41–45; Benatar 2017, 67–71. Zu diesen *Bias*-Effekten, die uns unser Leben positiver erscheinen lassen, als es ist, vgl. auch Marsh 2014. Marsh folgt jedoch Benatar weder in seinem radikalen Pessimismus noch in seinem Anti-Natalismus, sondern vertritt die moderatere These, dass die Tendenz zur Überbewertung der eigenen Lebensqualität zeige, dass die vielen Reproduktionsentscheidungen zugrunde liegende Annahme, dass ein Kind ein gutes Leben zu erwarten hätte, in höherem Maße fehleranfällig ist, als wir es wahrhaben wollen. Ausgehend von Benatars Hinweis auf überoptimistische Verzerrungen in der Einschätzung der eigenen Lebensqualität argumentiert Weinberg (2016, 121–134) plausibel für die These, dass sich die Qualität eines Lebens nicht perspektivenunabhängig und insofern nicht objektiv bestimmen lässt.

glücklich ist, ist beim Vergleich zwischen Existenz und Nicht-Existenz vielleicht eher die Einstellung der souveränen Indifferenz als die des Bedauerns der eigenen Existenz angebracht. Eine solche Einstellung legte Sokrates an den Tag, als er, seine bevorstehende Verurteilung zum Tode voraussehend, sie sogar provozierend, am Schluss seiner Verteidigungsrede die Gelassenheit, mit der er dem Tod entgegensah, wie folgt begründete: Entweder gebe es nach dem Tod ein Weiterleben oder nicht. Sei Ersteres der Fall, böte sich ihm im Falle seiner Verurteilung bald die reizvolle Möglichkeit, im Jenseits mit Geistesgrößen wie Homer zu diskutieren, wogegen nichts einzuwenden sei. Sei aber Letzteres der Fall, sei der Tod wie ein traumloser Schlaf, und, so führt Sokrates aus, als solcher sei er ein „großer Gewinn“ und dem Leben deutlich vorzuziehen, weil ein traumloser Schlaf besser sei als das Leben.²⁷ Sokrates war also der Meinung, dass es besser für ihn ist, nicht zu existieren als zu existieren. Er hat aber nach allem, was wir durch Platon wissen, seine Existenz nicht sehr bedauert, sondern sie sogar philosophierenderweise zu schätzen gewusst. Er hat kein Klagelied über sein Dasein angestimmt, ist aber gelassen in die Nicht-Existenz gegangen, die er als gegenüber dem Dasein vorzugswürdig ansah.

Wenn ein Leben, wie wir sagen, „erfüllt“ ist und sehr gut verläuft, kann also das Ausmaß, in dem es zu bedauern rational ist, so gering sein, dass die Überzeugung einer Person, dass es besser für sie (gewesen) wäre, nicht zu existieren als zu existieren, eher, wie bei Sokrates, zu einer Haltung der gelassenen Indifferenz gegenüber der eigenen Nicht-Existenz als zu einer Klage über das eigene Dasein führen wird. Ob man für diese Haltung überhaupt noch das Wort „bedauern“ verwenden will – also z. B. sagen will, dass Sokrates in der Passage aus der *Apologie* ausdrückt, dass er seine Existenz bedauert – oder ob man dies nicht tun und den Ausdruck „bedauern“ für die Bezeichnung derjenigen Haltungen reservieren möchte, die mit einer ausgeprägt negativen Einstellung zu dem, was man bedauert, einhergehen, scheint eine sekundäre terminologische Frage zu sein. Je nachdem, wie man sich hier entscheidet, kann man das Ergebnis der vorhergehenden Argumentation entweder so ausdrücken: „Es ist rational, die eigene Existenz zu bedauern, aber manchmal, nämlich wenn ein Leben vergleichsweise gut ist, ist es rational, sie nicht sehr zu bedauern“, oder so: „Es ist rational, die eigene Existenz entweder zu bedauern oder, falls das Leben vergleichsweise gut ist, ihr gegenüber indifferent zu sein“.

Dank

Für die kritische Lektüre früherer Fassungen dieses Textes danke ich Annette Dufner, Susanne Hiekel, Michael Kühler, Achim Lohmar, Stefan Mandel, Sebastian Muders, Markus Rüther und Karsten Witt.

Literatur

- Akerma, Karim (2000): *Verebben der Menschheit? Neganthropie und Anthropodizee*, Freiburg/München.
- Belshaw, Christopher (2012): A New Argument for Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 117–127.
- Benatar, David (2006): *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford.
- Benatar, David (2012): Every Conceivable Harm. A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 128–164.
- Benatar, David (2013): Still Better Never to Have Been: A Reply to (More of) My Critics. In: *The Journal of Ethics* 17 (Special Issue: *The Benefits and Harms of Existence and Non-Existence*), 121–151.
- Benatar, David (2017): *The Human Predicament. A Candid Guide to Life's Biggest Questions*, Oxford.
- Benatar, David/Wassermann, David (2015): *Debating Procreation. Is It Wrong to Reproduce?*, Oxford.
- Birnbacher, Dieter (1988): *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart.
- Birnbacher, Dieter (1995): Gibt es rationale Argumente für ein Abtreibungsverbot? In: *Revue Internationale de Philosophie* 49, 357–372.
- Boonin, David (2012): Better to Be. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 10–25.
- DeGrazia, David (2010): Is it Wrong to Impose the Harms of Human Life? A Reply to Benatar. In: *Theoretical Medicine and Bioethics* 31, 317–331.
- Feinberg, Joel (1992): Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. In: ders.: *Freedom and Fulfillment*, Princeton 1992, 3–36.
- Hare, Richard (1993a) (erstmals 1988): Possible People. In: ders.: *Essays on Bioethics*, Oxford 1993, 67–83.
- Hare, Richard (1993b) (erstmals 1988): When Does Potentiality Count? In: ders.: *Essays on Bioethics*, Oxford 1993, 84–97.
- Hare, Richard (1993c) (erstmals 1975): Abortion and the Golden Rule. In: ders.: *Essays on Bioethics*, Oxford 1993, 147–167.

- Marsh, Jason (2014): Quality of Life Assessments, Cognitive Reliability, and Procreative Responsibility. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 89, 436–466.
- McGregor, Rafe/Sullivan-Bissett, Ema (2012): Better No Longer to Be. In: *South African Journal of Philosophy* 31, 55–68.
- Nagel, Thomas (2008) (erstmals 1979): Der Tod. In: ders.: *Letzte Fragen (Mortal Questions)*, Hamburg 2008, 17–28.
- Overall, Christine (2012): *Why Have Children? The Ethical Debate*, Cambridge, Mass./London.
- Platon: *Werke in acht Bänden*. Griechisch/Deutsch, hrsg. von G. Eigler. Griechischer Text von A. Croiset/L. Bodin/M. Croiset/L. Méridier. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher, Darmstadt 1990.
- Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe (= ZA). Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher (Wiesbaden ³1972). Editorische Materialien von Angelika Hübscher, Zürich 1977.
- Schurz, Gerhard (2003): Sind Menschen Vernunftwesen? In: *Information Philosophie* 5/2003, 16–27.
- Shakespeare, William (2006): *Hamlet*, ed. by A. Thompson/N. Taylor (The Arden Shakespeare / Third Series), London.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Oxford u. a. O.
- Smuts, Aaron (2014): To Be or Never to Have Been: Anti-Natalism and a Life Worth Living. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 17, 711–729.
- Weinberg, Rivka (2016): *The Risk of a Lifetime. How, When, and Why Procreation May Be Permissible*, Oxford.
- Williams, Bernard (1973): The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In: ders.: *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge 1973, 82–100.
- Wittgenstein, Ludwig (1984) (erstmals 1921): Tractatus logico-philosophicus. In: ders.: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.

„Ist es wichtig, was wir erreichen?“

Die Rolle der Handlungskonsequenzen für das sinnvolle Leben

„Is it important what we achieve?“

The role of consequences for the meaningful life

MARKUS RÜTHER, JÜLICH

Zusammenfassung: Der vorliegende Aufsatz untersucht den Konsequentialismus innerhalb der Theorien des sinnvollen Lebens. Es werden verschiedene Versionen der konsequentialistischen Theorie dargestellt und auf ihre Stärken und Schwächen untersucht. Es wird zunächst argumentiert, dass die Vertreter des Ansatzes einen grundsätzlichen Fehler begehen, indem sie die Rolle der Handlungsfolgen überschätzen. Davon ausgehend werden verschiedene Verteidigungsstrategien der Konsequentialisten gegenüber dieser These erläutert und bewertet. Es wird gezeigt, dass die Strategien nicht zum gewünschten Argumentationsziel führen, sondern zu einem Skeptizismus bezüglich des Konsequentialismus selbst. Im Ergebnis schließt der Beitrag mit der Forderung nach einer alternativen Theorienbildung in der normativen Theorie des sinnvollen Lebens.

Schlagwörter: Sinn im Leben, Sinn, Konsequentialismus, normative Ethik, Axiologie

Abstract: The present essay investigates consequentialist approaches within the theories of meaningful life. Therefore various versions of the consequential theory are introduced and examined for their strengths and weaknesses. It is first argued that the representatives of the approach make a fundamental mistake by overestimating the role of the consequences for a meaningful life. With regard to this claim, various consequentialist defense strategies are explained and evaluated. It will be shown that the strategies do not lead to the desired argumentation goal, but to a skepticism regarding consequentialism itself. In result, the article concludes with the demand for an alternative theory formation in the normative theory of meaningful life.

Keywords: Meaning in Life, meaningful life, consequentialism, achievement, normative ethics

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Einleitung

Das sinnvolle Leben war innerhalb der akademischen Philosophie lange Zeit hindurch kaum ein Thema. Es wurde ignoriert oder belächelt und galt vielen als ein Gegenstand, zu dem sich aus Sicht einer säkularen Philosophie nichts Bedeutsames sagen lässt.¹ Das hat sich in den letzten Jahren zumindest im englischen Sprachraum geändert. Seit ca. 15 bis 20 Jahren findet dort eine lebendige Diskussion über die Themen *meaningful life* und *meaning of life* statt. Das Syntagma „sinnvolles Leben“ wird dort allerdings vorrangig nicht so verstanden, dass damit die Frage nach einem vorgegebenen Zweck des menschlichen Daseins verbunden wird – also die klassische Frage nach dem Sinn *des* Lebens.² Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht vielmehr die Frage, unter welchen Umständen ein individuelles menschliches Leben als mehr oder weniger sinnvoll angesehen werden kann. Inhaltlich werden für die Charakterisierung der Sinndimension verschiedene Kandidaten angeführt. Prominent sind etwa solche, die auf Tätigkeiten abstellen, die wir in besonderer Weise loben, bewundern und für bedeutsam halten, also in diesem Sinne als sinnvoll bezeichnen. Häufig genannte Kandidaten solcher Tätigkeiten sind die Erschaffung von Kunstwerken, die Entwicklung einer bedeutsamen wissenschaftlichen Theorie, die uneigennütige Liebe zu den eigenen Kindern oder die Hilfeleistung für Bedürftige. Entsprechend dieser Tätigkeiten werden auch diejenigen Instanzierungen gewählt, die als Musterbeispiele für sinnvolle Leben gelten sollen. Darunter fallen Künstler wie Paul Gauguin, Wolfgang Amadeus Mozart oder Fjodor Dostojewski; Wissenschaftler

1 Siehe für diese Diagnose und einige Überlegungen zur Erklärung dieses Umstandes Muders/Rüther (2011) und Thies (2008).

2 Natürlich kann die Frage, wie wir ein sinnvolles Leben führen, mit der Frage nach dem Sinn des Lebens zusammenhängen. Aber auch solche Vertreter, die einen Zusammenhang sehen, gehen in der Regel davon aus, dass beide Fragen nicht vollständig aufeinander reduziert werden können. Wie immer gibt es allerdings auch Ausnahmen. So steht William Lane Craig in der Phalanx einer christlich-jüdischen Tradition, die von der Existenz einer zweckhaften Gesamtordnung ausgeht, zu der die „[b]iblical Christianity [...] provides the two conditions necessary for a meaningful, valuable, and purposeful life for man: God and immortality. Because of this, we can live consistently and happily.“ (Craig 1994/2013, 171) Für Craig ist die menschliche Harmonisierung mit dem Sinn des Lebens eine notwendige und hinreichende Bedingung für das sinnvolle Leben. Eine solche Reduktionsthese ist jedoch innerhalb der Debatte eine Minderheitsposition.

wie Charles Darwin, Albert Einstein und Alexander Fleming; Philanthropen wie Mutter Teresa, Martin Luther King Jr. und Florence Nightingale.³

Systematisch kann man mit dem Thema „sinnvolles Leben“ verschiedene Erkenntnisinteressen verbinden. Zu Beginn der Debatte wurden vor allem metaethische Fragen behandelt. Dazu gehören solche, die mit der semantischen Reichweite des Lebensbegriffs zu tun haben, die die Bedeutung des Sinnbegriffs zum Gegenstand haben, oder auch solche, die die sprachphilosophischen, epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen unserer Rede vom „sinnvollen Leben“ aufdecken.⁴ In der jüngeren Vergangenheit hat sich das Erkenntnisinteresse jedoch erweitert. Nun spielen nicht nur metaethische, sondern auch normativ-inhaltliche Fragestellungen eine Rolle. Das sieht man daran, dass sich viele Debattenteilnehmer nicht mehr mit Untersuchungen begnügen, die aufzeigen, was wir voraussetzen, wenn wir vom sinnvollen Leben sprechen. Viele wollen auch wissen, was wir berechtigterweise als sinnvolles Leben beschreiben können.⁵ Was sind eigentlich diejenigen Merkmale, die ein Leben zu einem sinnvollen Leben machen?

Das normativ-inhaltliche Erkenntnisinteresse am sinnvollen Leben bildet auch den Ausgangspunkt dieses Beitrages. Genauer gesagt möchte ich eine bestimmte normativ-ethische Theorie diskutieren, die gegenwärtig viel Aufmerksamkeit erhält – den Konsequentialismus des sinnvollen Lebens. Dessen Kernthese besteht darin, dass ein Leben genau dadurch sinnvoll wird, dass es (inhaltlich noch näher zu bestimmende) Konsequenzen, Handlungsfolgen oder auch: Weltzustände hervorbringt. Es gibt momentan nicht wenige in der Debatte, die eine solche Grundidee für attraktiv halten und sie in der einen oder anderen Version ausarbeiten.⁶

3 So etwa in Wolf (1997), 209: „Lives of great moral or intellectual accomplishment – Gandhi, Mother Teresa, Albert Einstein – come to mind as unquestionably meaningful lives (if any are).“ Für ähnliche Listen siehe auch Metz (2013b), Kap. 1.2.

4 Siehe für einen Überblick zu dieser metaethischen Debatte Metz (2013a) und Rütter/Muders (2014).

5 Ein besonders einschlägiges Beispiel für eine inhaltliche Theorie in diesem Sinne stellt die deontologische *fundamentality theory* von Thaddeus Metz dar. Siehe Metz (2013b), Kap. 12.

6 Für eine Auswahl an verschiedenen Vertretern siehe die Ausführungen zur Debatte im folgenden Abschnitt 1.

Nun glaube ich allerdings nicht, dass der Konsequentialismus sonderlich gute Aussichten auf Erfolg hat. Meine Arbeitshypothese lautet vielmehr, dass dessen Vertreter, um es einmal metaphorisch zu sagen, auf das falsche Pferd gesetzt haben. Die Konsequenzen einer Handlung, so möchte ich im Weiteren zeigen, sind gar nicht so wichtig für das sinnvolle Leben, wie man meinen könnte. Das bedeutet nicht, dass die Handlungsfolgen überhaupt keine Rolle spielen. Es bedeutet aber, dass diejenigen, die – wie die Konsequentialisten – den Folgen eine besonders herausgehobene Stellung zubilligen, deren Relevanz überschätzen.

Um diese These zu erhärten, werde ich wie folgt vorgehen:

Zunächst werde ich die Kernidee der konsequentialistischen Theorie im Allgemeinen und in der Debatte um das sinnvolle Leben im Speziellen darstellen und erläutern, was sie für viele so attraktiv macht (1). Anschließend werde ich verschiedene Versionen dieses Theorienansatzes diskutieren und herausarbeiten, ob Konsequenzen tatsächlich so relevant sind, wie der Konsequentialismus behauptet (2). Das Ergebnis wird, wie schon angedeutet, negativ sein. Gleichwohl muss sich der Konsequentialist noch nicht geschlagen geben. Ihm stehen vielmehr verschiedene Verteidigungsstrategien zur Verfügung, von denen ich drei eingehender diskutieren möchte (3). Am Ende können jedoch auch diese nicht überzeugen, sondern verdeutlichen das immense „Arbeitspaket“, das ein Konsequentialist schultern muss. Abschließend werde ich einen Ausblick bezüglich einer alternativen Rolle von Konsequenzen im sinnvollen Leben wagen und einige Worte darüber verlieren, wie man in der Debatte weiter verfahren sollte, wenn man den Konsequentialismus ablehnt (4).

1. Was heißt „Konsequentialismus“? Seine Grundidee und Attraktivität

Der Konsequentialismus bildet einen der großen „Blöcke“ in der allgemeinen Ethik. Entsprechend vielfältig ist die Auswahl an Ethikern, die unter diesem Etikett verhandelt werden. Zwar gibt es traditionelle Zuordnungen wie etwa Jeremy Bentham, John Stuart Mill und Henry Sidgwick. Aber diese Auswahl ist nicht erschöpfend.

Sie geht mitunter sogar so weit, dass nicht selten Vertreter, die man auf den ersten Blick einem anderen Theorienlager zurechnen würde, zur Gruppe der Konsequentialisten gezählt werden. So sei etwa Kant – wenn er sich nur selbst richtig verstanden hätte – eigentlich ein Konsequenzia-

list gewesen.⁷ Auch Aristoteles wird des Öfteren dem Konsequentialismus zugerechnet.⁸ Gleiches gilt für Teilaspekte der holistischen Theorie von Hegel.⁹

Das alles deutet schon darauf hin, dass es nicht so leicht ist zu bestimmen, was den Konsequentialismus eigentlich auszeichnet und, davon ausgehend, wer dieser Theoriengruppe gerechtfertigterweise zugeordnet werden kann und wer nicht. Ich habe sogar die Vermutung, dass man wahrscheinlich gar keine konsensfähige Definition finden kann, da der Terminus je nach Kontext und Funktion unterschiedlich verwendet wird.¹⁰ In dieser Hinsicht könnte der Terminus anderen Ismen aus theoretischer und praktischer Philosophie gleichen – z. B. „Naturalismus“, „Realismus“, „Determinismus“, „Objektivismus“, „Liberalismus“ usw.

Ich sehe daher keine andere Möglichkeit, als eine Definition einzuführen, die einfach, klar und deutlich umreißt, welche Grundidee ich mit dem „Konsequentialismus“ in der Debatte um das sinnvolle Leben verbinde. Um es auf den Punkt zu bringen: Im Folgenden möchte ich den Konsequentialismus als eine axiologische Theorie verstehen, die Aussagen darüber trifft, welche Elemente ein Leben sinnvoll machen. In diesem Zusammenhang vertritt der Konsequentialist die These, dass es bestimmte Weltzustände sind,

7 Das ist beispielsweise die Ansicht von Derek Parfit, der im normativ-ethischen Teil seines Werkes *On What Matters* die These vertritt, dass der Konsequentialismus direkt aus dem formalen Sittengesetz des Kantianismus folge. Das habe Kant (und die meisten seiner Interpreten) schlichtweg übersehen. Vgl. zu Parfits konsequentialistischer Kantinterpretation den Überblick in Hoesch/Muders/Rüter (2017), Abschnitt 2.4.

8 Bekanntlich bezeichnete bereits John Stuart Mill Aristoteles als „judicious utilitarian“, also als Vertreter einer spezialisierten Version des Konsequentialismus. Auch für viele gegenwärtige Ethiker ist es gar nicht so verwunderlich, Aristoteles als Konsequentialisten zu deuten. Vgl. für eine konsequentialistische Tugendethik, die beansprucht, ihren Ausgangspunkt von Aristoteles zu nehmen, Hurka (1993).

9 Die konsequentialistischen Elemente in Hegels Philosophie des Rechts werden etwa in Moyer (2011) aufgedeckt.

10 Das wird auch von bekennenden Konsequentialisten häufig so gesehen. Siehe etwa den Kommentar von Campbell Brown: „...[C]onsequentialism‘ is a term of art used by philosophers to mean different things on different occasions, none of which is most obviously deserving the name.“ (Brown 2011, 751)

also die Folgen und Konsequenzen unserer Handlungen, welche eine besonders exponierte Rolle spielen.¹¹

Daraus ergeben sich einige bekannte Anschlussfragen.¹² Mit diesen sind zum Teil komplizierte Diskussionen verbunden, die dazu beitragen zu verstehen, wie der Konsequentialismus genauer ausformuliert werden muss. An diesen internen Auseinandersetzungen möchte ich mich allerdings nicht beteiligen. Vielmehr geht es mir im Folgenden nur um den axiologischen Grundgedanken, der den wie auch immer gearteten Handlungsfolgen eine besondere Stellung einräumt. Diese „besondere Stellung“ muss nicht implizieren, dass Konsequenzen das Einzige sind, worum es im sinnvollen Leben geht. Es bedeutet lediglich, dass die hervorgebrachten Weltzustände mindestens ein besonders grundlegendes, weil notwendiges, Element des sinnvollen Lebens sind.¹³

-
- 11 Demzufolge ist die als verführerische Idee bekannte Paraphrase des moralischen Konsequentialismus von Samuel Scheffler bereits zu exklusiv. Sie besagt, dass alle Konsequentialisten eine einzige Idee teilen, „namely, that so far as morality is concerned, what people ought to do is to minimize evil and maximize good, to try, in other words, to make the world as good a place as possible.“ (Scheffler 1988, 1) Im hier zugrunde gelegten Verständnis von Konsequentialismus ist es eine offene Frage, zu welchem Zweck die sinnstiftenden Weltzustände hervorgebracht werden. Das kann, wie bei Scheffler, die Verbesserung der Gesamtwirklichkeit sein, aber auch – mehr anthropozentrisch – die Verbesserung des Menschen, insbesondere seines Charakters oder seiner Anlagen.
- 12 Zum Beispiel: i.) Sind es lediglich erwartbare Konsequenzen oder müssen sie tatsächlich vorliegen? ii.) Welche Handlungsfolgen sind relevant? iii.) Sind die Handlungsfolgen immer zu maximieren? iv.) Wie müssen die relevanten Handlungsfolgen, wenn mehrere relevant sind, gegeneinander abgewogen werden? v.) Ist der Handelnde grundsätzlich verpflichtet, selbstbezügliche Handlungsfolgen unparteilich in den Folgekalkül einzubeziehen?
- 13 Damit weicht meine Definition auch von dem ab, was Julia Driver in ihrer Einführung zum moralischen Konsequentialismus als ein distinktives Merkmal definiert: „The consequentialist not only holds that effects are morally relevant; the consequentialist also holds that effects are *all* that is morally relevant.“ (Driver 2012, 1; Hervorhebung der Autorin) Hierzu zwei kurze Überlegungen: *Zum einen* habe ich oben schon darauf hingewiesen, dass es keine konsensfähige Definition des Begriffs „Konsequentialismus“ gibt. Man muss sich vielmehr entsprechend der eigenen Argumentationsziele stipulativ für eine Definition entscheiden und diese möglichst konstant durchhalten. In diesem Beitrag geht es darum, die Rolle der Konsequenzen für das sinnvolle

Der Konsequentialismus ist mittlerweile eine etablierte Position in der *Meaning-in-Life*-Debatte. Einige, wie etwa Ben Bramble und Aaron Smuts, liefern eigenständige Überlegungen, die sich explizit auf den Kontext der Debatte beziehen.¹⁴ Andere wiederum, wie Peter Singer und Irving Singer, sind eher „Überläufer“, weil sie das Sinnthema im Kontext einer anderen Fragestellung am Rande (mit)behandeln.¹⁵ Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass diese theoretische Auseinandersetzung im Vergleich zur Debatte um den Konsequentialismus in der Moralphilosophie (noch) unterentwickelt ist, insbesondere mit Blick auf die Quantität der Debattenteilnehmer und den Differenzierungsgrad der Argumente. So ist es nicht verwunderlich, dass die Debatte nicht selten hinter dem Stand zurückbleibt, der in der Moralphilosophie bereits erreicht wurde – ein Mangel, den gelegentlich auch bekennende Konsequentialisten in der Debatte anmahnen.¹⁶ Diesem Desiderat müssen auch die folgenden Überlegungen gerecht werden. Ich werde daher zumindest in einem „Seitenblick“ immer auch die Dialektik, Positionen und Argumente der Konsequentialismusdebatte in der Moralphilosophie berücksichtigen.¹⁷ Nur so kann sichergestellt werden, dass ein angemess-

Leben zu prüfen. Hierfür möchte ich mehrere Optionen in den Blick nehmen. Die weite Definition erlaubt genau das. Durch sie können auch solche Möglichkeiten in der Interpretation der Relevanz von Konsequenzen in den Blick kommen, die bei einer engen Fassung außen vor bleiben würden. Ich beanspruche also nicht die richtige Konsequentialismusdefinition vorzubringen, sondern nur eine solche, die für mein Beweisziel besonders aussichtsreich ist. *Zum anderen* muss auch darauf hingewiesen werden, dass selbst in dem Fall, wenn sich ein Begriffsmonopol zugunsten Drivers enger Definition argumentativ halten lässt, meine Überlegungen nicht obsolet werden. Nur, weil man einige *meiner* Versionen des Konsequentialismus nicht mehr als *wirklichen* Konsequentialismus ansieht, ist das Sachproblem nicht aus der Welt. Es erhält allenfalls einen anderen Namen. Entsprechend können meine Überlegungen auch für diejenigen relevant sein, die eine andere Definition favorisieren.

- 14 Siehe etwa Bramble (2015), Smuts (2013) und Smuts (2017), Kap. 5.
- 15 Vgl. Singer (1993), Kap. 2 und Singer (1996), Kap. 4.
- 16 Vgl. etwa Wells (2015), der versucht, einen Debattenfortschritt zu erreichen, indem der Diskussionsstand in der *Meaning-in-Life*-Debatte an die Debatte des Konsequentialismus in der Moralphilosophie angeglichen wird.
- 17 In diesem Beitrag findet sich dieser „Seitenblick“ insbesondere in der Erläuterung der möglichen Verteidigungsstrategien des Konsequentialismus. Vgl. Abschnitt 3.

sener Diskussionsstand erreicht wird, der es erlaubt, zu einer belastbaren Einschätzung der Rolle der Konsequenzen im sinnvollen Leben zu kommen.

Angesichts dieser Herausforderung stellt sich die Frage, warum man überhaupt einen Konsequentialismus des sinnvollen Lebens vertreten sollte. Was motiviert die Vertreter zu ihrer Position? Dafür lassen sich zumindest drei Gründe ausmachen:

Erstens handelt es sich um einen Ansatz, der in der Moralphilosophie bereits als eine gewachsene Größe gelten kann. Insofern man die Überlegungen aus diesem Bereich auf die Sinndebatte überträgt, muss daher kein Neuland betreten werden.¹⁸ Vielmehr kann man aus einem reichhaltigen Arsenal an Überlegungen schöpfen, die aufgrund ihrer Tiefendimension durchaus Hoffnung geben, damit auch ein solides theoretisches Rüstzeug für die Frage nach dem sinnvollen Leben in der Hand zu haben.

Zweitens verspricht der Fokus auf die Konsequenzen eine gewisse Handhabbarkeit, was die Abwägung von normativen Gesichtspunkten angeht, die im sinnvollen Leben relevant sind. Der Konsequentialismus ist eine Position, die lediglich eine begrenzte Anzahl an „Währungen“ kennt, und mit den Konsequenzen auch eine solche, die sich vermeintlich gut messen und abwägen lässt. Entsprechend verspricht er uns ein einfaches Verfahren, um praktische Problemfälle treffsicher einer Lösung zuzuführen.¹⁹

Drittens streichen die Verteidiger immer wieder heraus, dass der konsequentialistische Hinweis auf die erwartbaren oder faktischen Handlungs-

18 Die Literatur zum Konsequentialismus in der Moralphilosophie füllt mittlerweile einige Regalmeter. Einen ersten Einblick auf die weit verzweigte Forschungslandschaft liefert die Literaturliste am Ende der thematischen Einführung von Julia Driver. Siehe Driver (2012), S. 166–172.

19 Der Aspekt der Handhabbarkeit wird etwa von Walter Sinnott-Armstrong in seinem SEP-Artikel zum Konsequentialismus herausgehoben. Er schreibt über die Motivation des Konsequentialisten: „Some moral theorists seek a single simple basic principle because they assume that simplicity is needed in order to decide what is right when less basic principles or reasons conflict.“ (Sinnott-Armstrong 2015) Es bleibt natürlich zu prüfen, ob tatsächlich *nur* der Konsequentialismus aufgrund der Einfachheit seiner Axiologie eine handhabbare Lösung von Konfliktsituationen ermöglichen kann oder ob nicht auch pluralistische Axiologien dafür theoretische Ressourcen aufbringen können. Dass der Konsequentialist jedoch im Vergleich zum Pluralisten erst einmal bessere Startbedingungen zu haben scheint, wird – wie die zitierte Textstelle nahelegt – von vielen im Diskurs unterschrieben und begründet daher die *Prima-facie*-Anziehungskraft der Theorie.

folgen nicht aus der Luft gegriffen ist, wenn wir uns der alltäglichen Bewertungspraxis zuwenden. So schreibt Ronald Dworkin:

We admire the lives of Alexander Fleming and Mozart and Martin Luther King Jr., and we explain why we do by pointing to penicillin and *The Marriage of Figaro* and what King did for his race and his country. The model of impact generalizes from these examples; it holds that the [...] value of a life [...] is parasitic on and measured by the value of its consequences for the rest of the world. (Dworkin 2000, 251f.)

Folgen wir Dworkin, so besitzt der Konsequentialismus durchaus eine gewisse intuitive Überzeugungskraft. Wenn wir davon ausgehen, dass wissenschaftliche Entdeckungen, künstlerische Exzellenz und die Hilfe für Minderheiten das Leben des Handelnden sinnvoll machen können, dann machen sie es – so sollen die drei Beispiele von Fleming, Mozart und King Jr. zeigen – genau deshalb, weil sie das Leben von vielen Menschen in verschiedenen Hinsichten bereichert haben. Genau dieser Intuition trägt der Konsequentialismus mit seinem *model of impact* Rechnung: Es sind die Errungenschaften und Ergebnisse im Leben, also die hervorgebrachten Weltzustände, die ein Leben sinnvoll machen. Unsere praktischen Intuitionen werden damit, so kann man Dworkin verstehen, in der Kernthese des Konsequentialismus konserviert.

2. Die verschiedenen Versionen des Konsequentialismus

2.1 Der harte Konsequentialismus

Damit wissen wir jetzt, was der Konsequentialismus beinhaltet und was seine Vertreter zu dieser Position motiviert. Konsequentialisten sprechen den Folgen einer Handlung eine besondere Relevanz für das sinnvolle Leben zu. Sie tun das, weil sie damit auf eine gewachsene und etablierte Theorieoption setzen, die eine intuitiv nachvollziehbare These theoretisch ausarbeitet und ihnen zugleich eine handhabbare und einfache Theorie der praktischen Deliberation an die Hand gibt.

Was aber ist mit der besonderen Rolle oder Relevanz der Konsequenzen genau gemeint? Eine Antwort auf diese Frage führt uns zu verschiedenen Versionen des Konsequentialismus, die im Folgenden in ihren dialektischen Verhältnissen dargestellt werden sollen. Eine erste, noch recht einfache Version lässt sich wie folgt wiedergeben:

K₁: Wir führen genau dann ein sinnvolles Leben, wenn unsere Handlungen sinnstiftende Weltzustände hervorbringen.

Sie findet sich im Diskurs etwa bei Irving Singer:

A significant life [...] requires dedication to ends that we choose because they exceed the goal of personal well-being. We attain and feel our significance in the world when we create, and act for, ideals that may originate in self-interest but ultimately benefits others [...]. The greater the benefit to the greater number of lives, the greater the significance of our own. (Singer 1996, 115, 117)

Nun kann man darüber streiten, ob die axiologischen Inhalte der Theorie richtig gewählt sind. Ist die Menge an hervorgebrachtem Nutzen für die größtmögliche Zahl wirklich das entscheidende Kriterium?²⁰ Ganz unabhängig von diesen inhaltlichen Fragen lässt sich die konsequenzialistische Grundstruktur aber gut erkennen. Es sind ausschließlich die tatsächlich hervorgebrachten Weltzustände, die relevant sind. Und eine solche Theorie hat auch ihre Attraktivität. Sie weist im Wesentlichen alle Merkmale auf, die oben als *Movens* ausgewiesen wurden, um eine konsequenzialistische Theorie zu vertreten. Sie formuliert eine einfache Axiologie, die sogar mit den Folgen einer Handlung nur eine einzige, vermeintlich leicht abzuwägende Variable kennt. Andererseits: Ich glaube nicht, dass diese Version insgesamt sonderlich gute Aussichten auf Erfolg hat. Dagegen spricht folgendes Argument:

- (1) Die Mittel, die aufgewendet werden, um ein sinnvolles Leben zu führen, sind für die Bewertung des sinnvollen Lebens irrelevant.
- (2) Es gibt aber bestimmte Mittel, die wir berücksichtigen müssen, um ein sinnvolles Leben zu führen.
- (3) Daher müssen wir neben den guten Konsequenzen auch die Wahl der Mittel im Auge haben, die für das sinnvolle Leben eine Rolle spielen.

Die These (1) ist eine ausformulierte Version der Grundprämisse von K₁: Es sind die hervorgebrachten Konsequenzen, die das Leben sinnvoll machen, nicht die aufgewendeten Mittel, die dazu geführt haben. Die zweite These (2) bringt den entscheidenden Einwand vor. Lassen sich nicht Fälle denken, in denen die Wahl der Mittel für das Führen eines sinnvollen Lebens relevant ist?

²⁰ Vgl. für eine Kritik in diese Richtung Metz (2013b), Kap. 10.3.2.

Ein klassisches Gedankenexperiment, das genau das zeigen kann, stammt ursprünglich von Robert Nozick. In *Anarchy, State, and Utopia* (1974) imaginiert er eine Maschine, die sich dadurch auszeichnet, dass sie auf Knopfdruck jeden beliebigen Weltzustand hervorbringen kann.²¹ Sie wäre damit der sprichwörtliche „Traum“ jedes harten Konsequentialisten, der durch eine einfache Tätigkeit seinem Leben Sinn verleihen könnte. Um das zu tun, muss er lediglich die Maschine bedienen, die dann für den Sinn relevante Weltzustände hervorbringt. Für Nozick ist das Leben an der Maschine jedoch alles andere als sinnvoll. Der bloße Knopfdruck erscheint ihm jedenfalls zu trivial, um einem Leben Sinn zu verleihen. Nach ihm muss das Leben auch durch einen gewissen Aufwand und Einsatz gekennzeichnet sein. Diese positive These ist diskutabel. So teilen denn auch viele Kritiker Nozicks Diagnose, führen aber andere konsequentialistische „Versäumnisse“ bei der Wahl der Mittel ins Feld. Prominent sind etwa Überlegungen, die auf die axiologische Kategorie des individuellen Wohlergehens abstellen – z. B. auf bestimmte mentale Zustände, Wünsche, Präferenzen oder Aspekte der eigenen Selbstverwirklichung.²² Demnach gilt, dass die Konsequenzen zwar ein zentrales Element sind, um das Leben sinnvoll zu machen, gleichzeitig müssen die Weltzustände aber durch Mittel hervorgebracht werden, die dem Subjekt Freude machen, von diesem gewünscht werden, seinem Lebensplan entsprechen, seine Anlagen berücksichtigen usw.

Diese Argumentationslinie ist, obgleich sie häufig anzutreffen ist, aus meiner Sicht nicht überzeugend. So habe ich bereits an anderer Stelle dafür argumentiert, dass das Wohlergehen keine notwendige Bedingung für das sinnvolle Leben ist, wie die Strategie zu unterstellen scheint.²³ Ich möchte daher einen anderen Vorschlag machen, der nicht auf das Wohlergehen, sondern auf den moralischen Aspekt bei der Wahl der Mittel abstellt. Diesen Vorschlag möchte ich anhand eines Gedankenexperiments explizieren. Dieses nimmt seinen Ausgangspunkt von drei Musterfällen, die im Diskurs häufig als idealtypische Instanzierungen von sinnvollen Leben angeführt werden – den Leben von Mutter Teresa, Albert Einstein und Paul Gauguin.

21 Vgl. Nozick (1974), 42–45.

22 Für einen Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten, diese Bedingungen zu formulieren, siehe Metz (2013b), Kap. 9.

23 Vgl. den Beitrag Rütter/Muders (2016), in dem die These in Auseinandersetzung mit verschiedenen Versionen der Wohlergehenstheorie des sinnvollen Lebens entwickelt wird.

Hierbei möchte ich allerdings nicht auf den historischen Fall dieser Leben, sondern auf eine gedankliche Variation eingehen. Diese Variation besteht darin, sich alle drei Leben als maximal erfolgreich vorzustellen:

Mutter Teresa, Einstein und Gauguin sind jeweils optimale Altruisten, Wissenschaftler und Künstler. Sie haben in ihren Bereichen alles erreicht, was man sich vorstellen kann. Sie haben tausenden von Menschen das Leben gerettet, die bahnbrechendsten Entdeckungen aller Zeiten gemacht und die bedeutendsten Kunstwerke geschaffen, die jemals ein Mensch gesehen hat. Gleichzeitig hatte ihr Erfolg aber einen Preis: Alle drei mussten moralisch gesehen über unzählige Leichen gehen, um ihre Ziele zu erreichen. Sie mussten Menschen Gewalt antun oder sie sogar töten, sie mussten Konkurrenten auf moralisch zweifelhafte Weise aus dem Weg räumen und mehrere ihrer engsten Freunde hintergehen.

Es ist eine zugegebenermaßen schwierige Frage, ob die genannten moralischen Vergehen ausreichen, um die genannten Leben unterhalb der Minimalschwelle des sinnvollen Lebens zu verorten. Sind die Leben von Mutter Teresa, Einstein und Gauguin noch als sinnvoll zu bezeichnen? Glücklicherweise muss diese Frage an dieser Stelle nicht entschieden werden. Entscheidend ist vielmehr, dass a.) nahezu jeder Theoretiker moralische Aspekte in irgendeiner Weise für sinnrelevant hält und dass b.) auch derjenige, der meine Bewertung nicht teilt, zumindest *irgendwo* einen *Trade-off*-Punkt sehen dürfte, bei dem die moralischen Vergehen so groß werden, dass man kaum noch von einem sinnvollen Leben sprechen kann.²⁴ Wenn das stimmt, heißt das aber nichts anderes, als dass – wenn vielleicht nicht die oben genannten – so doch zumindest *irgendwelche* moralischen Mittel ein notwendiger Bestandteil sind, um ein sinnvolles Leben zu führen.

Was bedeutet das für den harten Konsequentialismus? Seine Vertreter behaupten, dass einzig die hervorgebrachten Weltzustände für die Bewertung des sinnvollen Lebens relevant sind. Die obigen Überlegungen legen jedoch nahe, dass die Wahl der Mittel, die zu diesen Weltzuständen führen, auch relevant ist. Es könnten nicht irgendwelche Mittel aufgewendet werden, sondern nur solche, die nicht moralisch inakzeptabel sind. Der Konsequentialist sollte diesen Aspekt in seiner Theorie berücksichtigen. Der harte

24 Das lässt sich anhand der in der Debatte vertretenen Positionen gut zeigen. Vgl. dazu den Überblick zur Literatur in Kipke/Rüther (i.V.).

Konsequenzialist tut das jedoch nicht. Er formuliert eine Version des Konsequenzialismus, die die originären Grundideen des Ansatzes konservieren kann, aber auch eine, die in systematischer Hinsicht unterentwickelt bleibt.

2.2 Der modifizierte Konsequenzialismus

Diese Überlegungen führen zu einer modifizierten Version des Konsequenzialismus, die den erläuterten Bedenken Rechnung tragen möchte. Sie lässt sich wie folgt formulieren:

K_2 : Wir führen nur genau dann ein sinnvolles Leben, wenn wir sinnstiftende Weltzustände hervorbringen, die nicht durch Mittel herbeigeführt wurden, die moralisch illegitim sind.

Diese These implementiert etwa Aaron Smuts in seinem *Good Cause Account of Meaning*. Über die optimal erfolgreichen, aber moralisch fragwürdigen Musterfälle äußert er sich wie folgt:

Although the person causes a lot of good, his actions are morally hideous, and the moral value of his actions is one value that might count toward meaningfulness. [...] I do not have any algorithm to offer, but the moral disvalue would plausibly outweigh the value of the resulting good in many cases, depending on the amount of accidental good that results. (Smuts 2017, 88)

Gleichwohl denke ich nicht, dass die modifizierte Version überzeugen kann. Meine Bedenken lassen sich anhand des folgenden Arguments illustrieren:

- (1) Wir führen nur genau dann ein sinnvolles Leben, wenn wir sinnstiftende Weltzustände hervorbringen, die nicht durch Mittel herbeigeführt wurden, die moralisch illegitim sind.
- (2) Es gibt Elemente von Handlungen, die nicht aufgrund ihrer Folgen zum sinnvollen Leben beitragen.
- (3) Daher gibt es neben den Konsequenzen noch andere nichtkonsequenzialistische Aspekte, die für das sinnvolle Leben eine Rolle spielen.

Man erkennt bereits, dass das Argument grundlegender ist als dasjenige, das gegen die harte Version des Konsequenzialismus angeführt worden ist. Es zielt nämlich *nicht* auf die Berücksichtigung von Konsequenzen, die auf eine moralisch akzeptable Weise hervorgebracht wurden. Vielmehr geht es in (2) um die Allthese, dass ausschließlich Konsequenzen relevant sind, um ein sinnvolles Leben zu führen – ganz unabhängig ob sie durch moralisch ak-

zeptable Mittel generiert worden sind. Kann es neben den Folgen noch andere Elemente geben? Blicken wir noch einmal auf die maximal erfolgreichen Musterbeispiele des sinnvollen Lebens, scheint eine positive Antwort naheliegen. So mag es durchaus zutreffen, dass die positiven Folgen eine Rolle spielen, wenn wir erklären wollen, warum wir die Leben von Mutter Teresa, Einstein und Gauguin als besonders sinnvoll, bedeutsam und bewundernswert auszeichnen. Sie alle haben nachweislich Erfolg mit denjenigen Handlungen, die sie ausführen. Gleichzeitig ist es aber auch so, dass die *Art* der Handlung relevant zu sein scheint. Diesen Aspekt erkennen wir noch besser, wenn wir den Grad des erbrachten Erfolgs fiktiv verringern:

Mutter Teresa, Einstein und Gauguin sind nun keine optimalen Altruisten, Wissenschaftler und Künstler mehr, sondern „normale“ Menschen. Sie alle hatten in ihrem Leben mit Blick auf die „Größe“ ihrer Errungenschaften nur durchschnittlichen Erfolg. Mutter Teresa hat nicht in Kalkutta Leben gerettet, sondern in einem städtischen Krankenhaus Patienten versorgt. Einstein hat nicht die Relativitätstheorie erfunden, sondern Hilfsarbeiten zu bestehender Forschung geleistet. Gauguin hat keine neuartigen und originellen Kunstwerke geschaffen, sondern sich als einer von vielen einer bestehenden Richtung angeschlossen.

Nun denke ich nicht, dass das „normale“ Leben der drei Protagonisten unter die Schwelle des Sinns zu fallen droht. Alle drei verkörpern immer noch Instanzen des sinnvollen Lebens. Aber warum? Das liegt möglicherweise einerseits daran, dass sie immer noch genügend sinnvolle Weltzustände hervorzubringen scheinen. Andererseits scheint aber auch relevant, dass sie sinnvolle altruistische, wissenschaftliche und ästhetische Tätigkeiten ausgeübt haben. Was uns in den Musterbeispielen *auch* bedeutsam und sinnfördernd erscheint, sind die Handlungen selbst und die in ihnen ausgedrückten Werte: Handlungen, mit denen versucht wird, Menschen zu helfen, wissenschaftliche Entdeckungen zu fördern oder ästhetische Kunstwerke hervorzubringen.

Wenn diese Deutung zutrifft, ergeben sich daraus Folgen für den modifizierten Konsequentialismus. Seine Vertreter behaupten, dass es bestimmte Konsequenzen sind, nämlich solche, die nicht auf eine inakzeptable Weise hervorgebracht wurden, welche das einzige Kriterium für die Sinnhaftigkeit eines Lebens bilden. Die Beispiele aber zeigen, dass es auch andere Aspekte gibt, z. B. die normative Beschaffenheit der Handlung selbst, die für

das sinnvolle Leben relevant sein können. Entsprechend erhärtet sich der Eindruck, dass der modifizierte Konsequentialismus falsch ist. Sein Kriterium für Sinnhaftigkeit ist zu exklusiv, sodass er die Tatsache, dass wir uns auch an nichtkonsequentialistischen Elementen orientieren können, in seiner Theorie nicht berücksichtigen kann.

2.3 *Der primäre Konsequentialismus*

Damit haben wir den Boden der Konsequentialismusdebatte des sinnvollen Lebens verlassen. Es lassen sich m.W. in der Literatur keine weiteren Versionen finden, die versuchen, den nichtkonsequentialistischen Elementen einen Platz in ihrer Theorie einzuräumen. Das muss aber nicht heißen, dass das nicht möglich ist. Wenn wir über den bestehenden Diskurs hinausgehen, ließe sich eine solche Version durchaus antizipieren. Ein primärer Konsequentialismus könnte etwa folgende These formulieren:

K_3 : Wir führen nur genau dann ein sinnvolles Leben, wenn wir sinnstiftende Weltzustände hervorbringen, die nicht durch Mittel herbeigeführt wurden, die moralisch illegitim sind. Gleichzeitig lässt sich die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens noch steigern, wenn es an bestimmten nichtkonsequentialistischen Elementen orientiert ist.

Der Grundgedanke ist der folgende: Im vorigen Abschnitt wurde dafür argumentiert, dass es neben den Handlungsfolgen noch andere Aspekte gibt, die mit Blick auf das sinnvolle Leben relevant sein können. Gleichwohl wurde nichts darüber gesagt, in welcher Weise das der Fall ist. Diese Offenheit kann der primäre Konsequentialismus zum Ausgangspunkt nehmen, den nichtkonsequentialistischen Elementen den kleinstmöglichen Raum in der Theorie zu gewähren. Sie sind weder notwendig noch hinreichend für das sinnvolle Leben, sondern allenfalls ein superlativischer Faktor.²⁵ Was das Leben der Musterfälle tatsächlich bedeutsam macht, sind die erbrachten Leistungen – die vielen geheilten Menschen, die publizierte wissenschaftliche Ausnahmetheorie, die von Millionen bewunderten Kunstwerke im Museum. So

25 Die Idee, dass manche Elemente des sinnvollen Lebens lediglich ein superlativischer Faktor sind, ist im Diskurs durchaus präsent. Sie wird jedoch bisher hauptsächlich von Gegnern des Konsequentialismus verwendet, um den Handlungsfolgen doch noch Raum in ihrer Theorie zu geben. Siehe etwa das Desideratum 3 in Metz (2013b), Kap. 12.2. Es sollte aber nichts Grundsätzliches dagegen sprechen, dass auch Konsequentialisten diese Strategie erwägen könnten.

mag es vielleicht sein, dass Mutter Teresa, Einstein und Gauguin sich in ihren Handlungen auch an Hilfeleistungen, wissenschaftlicher Exzellenz und künstlerischer Brillanz orientiert haben. Dass sie das getan haben, ist aber nur ein zusätzlicher Faktor zu den faktischen Ergebnissen ihrer Handlungen, der ihrem ohnehin schon sinnvollen Leben zusätzlichen „Glanz“ verleiht.²⁶

Ich möchte im Folgenden für die These argumentieren, dass der primäre Konsequentialismus die Rolle der nichtkonsequentialistischen Elemente unterschätzt. Das Argument für diese Behauptung lässt sich wie folgt darstellen:

- (1) Wir führen nur genau dann ein sinnvolles Leben, wenn wir sinnstiftende Weltzustände hervorbringen, die nicht durch Mittel herbeigeführt wurden, die moralisch illegitim sind. Gleichzeitig lässt sich die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens noch steigern, wenn es an bestimmten nichtkonsequentialistischen Elementen orientiert ist.
- (2) Es gibt nichtkonsequentialistische Elemente von Handlungen, die ein notwendiges Element sind, um ein sinnvolles Leben zu führen.
- (3) Daher gibt es neben den guten Konsequenzen noch andere nichtkonsequentialistische Aspekte, die für das sinnvolle Leben notwendig sind.

Der Grundgedanke der Kritik besteht also darin, dass die nichtkonsequentialistischen Elemente nicht bloß ein superlativisches „Anhängsel“ sind, sondern für das sinnvolle Leben eine größere Rolle spielen, als der Konsequentialist glaubt. Um diese Behauptung zu plausibilisieren, blicken wir abermals auf die Musterbeispiele und variieren sie wie folgt:

Mutter Teresa, Einstein und Gauguin sind optimal erfolgreiche Menschen. Gleichzeitig sind sie jedoch nicht verantwortlich für diese Ergebnisse. Dass die Ergebnisse eingetreten sind, lag an der Intervention eines gutmütigen Dämons. So war Mutter Teresa in ihren Handlungen eigentlich danach bestrebt, den Menschen in Kalkutta zu schaden, indem sie hoffte, dass die vermeintliche Hilfsstat (z. B. ein Verbandswechsel oder die Medikamentengabe) das Leiden der todgeweihten Menschen noch verlängert. Einstein betrachtete die Relativitätstheorie als Realsatire, um dem wissenschaftlichen Establishment den Spiegel

²⁶ An dieser Stelle bietet sich die Nachfrage nach dem Theorienstatus der These an. So könnte es für den einen oder anderen durchaus fraglich sein, ob eine solche Version des Konsequentialismus immer noch den Namen verdient. Vgl. dazu meine Überlegungen in Fn. 10.

vorzuhalten. Gauguin wiederum orientierte sich in seinen Handlungen daran, seine Zeitgenossen zu schockieren, um die Wertlosigkeit der Kunst aufzuzeigen. Doch jedes Mal, wenn sie Tätigkeiten ausüben, um ihr Ziel zu erreichen, verkehren sie sich durch den Eingriff des Dämons in das bekannte Gegenteil. Mutter Teresa heilt plötzlich kranke Menschen, Einstein entdeckt plötzlich wissenschaftliche Wahrheiten und Gauguin erschafft plötzlich große Kunst.

Nehmen wir diese Beispiele ernst, ist es meiner Ansicht nach schwer, diese noch als Beispiele für sinnvolle Leben zu interpretieren. Allen dreien kann sicherlich zugeschrieben werden, normativ relevante Weltzustände hervorgebracht zu haben. Faktisch wurden Menschen geheilt, eine bedeutende Theorie entwickelt und bedeutende Kunstwerke geschaffen. Gleichzeitig waren ihre Handlungen aber an etwas anderem oder sogar dem Gegenteil orientiert. Und genau das scheint es zu sein, was fehlt, um ihr Leben zu einem sinnvollen Leben zu machen. Ein Leben, welches wie von Geisterhand bestimmte Weltzustände realisiert, ist kein sinnvolles Leben. Es mag erfolgreich sein, keine Frage. Aber ein bedeutsames Leben ist es nicht. Hierfür müsste es an den an sich sinnvollen Tätigkeiten orientiert sein (z. B. der Hilfeleistung für andere, dem wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn und der ästhetischen Produktion eines Kunstwerks).

An dieser Stelle kann man sicherlich darüber diskutieren, was der Begriff „Orientierung“ genau beinhaltet. Das führt uns allerdings in schwierige Überlegungen der philosophischen Handlungstheorie, etwa, ob subjektive Elemente wie Absichten, Pläne und Zielvorstellungen bei der Individuierung relevant sind. Diese Diskussion möchte ich nicht weiter verfolgen, auch weil es ohnehin nicht entscheidend für den zentralen Punkt ist. Wichtig ist, dass mit dem Begriff der Orientierung überhaupt ein nichtkonsequenzialistisches Element in Sichtweite kommt, das notwendig dafür ist, ein sinnvolles Leben zu führen. Und das ist ein herber Schlag für den primären Konsequenzialismus, der ein solches Element allenfalls als superlativischen Faktor definiert. Das obige Beispiel zeigt aber, dass das zu wenig ist. Der primäre Konsequenzialismus unterschätzt die tatsächliche Rolle von nichtkonsequenzialistischen Elementen.

2.4 Der paritätische Konsequenzialismus

Damit sind wir bei der letzten zu verhandelnden Version des Konsequenzialismus angelangt. Diese nimmt die Kritik am primären Konsequenzialismus auf und formuliert die folgende These:

K_4 : Wir führen nur genau dann ein sinnvolles Leben, wenn wir sinnstiftende Weltzustände hervorbringen, die nicht durch Mittel herbeigeführt wurden, die moralisch illegitim sind. Gleichzeitig muss das Subjekt immer auch an an sich sinnvollen Handlungen orientiert sein, aus denen sich die Folgen ergeben.

Diese Version kann als paritätischer Konsequentialismus bezeichnet werden. Die These besteht darin, dass es mindestens zwei notwendige Elemente des sinnvollen Lebens gibt: Ein erstes Element, das Folgen beinhaltet, welche durch moralisch akzeptable Mittel hervorgebracht wurden; ein zweites Element, welches impliziert, dass das Subjekt auch an diesen Handlungen orientiert sein muss, die den Folgen zuzuordnen sind. Es reicht mithin nicht, dass bedeutsame Weltzustände hervorgebracht wurden, sondern das Subjekt muss auch an Tätigkeiten orientiert sein, die diese Folgen hervorbringen.

Ich glaube allerdings nicht, dass die paritätische Version am Ende viel weiter führt als ihre Vorgänger. Das Gegenargument lautet wie folgt:

- (1) Wir führen nur genau dann ein sinnvolles Leben, wenn wir bestimmte Folgen hervorbringen, die nicht durch Mittel herbeigeführt wurden, die moralisch illegitim sind. Gleichzeitig muss das Subjekt auch an an sich sinnvollen Handlungen orientiert sein, aus denen sich die Folgen ergeben.
- (2) Die konsequentialistischen Elemente sind nicht notwendig, um ein sinnvolles Leben zu führen.
- (3) Daher gilt, dass die nichtkonsequentialistischen Elemente für das sinnvolle Leben eine größere Rolle spielen als die konsequentialistischen Elemente.

Man kann an dieser Stelle sehen, dass das Problem dieser Version des Konsequentialismus nicht darin liegt, dass die nichtkonsequentialistischen Elemente falsch eingeschätzt werden. Sie akzeptiert vielmehr, dass es sich um ein notwendiges Element handelt. Das Problem besteht darin, dass ihre Vertreter die Rolle des anderen Elements, der Handlungsfolgen, überschätzen. Um das zu erkennen, blicken wir auf eine invertierte Variation der letztgenannten Musterbeispiele. In diesem fiktiven Szenario führen die drei Protagonisten kein zufällig erfolgreiches, sondern ein zufällig erfolgloses Leben:

Im Leben von Mutter Teresa, Einstein und Gauguin geht alles schief. Sie orientieren sich zwar an Praxen, die in der Regel anderen Menschen helfen, wissenschaftliche Exzellenz hervorbringen und ästhetische Meisterwerke begünstigen. Aber immer, wenn sie genau das tun,

erscheint ein böser Dämon²⁷, der ihre Handlungsergebnisse genau in das Gegenteil umschlagen lässt. Mutter Teresa hilft keinen Menschen, sondern schadet ihnen. Einstein macht keine wissenschaftlichen Entdeckungen, sondern liefert wissenschaftlich nutzlose Daten. Gauguin erschafft keine Kunstwerke, sondern bemalt Leinwände ohne sichtbaren ästhetischen Ertrag.

Wie sind diese Leben zu beurteilen? Die intuitive Antwort lautet, dass sie auch im erfolglosen Fall ein sinnvolles Leben führen, weil sie an an sich sinnvollen Tätigkeiten orientiert sind. Dass sich das Ziel, welches mit ihnen verbunden ist, nicht erreichen lässt, ist sicherlich zu bedauern. Das Leben von Mutter Teresa, Einstein und Gauguin ist nicht als besonders erfolgreich zu bewerten. Wenn wir jedoch voraussetzen, dass sie zumindest den Versuch unternehmen, sich an Tätigkeiten zu orientieren, anderen Menschen zu helfen, wissenschaftliche Wahrheiten zu entdecken oder künstlerische Meisterwerke zu erschaffen, erscheint das völlig ausreichend, um ein sinnvolles Leben zu führen. Allen dreien aufgrund von intervenierenden Dämonen die Sinnhaftigkeit ihres Lebens abzusprechen, erscheint mir jedenfalls wenig plausibel. Das muss nicht heißen, dass die Handlungsfolgen grundsätzlich irrelevant sind. Es ist gut möglich, dass es für das sinnvolle Leben wichtig ist, dass die eigenen Ziele auch erreicht werden.²⁸ Vonseiten des paritätischen

27 An dieser Stelle könnte man argumentieren, dass dieser Fall doch recht abgehoben ist. Reicht es nicht aus, dass wir uns die Leben der drei Protagonisten als reale Fälle vorstellen, in denen sich die Erfolglosigkeit durch das mangelnde Talent begründet? So könnte man sich Mutter Teresa als jemanden vorstellen, der aufgrund der eigenen Tollpatschigkeit nur in Ausnahmefällen jemandem hilft; Einstein als jemanden, der nur einfache Kritzeleien zu Papier bringt; Gauguin als jemanden, der nur fähig ist, auf mäßigem künstlerischen Niveau seine Strichzeichnungen darzubieten. Diese Fälle sind aus meiner Sicht jedoch nicht extrem genug. Es geht darum, zu zeigen, dass selbst im maximal vorstellbaren Fall der Erfolglosigkeit immer noch ein sinnvolles Leben möglich ist. In den ausgeführten realen Beispielen kann das aber nicht gezeigt werden, weil immer noch ein – zugegebenermaßen kleiner – Erfolg bestehen könnte. Entsprechend bleibt die zumindest logische Möglichkeit offen, dass die „kleinen“ Erfolge eine notwendige Bedingung des sinnvollen Lebens sind. Damit diese Möglichkeit ausgeschlossen werden kann, muss das Beispiel bewusst als extremes Gedankenexperiment konzipiert werden.

28 Auf diesen Punkt werde ich am Ende des Beitrags noch zurückkommen und drei Möglichkeiten erläutern, in welcher Weise Konsequenzen wichtig sein könnten, ohne dass sie notwendige Bedingungen bilden. Siehe Abschnitt 4.

Konsequenzialismus wird jedoch überschätzt, in welcher Weise das der Fall ist. Wenn die vorigen Überlegungen zutreffen, bilden die Handlungsfolgen zumindest keine notwendige Bedingung für das sinnvolle Leben. Das war allerdings eine zentrale These dieser Version des Konsequenzialismus. Sie muss daher zurückgewiesen werden.

3. Einige Verteidigungsstrategien

Der Konsequenzialismus weist denjenigen Weltzuständen, die durch unsere Handlungen produziert werden, eine besondere Rolle zu, wenn wir ein Leben hinsichtlich seiner Sinnhaftigkeit bewerten. Die vorigen Überlegungen zeigten jedoch, dass diese These falsch ist. Nicht jede Handlungsfolge ist in gleicher Weise relevant, sondern nur solche, die in moralisch akzeptabler Weise hervorgebracht wurden. Zudem sind diese weder „alles“, was das Leben sinnvoll macht, noch sind sie ein besonders herausgehobener oder notwendiger Bestandteil. Es scheint uns primär sogar um etwas ganz anderes zu gehen, wenn wir ein sinnvolles Leben führen wollen – nämlich um die normative Orientierung an sinnvollen Tätigkeiten. Der Konsequenzialismus des sinnvollen Lebens scheint daher, selbst in der in diesem Beitrag verwendeten weiten Fassung, keine adäquate Theorie zu sein, um unser alltägliches Verständnis des sinnvollen Lebens abzubilden.

Dieses Fazit ist allerdings mit Vorsicht zu genießen. Der Verteidiger des Konsequenzialismus wird sich nämlich keineswegs kampflos ergeben, sondern seinerseits auf die Argumente reagieren, sodass die konsequenzialistische Theorie möglicherweise wieder im besseren Licht erscheint. Drei konsequenzialistische Strategien möchte ich kurz vorstellen und diskutieren.

3.1 Der Streit um den Normalfall

Die erste Verteidigungsstrategie bezieht sich auf den Status der Gegenbeispiele. Diese können nämlich von konsequenzialistischer Seite in Frage gestellt werden. Das kann auf mindestens zwei Weisen geschehen: *Zum einen* kann argumentiert werden, dass die genannten Beispiele marginalisierbare Ausnahmefälle sind, die aufgrund ihres Sonderstatus bei der Prüfung der Theorien nicht sonderlich viel austragen. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass selbst erklärte Konsequenzialisten gerade *diese* Fälle als Musterbeispiele anführen.²⁹ *Zum anderen* kann argumentiert werden, dass die

29 Vgl. etwa die diskutierten Gegenargumente in Smuts (2017), 85–97, wo gerade Musterbeispiele aufgeführt werden, die sich – wie die in diesem Beitrag

oben vorgeschlagene Deutung der Beispiele nicht deren tatsächlichen Gehalt wiedergibt. Sie seien nämlich genauer besehen in genau umgekehrter Richtung, also im Sinn der Grundidee des Konsequenzialismus, zu interpretieren. Einen solchen Optimismus hegt etwa Ben Bramble, wenn er schreibt:

Suppose we discovered that Einstein thought about mathematics only to silence voices in his head that were preventing him from getting to sleep at night, and that he had no passion for anything in his life, let alone solving those blasted maths problems. Would we cease to think of his life as a paradigm of meaningfulness, and instead come to regard it as having been completely meaningless? Of course not! If an Einstein like this were to walk up to us and complain that his life was meaningless, that there was no point to it, etc., it would seem perfectly appropriate for us to insist he was mistaken, and to try to show him all the good his ideas were doing. (Bramble 2015, 452)

Ich habe den Eindruck, dass Bramble die Rolle der Handlungsfolgen in seinen Beispielen *bestenfalls*³⁰ überschätzt. Das erfolgreiche und das sinnvolle Leben können, wie oben gezeigt, auseinanderfallen. Das gilt im Fall des erfolglosen, aber trotzdem sinnvollen Lebens von Mutter Teresa und Gauguin, aber eben auch im Fall des erfolglosen Einstein. Das bedeutet nicht, dass der Erfolg vollkommen irrelevant ist. Es mag sein, dass Einsteins Leben *noch* sinnvoller wird, wenn er bestimmte Dinge in seinem Leben erreicht. Er kann aber auch ein sinnvolles Leben führen, wenn zum Beispiel mögliche Schicksalsschläge verhindern, dass er bestimmte Resultate hervorbringt. Und das ist ein Indiz dafür, dass *contra* Bramble die Folgen für das sinnvolle Leben gar nicht so wichtig sind. Es ist weitaus wichtiger, dass wir uns an den an sich sinnvollen Handlungen orientieren. Diese Einsicht kann der Konsequenzialismus mit seiner Theorie nicht angemessen konservieren.³¹

verhandelten exemplarischen Biografien – an wissenschaftlichem Fortschritt, philanthropischen Erfolgen und künstlerischer Exzellenz orientieren.

30 Schlechtestenfalls, so könnte man etwas bösartiger argumentieren, nimmt Bramble keine Fehleinschätzung der Rolle von Konsequenzen vor, sondern redet schlicht am Thema vorbei. Er untersucht nicht sinnvolle, sondern erfolgreiche Leben. Beides muss, wie in den vorigen Abschnitten gezeigt, unterschieden werden. Ich habe mich jedoch für die positivere Lesart seiner Verteidigung entschieden, da ich ihm im Geiste des hermeneutischen Wohlwollens durchaus zutraue, das Thema zu kennen, über das er redet.

31 Es gibt noch eine alternative Strategie, die nicht auf die Intuitionen hinsicht-

3.1 Die interne Verteidigungsstrategie

Die zweite Strategie stimmt der Diagnose zu, dass der Konsequenzialismus zumindest eine in Teilen³² konstraintuitive Theorie darstellt, die die Gehalte der alltäglichen Praxis (hier: die Existenz von nichtkonsequenzialistischen Elementen) als falsch herausstellen muss.³³ Gleichwohl wird dieses Zugeständnis nicht dahingehend gedeutet, dass der Konsequenzialismus abzulehnen sei. Vielmehr kann sein Vertreter argumentieren, dass auch er eine Erklärung der sich seiner Theorie widersetzenen Phänomene anbieten kann. Die Argumentationskette verläuft idealtypischerweise in vier Schritten: In einem *ersten Schritt* wird zunächst für eine Differenz von Praxis und Theorie argumentiert. Zwar gingen wir intuitiv in der Praxis davon aus, dass es nichtkonsequenzialistische Elemente gäbe. Auf dem Boden der theoretischen Betrachtung könnten diese aber als konsequenzialistisch entlarvt werden. In einem zweiten Schritt wird dann eine konkrete konsequenzialistische De- und Rekonstruktion angeboten, z. B. im Rahmen einer Strategie, die in der Moralphilosophie als *consequenzializing* bekannt ge-

lich des Einzelfalls setzt, sondern auf Intuitionen, die sich aus den begrifflichen Strukturen der Rationalität oder der Sprache ableiten lassen. Das scheint eine Argumentationslinie zu sein, die etwa Henry Sidgwick und Richard Hare favorisieren. Beide entwickeln den Konsequenzialismus mittels eines deduktiven Schlusses aus einer Rationalitäts- bzw. Sprachanalyse. Darauf kann ich nur kurz eingehen. Zum einen bin ich skeptisch, weil ich nicht sehen kann, wie man aus begrifflichen Analysen etwas Inhaltliches folgern kann. In dieser Hinsicht scheint die konsequenzialistische Strategie die gleichen Probleme zu haben wie kantische Ansätze, die aus dem formalen Sittengesetz inhaltliche Leitlinien ableiten wollen. Vgl. dazu Rüter (2015), Kap. 4.3. Zum anderen wäre selbst im Erfolgsfall nicht unmittelbar einsichtig, dass die aus begrifflichen Analysen gewonnenen Intuitionen schwerer wiegen als diejenigen, die aus den Einzelfällen stammen. Dafür müsste eigens argumentiert werden – und zwar jenseits einer *petitio*, in der begriffliche Strukturen analysiert werden, um begriffliche Strukturen zu privilegieren.

32 Das deutet bereits darauf hin, dass innerhalb des Lagers der Konsequenzialisten differenziert werden muss. Es gibt natürlich Ansätze, die der Phänomenologie einen weitreichenderen Irrtum unterstellen als andere. Siehe hierzu auch den nächsten Abschnitt zum globalen Theorienvergleich.

33 Dieses Zugeständnis teilen auch bekannte Konsequenzialisten wie Aaron Smuts. So schreibt er: „Although the good cause account of the meaning of life is compelling, it is not entirely intuitive.“ (Smuts 2017, 85)

worden ist.³⁴ Warum aber haben wir bisher nicht erkannt, dass es gar keine nichtkonsequenzialistischen Elemente gibt, und warum hat sich dieser Irrtum so lange gehalten? Diese Frage führt zum *dritten Schritt*, in dem die konsequenzialistische Theorie mit einem explanatorischen Projekt zusammgeführt wird. Das können wahlweise evolutionsbiologische Überlegungen über die adaptive Funktion des Irrtums sein, aber auch solche, die mit der individual- oder sozialpsychologischen Funktion (z. B. Resilienzbildung) zu tun haben. In einem *vierten Schritt* wird schließlich auf die revisionären Implikationen eingegangen, die die Erkenntnis des Irrtums faktisch mit sich bringt oder – normativ gewendet – mitbringen sollte. Die Einschätzung der faktischen und normativen Implikationen kann unterschiedlich ausfallen. Prominent ist etwa die Herangehensweise mancher indirekten Konsequenzialisten, die nach der Aufdeckung der konsequenzialistischen Tiefenstruktur eine Veränderung der Praxis für möglich halten, aber gute (natürlich: konsequenzialistische) Gründe anführen, diese nicht herbeizuführen, weil die Beibehaltung der irrigen Praxis bestimmte Vorteile innehat, z. B. die im dritten Schritt erläuterten individual- und sozialpsychologischen Funktionen.³⁵

Zu dieser Strategie möchte ich zwei Bemerkungen machen:

Zum einen muss zunächst festgehalten werden, dass eine solche Verteidigung eine recht komplexe Angelegenheit ist. Immerhin beinhalten die Erklärungen mindestens vier Argumentationsschritte, die zum Teil sogar außerhalb des Bereichs der Philosophie liegen. Dieser Hinweis ist sicherlich kein Totschlagargument, lässt aber deutlich werden, dass der Konsequenzialismus aus theorieökonomischer Sicht keinen Sonderpreis gewinnt. Das gilt umso mehr, wenn man sich die mögliche Alternative vergegenwärtigt. Diese besteht darin, die alltägliche Praxis für bare Münze zu nehmen, also nur philosophisch zu explizieren, was wir alle anzunehmen scheinen: dass es nichtkonsequenzialistische Elemente gibt, die wir innerhalb einer Theorie des sinnvollen Lebens berücksichtigen sollten.

34 Campbell Brown, einer der führenden Vertreter, beschreibt die Grundidee wie folgt: „To ‚consequentialize‘ is to take a putatively nonconsequentialist moral theory and show that it is actually just another form of consequentialism. Some have speculated that every moral theory can be consequentialized.“ (Brown 2011, 749) Siehe dazu auch Portmore (2009), 330.

35 Für den Aspekt, dass die Internalisierung von theoretisch ungedeckten nichtkonsequenzialistischen Elementen gerechtfertigt sein könnte, siehe Hooker (2011).

Zum anderen ist die Verteidigung im Hinblick auf ihren logischen Status wenig zwingend. Das wird deutlich, wenn die Frage gestellt wird, warum wir mit dem Konsequenzialismus eigentlich einen theorieökonomisch wenig aussichtsreichen Weg beschreiten sollten. Die Antwort kann nur lauten: Weil es nun mal keine nichtkonsequenzialistischen Elemente gibt! Was aber sind die Gründe für diese Behauptung? Will der Konsequenzialist an dieser Stelle nicht einfach *question-begging* begehen und seine Theorie als wahr voraussetzen, muss er die Ablehnung der nichtkonsequenzialistischen Elemente mit Argumenten motivieren. Um an dieser Stelle ein Missverständnis zu vermeiden: Ich behaupte damit nicht, dass der Konsequenzialist keine Theorie unserer alltäglichen Praxis anbieten kann. Sicherlich kann er, wenn er unbedingt an seiner Theorie festhalten will, vermutlich (fast) alles irgendwie erklären. Mein *memento* ist vielmehr, dass ich nicht sehe, warum wir diese Erklärung ernst nehmen sollten. Was spricht dafür, eine kontraintuitive und theorieökonomisch anspruchsvolle Theorie überhaupt zu vertreten?³⁶ Mit Blick auf eine Antwort klafft in der Verteidigungsstrategie des Konsequenzialisten eine „Lücke“. Er unterstellt die Überlegenheit seiner Theorie, die angesichts seiner Folgelasten keineswegs selbstverständlich ist.

3.3 Der globale Theorienvergleich

Diese Diagnose kann der Konsequenzialist als Ausgangspunkt nehmen, sein Projekt durch einen globalen Theorienvergleich zu plausibilisieren. Im Erfolgsfall hat er dann gezeigt, dass es sich lohnt, sein Projekt zu verfolgen,

36 Diese Asymmetrie in der Beweislast wird häufig nicht gesehen. So betonen Konsequenzialisten immer wieder, dass der Kontraintuitivitätsvorwurf ihre Theorie nicht trafe, weil sie unter anderem durch die *Consequentializing*-Strategie immer eine alternative Erklärung anbieten können. So etwa Mark Wells: „The underappreciated upshot of this method is that the general debates between consequentialist and nonconsequentialist theories of meaning in life can only make minimal progress with the use of thought experiments to produce counter-examples. While particular consequentialist theories remain susceptible to such counter-examples, there will always be some consequentialist theory that avoids the counter-example and thereby remains extensionally adequate.“ (Wells 2015, 176f.) Um es nochmals deutlich zu wiederholen: Natürlich kann der Konsequenzialist *auch* eine Erklärung anbieten, die im besten Fall sogar deontisch äquivalent ist. Der Punkt ist aber, dass das entscheidende Argument fehlt, warum wir die konsequenzialistische Erklärung angesichts ihrer Kontraintuitivität und Komplexität überhaupt in Betracht ziehen sollten.

weil die möglichen Alternativen mit noch schwerwiegenderen Problemen konfrontiert sind. Nun sind die Einwände gegenüber alternativen, z. B. deontologischen Theorien des sinnvollen Lebens Legion. Sie können an dieser Stelle nicht eigens diskutiert werden. Gleichwohl möchte ich aber trotz dieser Auslassung zumindest darauf hinweisen, dass der globale Theorienvergleich für den Konsequentialismus nicht einfach zu gewinnen sein wird. Die Beweisführung muss ja immerhin so stark sein, dass sie den Konsequentialismus als gangbare Option wieder attraktiv macht. Dieser geht jedoch, wie gezeigt, mit einigem Ballast in den Theorienvergleich: Der Konsequentialismus ist eine kontraintuitive Theorie des sinnvollen Lebens, die von seinen Verteidigern einen erheblichen theoretischen Aufwand erfordert. Allerdings muss an dieser Stelle differenziert werden. Dieser *Malus* kann nämlich, je nach konsequentialistischer Theorie, kleiner oder größer ausfallen.

Die intuitiv am wenigsten plausible Theorie ist der harte Konsequentialismus. Zwar liefern seine Vertreter einen Ansatz, der sehr nahe am ursprünglichen „Geist“ des Konsequentialismus orientiert ist. – Immerhin erlaubt sein exklusiver Fokus auf die Konsequenzen, an einer einfachen und handhabbaren Theorie der praktischen Deliberation festzuhalten. Gleichzeitig ist die Theorie aber am weitesten von den Gehalten der alltäglichen Praxis entfernt, weil sie lediglich die Konsequenzen für relevant hält, um die Sinnhaftigkeit unseres Lebens zu bewerten. Der harte Konsequentialismus trägt daher im Hinblick auf seine intuitive Überzeugungskraft die größte „Bürde“ unter den Versionen des Konsequentialismus.

Die in dieser Hinsicht überzeugendste Version ist der paritätische Konsequentialismus, der allenfalls die Rolle der Konsequenzen überschätzt, weil er sie als notwendiges Element des sinnvollen Lebens deutet. Entsprechend dieser nur partiellen Irrtumstheorie könnte man seine Chancen im Theorienvergleich als besonders hoch erachten. Die Überlegungen dieses Beitrages deuten jedoch an, dass seine Integration der Gegenbeispiele auch einen Preis hat. Was seine Vertreter in der Regel zum Konsequentialismus treibt, ist das Versprechen, eine einfache Theorie der praktischen Deliberation an die Hand zu bekommen. Es ist aber fraglich, ob der paritätische Konsequentialismus dieses Versprechen einlösen kann. Das liegt darin begründet, dass er sich mehr als andere Versionen für nichtkonsequentialistische Elemente öffnet und diese sogar als normativ gleichberechtigt ansieht. Dadurch müssen schwierige Fragen beantwortet werden, etwa, wie a.) die Gewichtung dieser neuen Elemente untereinander ausfällt oder b.) wie diese gegen ihre konsequentialistischen „Brüder“ aufzuwiegen sind. Damit ruft

der paritätische Konsequentialismus allerdings eine komplexe Theorie der praktischen Deliberation auf den Plan. Entsprechend mag er vielleicht diejenige Version des Konsequentialismus sein, die der alltäglichen Phänomenologie am weitesten entgegenkommt. Allerdings sind seine Vertreter aber auch diejenigen, die sich von der konsequentialistischen Grundidee am weitesten entfernt haben. Seine Bürde ist daher weniger die mangelnde intuitive Überzeugungskraft, sondern die fehlende Ausgangsattraktivität. Mehr als bei den harten Versionen stellt sich die Motivationsfrage, was eigentlich noch *für* die konsequentialistische Ausrichtung spricht.

4. Die Rolle der Konsequenzen im sinnvollen Leben: Fazit & Ausblick

Damit sind wir am Ende der Überlegungen zur Rolle der Konsequenzen angelangt. Ich möchte zwei Ergebnisse festhalten und einen Ausblick wagen.

Erstens ist in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Versionen des Konsequentialismus deutlich geworden, dass Konsequenzen hinsichtlich der für sie aufgebrauchten Mittel differenziert werden müssen. Es sind nur solche relevant, die in einer Art und Weise herbeigeführt werden, dass sie ohne Verstoß gegen bestimmte moralische Regeln auskommen. Darüber hinaus sind sie auch kein sonderlich wichtiges Element: Sie sind weder der einzige noch ein besonders herausgehobener oder gar notwendiger Bestandteil des sinnvollen Lebens. Wir achten vielmehr auf etwas anderes. Sinnvolle, bewundernswerte und bedeutsame Leben zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich an an sich sinnvollen Handlungen orientieren – und sie sind auch dann noch sinnvoll, wenn die mit den Handlungen verbundenen Ziele nicht erreicht werden. Das ist dem Konsequentialismus natürlich zu wenig. Er wird diese Rollenzuweisung bestreiten und seinerseits Verteidigungsstrategien für seine Position ausarbeiten.

Zweitens lässt sich aus der Diskussion der möglichen Verteidigungen ersehen, dass eine exponierte Rolle der Konsequenzen für das sinnvolle Leben nicht leicht zu rechtfertigen ist. Es wurde deutlich, dass der Konsequentialismus ein kontraintuitives und theorieökonomisch anspruchsvolles Projekt darstellt. Natürlich bleibt immer die Möglichkeit, dass der Konsequentialismus im Vergleich mit seinen Kontrahenten das kleinere Übel darstellt. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass gar nicht so leicht zu sehen ist, was die Schwierigkeiten des Konsequentialismus aufwiegen sollte. In einer harten Version ist er mit dem ursprünglichen Leitgedanken verbunden,

aber intuitiv höchst unplausibel; in einer liberaleren Version ist er zwar phänomenologisch überzeugender, aber enthält kaum noch Motive, die seine Vertreter ursprünglich zum Konsequentialismus hingezogen haben. Beide Aspekte, sowohl die Kontraintuitivität als auch die fehlende Ausgangsattraktivität, sind theoretischer Ballast, der nicht leicht abzutragen sein wird.

Dieses Ergebnis sollte jedoch nicht den Eindruck entstehen lassen, dass die Handlungsfolgen überhaupt keinen Platz im sinnvollen Leben haben. Es wurde lediglich gegen die These des Konsequentialisten argumentiert, dass ihnen eine exponierte Rolle zukommt.³⁷ Sie sind demnach zwar nicht die Hauptsache, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten sollten, aber es könnte dennoch sein, dass ihnen irgendeine Rolle zukommt. So lassen die vorigen Überlegungen zumindest die folgenden drei Optionen offen:

Erstens könnten die Konsequenzen ein epistemischer Indikator für Sinn sein. Damit ist nicht gemeint, dass sie selbst sinntragend sind. Vielmehr fungieren sie als normatives „Thermometer“, um zu erkennen, ob eine Handlung unser Leben sinnvoll macht oder nicht. Wenn eine Handlung beispielsweise positive Weltzustände hervorbringt, können wir diese Auffälligkeit als erstes Indiz verstehen, dass sie auch auf sinnstiftenden Tätigkeiten basiert. Ob diese Korrelation am Ende tatsächlich besteht, wäre eine empirisch zu klärende Frage.

Zweitens könnte behauptet werden, dass die Hervorbringung von bestimmten Weltzuständen ein superlativischer Faktor ist. Demnach würde die Tatsache, dass an sich sinnvolle Tätigkeiten ausgeübt werden, die normative Hauptlast tragen, wenn wir sinnvolle Leben bewerten. Der Umstand, dass diese Tätigkeiten auch zu bestimmten Folgen führen, wäre ein „Bonus“, der dem Leben einen zusätzlichen „Glanz“ mit Blick auf seine Sinnhaftigkeit geben würde.

37 Entsprechend gehe ich nicht so weit wie manche Kritiker, die im Konsequentialismus lediglich eine Theorie der kollektiven Rationalität sehen, also einer solchen, die uns sagt, was aus einer unparteilichen Sicht rationalerweise zu tun ist. Vgl. die klassische Kritik in Rawls 1979, 45. Das würde bedeuten, dass der Fehler des Konsequentialismus darin bestünde, dass er sein Hoheitsgebiet überschreitet, wenn er sich anmaßt, in Angelegenheit des sinnvollen Lebens etwas beitragen zu können. Die vorliegende Argumentation ist bescheidener. Demnach redet der Konsequentialist nicht einfach am Thema vorbei, sondern leidet an der Überschätzung seiner Wichtigkeit. Die Handlungsfolgen sind nicht einfach irrelevant, sondern nur weniger wichtig, als er meint.

Drittens könnte auch argumentiert werden, dass das Hervorbringen von Weltzuständen nicht nur ein wertsteigernder Faktor ist, dem ohnehin schon sinnvollen Leben ein zusätzliches Plus zu verleihen. Vielmehr könnte es auch einen eigenständigen Beitrag liefern, wenn das Leben nicht bereits oberhalb der Minimalschwelle liegt. Die Handlungsfolgen bilden dann zwar keine notwendige oder hinreichende Bedingung des sinnvollen Lebens, weil das ausschließlich für an sich sinnvolle Handlungen gilt. Sie wären aber doch ein Element, was das Leben in allen Fällen sinnvoller machen würde.

Das macht bereits deutlich, dass die Überlegungen zur Bedeutung der Konsequenzen noch nicht abgeschlossen sind. Die möglichen Optionen müssen noch genauer geprüft werden. Gleichzeitig ist diese Auslassung in gewisser Hinsicht zu verschmerzen. Wenn die vorliegenden Überlegungen nämlich richtig sind, sind Konsequenzen weitaus weniger wichtig, als Konsequenzialisten weithin annehmen. Und das scheint dafür zu sprechen, den theoretischen Blick weniger auf die Konsequenzen, sondern auf etwas anderes zu richten. Wir sollten ihn auf Dinge richten, die *jenseits* der Konsequenzen liegen – auf solche, die wirklich wichtig sind, um ein sinnvolles Leben zu führen. Das impliziert die Ausarbeitung einer bisher nur rudimentär vorhandenen Alternative zum Konsequenzialismus. Die vorliegenden Überlegungen können als Versuch gelesen werden, einen Arbeitsauftrag für dieses Projekt mit theoretischen Gründen zu motivieren.

Literatur

- Bramble, Ben. 2015. „Consequentialism about Meaning in Life“. *Utilitas* 27. Nr. 4: 445–459. DOI: 10.1017/S095382081500014X.
- Brown, Campbell. 2011. „Consequentialize This“. *Ethics* 121. Nr. 4: 749–771. DOI: 10.1086/660696.
- Craig, William Lane. 1994/2013. „The Absurdity of Life without God“. In *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*, hrsg. von Joshua W. Seachris, 153–172. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Driver, Julia. 2012. *Consequentialism*. London: Routledge.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Hoesch, Matthias, Sebastian Muders und Markus Rüter. 2017. „Personen, Normativität, Moral: Eine Einführung in die Philosophie Derek Parfits“. In *Derek Parfit. Personen, Normativität, Moral*, hrsg. von denselben, 9–65 Berlin: Suhrkamp.

- Hooker, Brad. 2011. „Promises and Rule-consequentialism“. In *Promises and Agreements*, hrsg. von Hanoeh Sheinman, 237–254. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hurka, Thomas. 1993. *Perfectionism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Kipke/Rütter (i.V.): *Moral und Sinn*, in Begutachtung.
- Metz, Thaddeus. 2013a. „The Meaning of Life“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>.
- Metz, Thaddeus. 2013b. *Meaning in Life*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Moyar, Dean. 2011. „Consequentialism and Deontology in the Philosophy of Right“. In *Hegel's Philosophy of Right*, hrsg. von Thom Brooks, 7–42. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Muders, Sebastian und Markus Rütter. 2011. „Der Sinn des Lebens? – Sebastian Muders und Markus Rütter über ein aktuell gewordenes Thema in der analytischen Philosophie“. *Information Philosophie 4*: 30–40.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Portmore, Douglas W. 2009. „Consequentializing“. *Philosophy Compass 4*. Nr. 2: 329–347. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2009.00198.x.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rütter, Markus. 2015. *Metaethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Rütter, Markus und Sebastian Muders. 2014. „Der Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes“. *Zeitschrift für philosophische Forschung 68*. Nr. 1: 96–123. DOI: 10.3196/004433014811000399.
- Rütter, Markus und Sebastian Muders. 2016. „Sinn und Wohlergehen: Zwei Aspekte des guten Lebens“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 20*. Nr. 1: 73–112. DOI: 10.1515/jwiet-2016-0106.
- Scheffler, Samuel. 1988. *Consequentialism and Its Critics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Singer, Irving. 1996. *Meaning in Life: The Creation of Value*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. Second Edition. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter, „Consequentialism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/consequentialism/>>.
- Smuts, Aaron. 2013. „The Good Cause Account of the Meaning of Life“. *Southern Journal of Philosophy 51*. Nr. 4: 536–562. DOI: 10.1111/sjp.12044.
- Smuts, Aaron. 2017. *Welfare, Meaning, and Worth*. London: Routledge.
- Thies, Christian. 2008. *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*. Freiburg: Alber.

- Wells, Mark. 2015. „Meaning in Consequences“. *Journal of Philosophy of Life* 5. Nr. 3: 169–179.
- Wolf, Susan. 1997. „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life“. *Social Philosophy and Policy* 14. Nr. 1: 207–225. DOI: 10.1017/S0265052500001734.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion

Ein Beitrag zur Theorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie

Viktor Frankl and the Current Philosophical Discussion on Meaning in Life

A Contribution to the Theory of Meaningful Life in Psychotherapy, Psychiatry, and Philosophy

ROLAND KIPKE, EICHSTÄTT

Abstract: Das sinnvolle Leben ist nicht nur in der gegenwärtigen Philosophie wieder verstärkt ein Thema, sondern auch in Psychiatrie und Psychotherapie. Bereits seit langer Zeit jedoch spielt es eine zentrale Rolle in der Existenzanalyse und Logotherapie, die der Psychiater Viktor E. Frankl entwickelt hat. Frankls eigenständige Sinntheorie wird in der gegenwärtigen philosophischen Sinndebatte allerdings weitestgehend ignoriert. Das Ziel dieses Artikels ist es, diesen Zustand zu beenden und die heutige philosophische Sinndebatte mit Frankl ins Gespräch zu bringen. Einerseits geht es darum, Frankls Sinntheorie im Lichte der philosophischen Sinndebatte zu verstehen und zu bewerten: Was für eine Art von Sinntheorie vertritt er? Wie ist sie einzuordnen? Wie steht es um ihre innere Kohärenz, die Plausibilität seiner sinntheoretischen Überzeugungen und die Qualität ihrer Begründung? Andererseits soll geprüft werden, inwiefern Frankls Ansatz die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion voranbringen kann: Gibt es bei ihm theoretische Elemente, die in der Philosophie zu wenig Beachtung finden? Kann er der philosophischen Sinntheorie wichtige Impulse geben?

Die Analyse folgt in ihrer Struktur wesentlichen Elementen der Frankl'schen Sinntheorie, von den grundlegenden formalen und metaethischen Aspekten hin zu inhaltlichen Bestimmungen des Sinns und dem individuellen Umgang mit ihm: Zunächst wird die zentrale Bedeutung des Sinns für das menschliche Leben thematisiert, dann Fragen nach der metaethischen Einordnung, nämlich nach der subjektivistischen oder objektivistischen Ausrichtung sowie der Rolle des Supernaturalismus. Dann

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



stehen mit der Selbsttranszendenz und dem Wertebezug sowie den drei Wertkategorien wesentliche Elemente der Sinnkonstituierung im Fokus der Betrachtung. Die Ergebnisse werden im Schlusskapitel zusammengefasst.

Es zeigt sich, dass der theoretische Austausch in beide Richtungen fruchtbar sein kann, Frankls Denken allerdings auch einige Hindernisse bereithält. Sein Ansatz entpuppt sich mit seinem objektivistischen Charakter und der zentralen Rolle von Selbsttranszendenz und Wertbezug als an die heutige Sinndiskussion gut anschlussfähig, seine oftmals fehlenden Begründungen hingegen als gravierender methodischer Makel, bei dem eine Orientierung an modernen philosophischen Standards wünschenswert wäre. Wiederholt entsteht der Eindruck, dass seine Sinntheorie maßgeblich durch sein praktisches, therapeutisches Interesse geprägt ist. Einigen seiner Theoreme wird das Potential zugesprochen, die philosophische Sinntheorie bereichern zu können: Das sind die Situativität und Individualität des Sinns sowie die Gegebenheit der Sinnmöglichkeiten und die Verantwortung für ihre Verwirklichung.

Schlagwörter: Viktor E. Frankl, Sinn im Leben, Sinn des Lebens, Logotherapie, Existenzanalyse

Abstract: The meaningful life is not only an issue in current philosophy but also in psychiatry and psychotherapy. For a long time, however, it has played a central role in the Existential Analysis and Logotherapy developed by psychiatrist Viktor E. Frankl. Frankl's independent theory of meaning in life is largely ignored in the current philosophical debate, however. The aim of this article is to end this state and to discuss Frankl within today's philosophical debate.

On the one hand, the goal is to understand and evaluate Frankl's theory of meaning in the light of current philosophical debate: What kind of theory does he represent? How should it be classified? What about its inner coherence, the plausibility of its assumptions and the quality of justifications? On the other hand, the aim is to examine to what extent Frankl's approach can advance the philosophical discussion: Are there theoretical elements that are given too little attention in philosophy? Can he give important impulses to philosophical theory of meaning?

The investigation follows essential elements of Frankl's theory of meaning from the fundamental formal and meta-ethical aspects to the specification of meaning and the individual approach to it. First, the central importance of meaning for human life is discussed, followed by questions of the meta-ethical classification, namely the subjectivist or objectivist orientation and the role of supernaturalism. The focus of consideration then turns to essential elements of the nature of meaning, namely self-transcendence and the value relation, as well as the three value categories. The results are summarised in the final chapter.

It turns out that the theoretical exchange can be fruitful in both directions, but Frankl's thinking also has some obstacles in store. His approach, with its objectivist character and the central role of self-transcendence and relation to values, is com-

patible with today's discussion of meaning, while the lack of justifications is a serious methodological weakness in which orientation to modern philosophical standards would be desirable. Repeatedly, the impression arises that his theory of meaning is decisively influenced by his practical, therapeutic interest. Some of his theoretical elements have the potential to enrich the philosophical theory of meaning; that is, his focus on the situativity and individuality of meaning as well as the ideas of givenness of meaning and of responsibility for its realisation.

Keywords: Viktor E. Frankl, meaning in life, meaning of life, Logotherapy, Existential Analysis

1. Einleitung

Der Sinn hat Konjunktur. Sowohl in Psychiatrie und Psychotherapie als auch in der Philosophie erfährt die Thematik des sinnvollen Lebens zunehmende Aufmerksamkeit. Nachdem Fragen nach Wert, Ziel und Bedeutung des individuellen Lebens sowie seine Integration in ein „größeres Ganzes“ in Psychiatrie und Psychotherapie lange Zeit zumeist ein Nischendasein geführt haben, sind sie heute Gegenstand eines neu erwachten Interesses.¹ Mit der empirischen Sinnforschung hat sich eine eigene psychologische Forschungsrichtung etabliert, die auch therapeutisch relevante Erträge hervorzubringen beansprucht (vgl. Hicks/Routledge 2013; Schnell 2016), und neue sinnorientierte Therapieansätze sind entstanden (vgl. Lee et al. 2006; Keall et al. 2011). Auch in der Psychiatrie wächst das Bewusstsein für die gesundheitliche Relevanz von Sinnerfahrung und ihre notwendige Berücksichtigung in der klinischen Praxis, etwa in der Suizidprävention (Kleiman/Beaver 2013) oder der Gerontopsychiatrie (Boyle et al. 2012; Tomioka et al. 2016).

Gleichwohl ist die Sinn-Thematik keineswegs völlig neu. Seit geraumer Zeit findet sie in der existentiellen Psychotherapie (Yalom 1980, Schneider/Krug 2012) und positiven Psychotherapie (Peseschkian 2004, Batthyány/Russo-Netzer 2014) Berücksichtigung. Vor allem mit der Existenzanalyse und Logotherapie des Psychiaters Viktor E. Frankl (1905–1997) besteht seit Jahrzehnten eine psychotherapeutische Richtung, die die Sinn-Dimension nicht bloß als eine unter anderen thematisiert, sondern ausdrücklich in den

1 Vgl. etwa das zweibändige Werk von Petzold und Orth, das ein enormes Desiderat in der Psychotherapie konstatiert und zugleich die Potentiale auszuloten versucht, die in verschiedenen Strömungen und Schulen zur Thematisierung von Sinn bereitliegen (Petzold/Orth 2005). Vgl. Batthyány/Russo-Netzer 2014.

Mittelpunkt stellt. Frankl hat dabei eine eigene Sinntheorie entwickelt, die die Suche nach Sinn als wesentliche Motivation des Menschen ansieht und von der Möglichkeit eines konkreten, individuellen Lebenssinns ausgeht. Während Frankls Werk in der breiteren Öffentlichkeit auf große Resonanz stieß, erntete er in der akademischen Welt zum Teil heftige Kritik.² Eine konstruktive wissenschaftliche Auseinandersetzung gab es kaum, weder in der Philosophie noch innerhalb der psychotherapeutischen Landschaft, die in zahlreiche Schulen aufgesplittet war und ist.³

Auch in der Philosophie ist das sinnvolle Leben zwar nichts völlig Neues, galt aber lange Zeit hindurch als esoterisches Thema, zu dem ein säkulares Denken kaum etwas sagen kann. Derzeit jedoch erlebt die Frage nach dem sinnvollen Leben eine philosophische Renaissance, insbesondere im englischen Sprachraum. Diese seit knapp zwei Dekaden geführte Debatte dreht sich im Kern um die Frage, unter welchen Bedingungen ein individuelles menschliches Leben als mehr oder weniger sinnvoll angesehen werden kann.⁴ Die meisten Debattenteilnehmer verstehen den Sinn des Lebens also nicht als einen letzten, „kosmischen“ Zweck menschlichen Daseins, sondern als eine eigenständige Dimension des guten Lebens, deren Ausprägung vom Handeln oder von den Einstellungen der jeweiligen Person abhängt.⁵ „Sinn-

-
- 2 Das gilt jedenfalls für den deutschsprachigen Bereich. Als Beispiel für besonders scharfe Kritik zu Frankls Lebzeiten von Seiten der Psychotherapie: Weisskopf-Joelson 1975, Rattner 1979; von Seiten der Philosophie: Anders 1995, 366–374. Die Kritikpunkte reichen von der Rolle der Religion über die schwache Argumentation bis zum mangelhaften Instrumentarium der Logotherapie, betreffen aber immer wieder auch Frankls Person.
 - 3 Auf psychotherapeutischem Gebiet gibt es in der letzten Zeit Ansätze für einen solchen Austausch, vgl. Batthyány/Russo-Netzer 2014.
 - 4 Daneben geht es um begriffliche und metaethische Fragen wie z. B.: Was bedeutet Leben? Was bedeutet Sinn? Auf welcher ontologischen Ebene ist Sinn angesiedelt? Wie können wir ein sinnvolles Leben erkenntnistheoretisch rechtfertigen?
 - 5 Inzwischen ist eine große Zahl an Publikationen erschienen. Besonders einflussreich sind die Arbeiten von Susan Wolf und Thaddeus Metz (z. B. Wolf 2010; Metz 2015). Ältere Autoren, auf die immer wieder Bezug genommen wird, sind u. a. Richard Taylor, Robert Nozick und Peter Singer (Taylor 1970, Nozick 1981, Singer 1995). In der deutschsprachigen Philosophie kam das Thema Sinn bislang nur am Rande vor (z. B. Steinfath 2001, Kap. 7.4.3; Wolf 1999), in Gestalt religionsphilosophisch orientierter Arbeiten (z. B. Gerhardt

voll“ wird dabei zumeist ein Leben genannt, wenn es aufgrund bestimmter Tätigkeiten bedeutsam, wertvoll oder aner kennenswert ist. Klassische Kandidaten für solche Tätigkeiten sind künstlerisches Schaffen, bedeutende wissenschaftliche Arbeit, uneigennützi ge Liebe zu anderen Menschen oder Hilfeleistung für Bedürftige.

So auffällig die Parallelität des neuen Interesses in Psychotherapie und Psychiatrie einerseits und in der Philosophie andererseits auch ist, laufen die beiden Diskurse doch weitgehend unabhängig voneinander. Ein Austausch findet kaum statt.⁶ Besonders bemerkenswert ist das in Bezug auf Frankls Ansatz. Denn er stellt nicht nur die älteste sinnorientierte Psychotherapie dar und bietet nicht nur eine ausformulierte Theorie des Sinns, sondern diese speist sich auch aus philosophischen Quellen und nimmt explizit Bezug auf philosophische Überzeugungen. Zwar wird auch in der heutigen philosophischen Sinndebatte zuweilen auf Frankl verwiesen (Smuts 2013, 538; Metz 2015, 65, 188; Tartaglia 2015, 102), doch dabei handelt es sich nur um Randbemerkungen. Zwar existieren durchaus manche philosophischen Untersuchungen zu Frankl (z. B. Fintz-Müller 2002; Batthyány/Zsok 2005; Rohr 2009; Reitinger 2015), doch gibt es keine systematische Ausein andersetzung mit ihm, die eine Brücke zur gegenwärtigen philosophischen Sinndebatte schlägt.⁷ Das ist bedauerlich, da somit eine der bekanntesten und einflussreichsten Sinntheorien des 20. Jahrhunderts für die heutige philosophische Sinndebatte kaum erschlossen ist. Zugleich bleiben auch die Einsichten dieser Debatte für die Klärung oder Weiterentwicklung von Frankls Ansatz ungenutzt.

Eine solche Brücke zwischen Frankl und der heutigen philosophischen Sinndebatte zu bauen, ist das Ziel dieses Aufsatzes. Die Hoffnung ist, durch solch einen kritischen Dialog Impulse für beide Ufer dieses Brückenbaus ge-

2014) oder in Monographien, die keinerlei Bezug zur internationalen Debatte herstellen (z. B. Stekeler-Weithofer 2011). Erste Ansätze für eine systematische Auseinandersetzung, die sich in die internationale Debatte einbettet, finden sich etwa bei Kipke 2014 und Rüter/Muders 2016.

6 Erste Ansätze bietet z. B. Metz 2013a.

7 Am Bekanntheitsgrad und sprachlichen Zugang zu Frankls Werk kann es nicht liegen, da ein Großteil seiner Bücher auf Englisch vorliegt. Sein Bericht über seine Erlebnisse in verschiedenen Konzentrationslagern erreichte auch im englischsprachigen Raum eine Millionenauflage (Frankl 2009, englischer Titel: *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*).

ben zu können: Einerseits soll dieser Dialog zur Klärung und Bewertung der theoretischen Grundlagen einer der bekanntesten psychotherapeutischen Schulen beitragen und Einsichten der philosophischen Sinndiskussion⁸ für die theoretische Entwicklung sinnorientierter Psychotherapie heranziehen – möglicherweise nicht nur im engeren Sinn der Frankl'schen Schule, sondern darüber hinaus indirekt für andere sinnorientierte therapeutische Ansätze. Andererseits soll geprüft werden, ob und wie Frankls psychotherapeutisch orientierte Sinnlehre für die philosophische Sinndiskussion fruchtbar gemacht werden kann: Ist seine Theorie für die heutige Debatte anschlussfähig? Beinhaltet sie Aspekte, die heute unberechtigterweise keine Beachtung erfahren? Eignen sie sich, die Debatte zu erweitern oder gar zu korrigieren?

Der angestrebte Brückenbau vom heutigen Sinndiskurs zu Frankl und vice versa enthält also sowohl interpretative als auch bewertende Elemente. Genauer: Es geht *erstens* darum, Frankls Sinntheorie im Lichte der heutigen Debatte zu *interpretieren*: Wie ist seine Theorie in die heutige Debatte einzuordnen? Welcher sinntheoretischen Richtung ist er zuzuordnen? Darüber hinaus geht es darum, sie im Lichte dieser Debatte neu zu *bewerten*. Diese Bewertung kann eine kritische und eine konstruktive Stoßrichtung haben. Die *zweite* Frage lautet also: Was stellt sich aus heutiger Sicht als fragwürdig dar und wo könnte Frankls Theorie von Einsichten der heutigen Sinndebatte profitieren? Und *drittens*: Was kann die heutige Sinndebatte von Frankl lernen?

Auf den ersten Blick allerdings mag eine Auseinandersetzung mit Frankl aus der Sicht der philosophischen Sinndiskussion wenig fruchtbar erscheinen, und einer konstruktiven Verständigung scheinen einige Hindernisse im Weg zu stehen. Ein Hindernis könnte das unterschiedliche Interesse sein, das der Beschäftigung mit der Sinnthematik zugrunde liegt. Während es den Autoren des philosophischen Sinndiskurses bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Ansätze stets um eine *theoretische* Bestimmung des sinnvollen Lebens geht, war Frankls vorrangiges Interesse ein psychotherapeutisches, also *praktisches*. In erster Linie ging es ihm darum, Menschen in Lebenskrisen zu helfen, nicht eine philosophische Sinntheorie zu entwerfen. Damit einhergehend ist Frankls Art, seine Thesen zu entwickeln, aus heutiger philo-

8 Selbstverständlich soll hier nicht suggeriert werden, die heutige philosophische Sinndebatte sei homogen und warte mit einer einheitlichen Position auf. Sie ist vielmehr ausgesprochen heterogen. Dennoch haben sich einige methodische Standards und eine Reihe von Annahmen herausgebildet, die zwar nicht Konsens sind, aber sich doch weiter Anerkennung erfreuen.

sophischer Sicht problematisch. Viele seiner Ausführungen haben lediglich Behauptungscharakter, und seine Sprache genügt kaum den Ansprüchen an begriffliche Klarheit.⁹ Möglicherweise spielt hier auch der unterschiedliche philosophisch-methodische Zugang eine Rolle. Denn während Frankls philosophische Quellen vor allem in der phänomenologischen und existenz-philosophischen Tradition liegen (u. a. Scheler, Heidegger, vgl. dazu Gritschneider 2005), wird die heutige internationale sinntheoretische Debatte vorwiegend von analytisch geprägten Philosophen geführt.¹⁰

Doch diese Hürden sind nicht unüberwindlich. Und sie stellen selbst einige der Gründe dafür dar, warum eine Verständigung zwischen Frankls Ansatz und dem heutigen philosophischen Sinndiskurs ertragreich sein könnte. So ist Frankls Sinnlehre, obwohl primär praktisch orientiert, dennoch in einer philosophischen Begrifflichkeit verfasst und grundsätzlich einem philosophischen Zugriff zugänglich. Und gerade seine wenig argumentativ-analytische Herangehensweise ist es, die eine philosophische Klärung seines Ansatzes erforderlich macht.¹¹ Eine solche Klärung ist insbesondere im Lichte der heutigen Sinndebatte zu erwarten, da sie denselben thematischen Fokus, aber einen höheren Grad an Differenziertheit und analytischer Schärfe hat.

Auf der anderen Seite könnte wie gesagt auch umgekehrt Frankls Ansatz der heutigen Sinndiskussion neue Impulse geben. Diese Vermutung ergibt sich nicht nur, wenn man ein Stück weit dem Prinzip „Wer heilt, hat recht“ folgt und zugesteht, dass zahlreiche Menschen psychotherapeutische Hilfe erfahren haben, die auf Frankls Sinnverständnis fußt. Die Vermutung ist auch insofern berechtigt, als die philosophische Sinntheorie in besonderem Maße mit Intuitionen arbeitet. Solche Intuitionen können sich innerhalb der Philosophie ebenso gut artikulieren wie außerhalb von ihr. Und

9 Dieses Manko wurde schon verschiedentlich bemerkt, vgl. z. B. Fintz, die den „religiösen Duktus und eine moralisierend wirkende Rhetorik“ moniert (Fintz 2005, 211). Vgl. Sedmak 2005, 52.

10 Auch wenn die heutige internationale Debatte analytisch geprägt ist, sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die Sinnthematik in der sogenannten kontinentalen Tradition schon sehr viel länger Berücksichtigung findet.

11 So auch Josef Seifert: „Dabei bedarf der Sinnbegriff Frankls in vielfacher Hinsicht einer philosophischen Klärung und Erforschung.“ (Seifert 2005, 71, vgl. 82). Ebenso hält Fintz eine Weiterentwicklung von Frankls Ansatz für notwendig (Fintz 2005, 211f.).

Frankls Sinntheorie ist zweifellos eine der markantesten Artikulationen einer solchen Intuition. Auch wenn man seine Überzeugungen letztlich verwirft, kann die philosophische Sinntheorie in der Auseinandersetzung mit ihr nur an Tiefenschärfe gewinnen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei betont, was dieser Aufsatz *nicht* anstrebt: Weder geht es um Frankls Person noch um sein Werk insgesamt, sondern um einen spezifischen, aber zentralen Aspekt seines Werkes. Des Weiteren handelt es sich weder um eine philosophisch verbrämte Frankl-Apologie noch um eine sinntheoretische Unterfütterung existierender Kritik. Es geht überhaupt nicht um die Bestätigung eines vorgegebenen Urteils, sondern um eine konstruktive und ergebnisoffene Auseinandersetzung. Und schließlich kann es an dieser Stelle nicht um eine umfassende Analyse gehen, die sämtliche Aspekte *en detail* untersucht. Möglich und beabsichtigt ist jedoch, das Terrain zu sondieren, Chancen und Probleme zu identifizieren, das Gespräch also in Gang zu bringen und eine erste begründete Einschätzung zu formulieren.

Der Verlauf dieser Auseinandersetzung folgt zentralen Elementen von Frankls Theorie, die jeweils an Ort und Stelle erläutert werden. Sie beginnt mit der existentiellen Bedeutung der Sinn-Dimension für das menschliche Leben (2). Die zwei folgenden Abschnitte widmen sich der metaethischen Einordnung von Frankls Ansatz, genauer: seiner Zugehörigkeit zur objektivistischen Theorierichtung (3) und seinem Verhältnis zum Supernaturalismus (4). Sodann geht es um Frankls inhaltliche Bestimmung des Sinns, nämlich um die Elemente der Selbsttranszendenz und der Wertverwirklichung (5) sowie um die drei Arten von Sinnverwirklichung, die er die „drei Wertkategorien“ nennt (6). Ein eigener Abschnitt nimmt das Auftreten von Sinn und den Umgang mit ihm in den Blick, worauf Frankl ein besonderes Augenmerk gelegt hat: die Gegebenheit, Einzigartigkeit und Eindeutigkeit der Sinnmöglichkeiten sowie die Verantwortung dafür (7). Ein Fazit trägt die Ergebnisse zusammen (8).

2. Die existenzielle Bedeutung des Sinns

Der gegenwärtige philosophische Sinndiskurs zeichnet sich durch eine große Bandbreite an Positionen aus. Doch die meisten beteiligten Autoren sind sich darin einig, dass Sinn eine eigenständige Wertdimension darstellt, die für das menschliche Leben wichtig ist. Sie meinen also erstens, dass Sinn sich von anderen Wertdimensionen wie Wohlergehen oder Moral unterscheidet,

und zweitens, dass er ebenso wie diese eine existentielle Bedeutung für Menschen hat, also einen wesentlichen Beitrag zu einem guten Leben leistet (vgl. z. B. Cottingham 2003; Mintoff 2008; Wolf 2010; Metz 2015; Smuts 2013). Ja, die aktuelle philosophische Sinn-Renaissance zeichnet sich gerade durch diese Wiederentdeckung der Relevanz des Sinns aus.

Frankl teilt einerseits diese Sichtweise und unterscheidet sich andererseits doch von ihr. Er teilt sie, insofern er Sinn ebenfalls als eigenständige und wichtige Wertdimension ansieht. Und er unterscheidet sich davon, insofern er einen bedeutenden Schritt weiter geht und Sinn als die *wichtigste* Wertdimension betrachtet. Sinn ist ihm zufolge nicht ein wünschenswertes Surplus des menschlichen Lebens, sondern das, worauf alle menschliche Existenz ausgerichtet ist. Das meint er wohlgerne nicht primär in einem normativen Sinn, insofern Menschen nach Sinn streben *sollten*, sondern er hält es für ein „Faktum, daß es dem Menschen zunächst und zuletzt um den Sinn und *nichts als den Sinn* geht“. Der Mensch wird maßgeblich von einem „Willen zum Sinn“ angetrieben (Frankl 2011, 111; vgl. 208; Frankl 1975, 40).¹² Erst aus diesem vorgängigen Ausgerichtetsein auf Sinn ergibt sich auch das Sinnvoll-leben-*Sollen*. Anders gesagt: *Nicht-sinnvoll* zu leben, bedeutet gewissermaßen, das menschliche Leben zu verfehlen.

Was ist von dieser Sichtweise zu halten? Verabsolutiert Frankl hier zu Unrecht einen Aspekt des menschlichen Lebens?¹³ Oder sind die Vertreter der gegenwärtigen philosophischen Sinn-Renaissance in ihrer Gewichtung des Sinns noch zu bescheiden? Diese Frage lässt sich an dieser Stelle nicht abschließend beantworten. Mehr noch, es ist fraglich, ob sie überhaupt ins Terrain der Philosophie fällt. Da die Frage nicht normativer Art ist, sondern darauf zielt, was den Menschen *faktisch* antreibt, müsste sie sich – trotz aller operativer Schwierigkeiten – letztlich *empirisch* beantworten lassen. Auch wenn es sich um eine allgemeine anthropologische Aussage handelt, müsste sich eine solche zentrale anthropologische Struktur ja nachweisen lassen.

12 Genau genommen äußert sich Frankl auf unterschiedliche Weise zur Gewichtung des Willens zum Sinn. Während manche Passagen, wie die genannte, so klingen, als wäre der Wille zum Sinn der Kern aller Motivation, spricht er an anderen Stellen ausdrücklich davon, dass seine sinnorientierte Psychologie nur eine „Ergänzung“ derjenigen psychologischen Schulen sei, die Luststreben (Freud) und Machtstreben (Adler) als wesentlich ansehen (Frankl 2015, 84). In jedem Fall jedoch ist das Sinnbedürfnis für ihn von zentraler Bedeutung und „das menschlichste aller menschlichen Bedürfnisse“ (ebd.).

13 Diese Sichtweise legt Smuts nahe (Smuts 2013, 538).

Frankls Behauptung ist daher schon insofern problematisch, als er über entsprechende belastbare Untersuchungsergebnisse nicht verfügte. Das macht die Behauptung zwar nicht falsch, aber methodisch problematisch.

Einige allgemeine Überlegungen sind im Vorfeld solcher empirischen Untersuchungen dennoch möglich. Auf der einen Seite scheint es grundsätzlich fraglich, das gesamte menschliche Leben auf ein einziges *Movens* zurückzuführen. Menschliches Leben ist, auch in seiner motivationalen Dimension, komplex und unterscheidet sich zudem individuell und kulturell erheblich. Eine Rückführung all dessen auf einen einzigen Faktor erscheint daher einseitig. Auf der anderen Seite spricht jedoch einiges dafür, dass der Dimension des Sinns tatsächlich eine herausragende Bedeutung zukommt. So scheint ein im Großen und Ganzen unglückliches Leben zwar nicht erstrebenswert, aber durchaus lebbar zu sein, während die dauerhafte Erfahrung von Sinnlosigkeit des eigenen Lebens die Fähigkeit zur Weiterführung dieses Lebens untergräbt. Das Fehlen von Sinnerfahrung korreliert nicht nur nachweislich mehr als andere Faktoren mit verschiedenen psychischen Störungen wie Suchterkrankungen und depressiven Erkrankungen (Klefteras/Psarra 2012; Glaw et al. 2017), sondern insbesondere auch mit Suizidalität bzw. kann als kausal verantwortlich dafür angesehen werden (Beautrais 2002; Heisel/Flett 2016). Das spricht dafür, dass der Suche nach Sinn zwar keine ausschließliche, aber doch eine zentrale Rolle für die Fähigkeit zur Lebensbewältigung zukommt.¹⁴

Neben solchen auf die Empirie bezogenen Überlegungen lassen sich Gründe für die Annahme einer zentralen Rolle des Sinns auch aus einer ganz anderen Quelle gewinnen, nämlich aus dem Verhältnis zwischen Sinn und Moral, wie es in der heutigen philosophischen Sinndebatte oft gedacht wird. Denn einerseits grenzen zwar viele Autoren Sinn als eigenständige Wertkategorie gegenüber der Moral ab (z. B. Wolf 2010, 1–8; Metz 2015, 5). Andererseits jedoch spielt Moralität in vielen Sinntheorien trotz dieser expliziten Abgrenzung eine erhebliche Rolle, nämlich entweder als hinreichende oder als notwendige Bedingung eines sinnvollen Lebens (z. B. Singer 1995; Landau 2011, 314; Metz 2015, 227f.; Igeneski 2016, 148; s. allgemein dazu: Kipke/Rüther 2018). Das muss man nicht, aber *kann* man so interpretieren, dass Moralität eine Unterform sinnvollen Handelns ist, Sinn mithin die überge-

14 Auch wenn hier natürlich noch zu klären wäre, was jeweils genau unter „sinnvollem Leben“ bzw. „meaning in life“ verstanden wird.

ordnete Kategorie ist.¹⁵ – Wie gesagt, hierbei handelt es sich nur um tastende, vorläufige Überlegungen. In jedem Fall jedoch macht die Konfrontation Frankls mit der philosophischen Sinndebatte deutlich, dass der Platz, den die Sinndimension in unserem Leben einnimmt, noch nicht hinreichend klar bestimmt ist und Bedarf an weitergehenden Forschungen besteht.

3. Metaethische Einordnung I: Objektivismus vs. Subjektivismus

Mit der Relevanz des Sinns wissen wir noch nichts über seine formale Beschaffenheit. Wo ist Sinn ontologisch angesiedelt? Was macht Aussagen über ihn wahr? Sind es subjektive Zustände des Empfindens oder Fürwahrhaltens? Oder bestimmt sich die Sinnhaftigkeit anhand objektiver Werttatsachen, die unabhängig von den mentalen Zuständen des jeweiligen Subjekts bestehen? Es geht also um die metaethische Einordnung von Frankls Sinnverständnis.¹⁶

Interessanterweise fällt die Interpretation von Frankls Theorie in dieser Hinsicht bislang uneinheitlich aus. Während manche ihn als Vertreter einer objektivistischen Sinntheorie ansehen (z. B. Seifert 2005, 72¹⁷), ordnen andere ihn auf der subjektivistischen Seite des Theoriespektrums ein (z. B. Fintz 2005, 203ff.). Tatsächlich gibt es Äußerungen von Frankl, die man in unterschiedlicher Richtung interpretieren kann. So schreibt er einerseits: „subjektiv ist der Sinn insofern, als es nicht einen Sinn für alle, sondern für jeden einen anderen Sinn gibt“, was sich als Plädoyer für eine subjektivistische Sinntheorie verstehen ließe. Doch unmittelbar danach setzt er hinzu: „aber der Sinn, um den es jeweils geht, kann nicht *bloß* subjektiv sein: er

15 Frankl selbst geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter und bestimmt die Moral anhand der Sinnhaftigkeit: Gut ist demnach, was Sinnerfüllung fördert, böse, was diese hindert (Frankl 2015, 68).

16 Streng genommen handelt es sich hierbei nicht durchgehend um Fragen der Metaethik, also ontologische und begriffliche Fragen. Die Grenze zwischen metaethischen und normativ-ethischen Fragen und Positionen wird jedoch in der heutigen philosophischen Sinndebatte nicht so scharf gezogen, wie es sonst üblich ist. Die vorliegende Studie folgt diesem etwas unscharfen und weiten Sprachgebrauch.

17 Seifert meint allerdings, dass Frankl gelegentlich „einen subjektiveren Sinnbegriff“ verwendet, leider ohne Belege dafür anzuführen (Seifert 2005, 71).

kann nicht bloßer Ausdruck und bloßes Spiegelbild meines Seins sein (...).“ (Frankl 2011, 86)

Letztlich dürfte die Einordnung von Frankl dennoch klar sein, und die gegensätzlichen Zuordnungen dürften weniger in einer Uneindeutigkeit seines Ansatzes ihre Ursache haben als vielmehr in einem uneinheitlichen und unklaren Gebrauch der Begriffe „objektivistisch“ und „subjektivistisch“. Wie es heute im internationalen sinntheoretischen Diskurs üblich ist, sei hier eine Theorie als subjektivistisch bezeichnet, wenn sie das, was eine Aussage über die Sinnhaftigkeit eines Tuns oder Lebens wahr macht, allein in den mentalen Einstellungen des betreffenden Subjekts verortet. Eine Theorie sei hingegen objektivistisch genannt, wenn sie das, was die Aussage wahrmacht, in objektiven, bewusstseinsunabhängigen Gegebenheiten sieht.¹⁸ In diesem Sinne ist Frankl eindeutig als objektivistische Sinntheorie zu klassifizieren. So spricht er vom „Reich der Werte“ (ebd., 91), vom „wahren“ Sinn (ebd. 88) und von der „Transsubjektivität“ des Sinns. Er sagt ausdrücklich: „Sinn ist etwas Objektives“ (Frankl 1997, 25) und betont immer wieder, „daß der Sinn nicht von uns gegeben wird, vielmehr eine Gegebenheit ist“ (Frankl 2011, 86). Eben deshalb „geht es nicht um Sinngebung, sondern um Sinnfindung (...)“ (ebd., 88). Nur weil Frankl den Sinn ganz entschieden als etwas objektiv Gegebenes versteht, vor das sich der Mensch gestellt sieht, kann er auch von der „Fehlbarkeit menschlichen Wissens und Gewissens“ in Bezug auf den Sinn sprechen (ebd., vgl. Frankl 2015, 71). Denn wäre der Sinn allein dem subjektiven Bewusstsein anheimgestellt, könnte von Wissen und Irrtum keine Rede sein; sinnvoll wäre immer gerade das, was das Subjekt als sinnvoll ansieht.¹⁹

18 Ich schließe mich hiermit diesem Sprachgebrauch an (z. B. Metz 2015), auch wenn es gut begründete Alternativen gibt, die sich stärker an dem in Ethik und Metaethik üblichen Sprachgebrauch orientieren (vgl. Rütter/Muders 2014).

19 Genau genommen betrifft dies allein solche subjektivistischen Theorien, die sich auf faktische subjektive Einstellungen berufen. Subjektivistische Theorien können jedoch durch die Ergänzung von Bedingungen, denen diese faktischen Einstellungen genügen müssen, durchaus komplexer ausfallen und ihrerseits die Möglichkeit einer Kritik an faktischen Einstellungen beinhalten, z. B. durch die Bedingung hinreichender Informiertheit. Dementsprechend wäre nur dasjenige für ein Subjekt als sinnvoll zu erachten, was das Subjekt unter der Bedingung hinreichender Informiertheit als sinnvoll ansähe. Doch solch ein komplexer Subjektivismus liegt bei Frankl nicht vor.

Was manche Autoren dennoch dazu führt, Frankls Ansatz als uneindeutig oder sogar subjektivistisch zu interpretieren, dürfte die Tatsache sein, dass er stark die Individualität des Sinns und die individuelle Entscheidung für einen jeweiligen Sinn betont. Das, was einem Leben Sinn verleiht, ist ihm zufolge für jeden Menschen etwas anderes.²⁰ Doch die Individualität des Sinns ist nach Frankl nicht in der Weise zu verstehen, dass der einzelne Mensch den Sinn nach Maßgabe seiner persönlichen Präferenzen bestimmt. Vielmehr findet er in seinen individuellen Lebenssituationen gegebene Sinnmöglichkeiten vor. Und die individuelle Entscheidung, eine bestimmte Möglichkeit der Sinnverwirklichung zu realisieren, ist nicht in einem existenzphilosophischen Sinne gemeint, wonach durch die Entscheidung das Sinnvolle erst hervorgebracht wird. Vielmehr wird die Entscheidung anhand der wahrgenommenen objektiven Sinnmöglichkeit getroffen. Das „Subjektive“ von Frankls Sinnverständnis betrifft gerade nicht die Unterscheidung zwischen Objektivismus und Subjektivismus, also die Frage, welcher Art dasjenige ist, was ein Leben sinnvoll macht, sondern ist auf einer anderen, psychologischen Ebene angesiedelt. Frankl vertritt zweifellos eine objektivistische Sinntheorie, die aber zugleich ein besonderes Augenmerk auf den subjektiven Umgang mit dem objektiven Sinn und auf dessen individuelle Besonderheit legt.

Mit seinem objektivistischen Sinnverständnis stach Frankl zu seiner Zeit heraus. Denn sofern in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts überhaupt philosophisch über den Sinn nachgedacht wurde, geschah dies zumeist im Rahmen subjektivistischer Sinntheorien (z. B. Taylor 1970, Edwards 2000). So war es auch gerade diese objektivistische Ausrichtung, die Frankl zu seinen Lebzeiten Kritik einbrachte.²¹ Heute stellt sich die Lage anders dar. Mittlerweile räumt die Mehrheit der Sinntheoretiker objektiven Elementen einen erheblichen Raum ein.²² Was damals ungewöhnlich war, dominiert heute den Diskurs. In dieser Hinsicht war Frankl also seiner Zeit voraus. Er

20 „Eine allgemein gültige, für alle verbindliche Lebensaufgabe muß uns in existenzanalytischem Aspekt eigentlich unmöglich erscheinen. In dieser Sicht ist die Frage nach ‚der‘ Aufgabe im Leben, nach ‚dem‘ Sinn des Lebens – sinnlos.“ (Frankl 2011, 106, vgl. 101f.).

21 So zum Beispiel die Kritik von Karl Jaspers, vgl. dazu Bormuth 2005.

22 Beispiele für Vertreter rein objektivistischer Ansätze aus heutiger Zeit sind Cottingham 2003, Mintoff 2008, Smuts 2013, Metz 2015. Die bekannteste Vertreterin eines objektivistisch-subjektivistischen „mixed view“ ist Susan Wolf: Wolf 2010.

hebt sich aber auch von alternativen Ansätzen sinn-orientierter Psychologie und Psychotherapie ab, die sowohl in der Vergangenheit als auch aktuell vorwiegend ein subjektives Verständnis von Sinn zugrunde legen (Yalom 1980, Hicks/Routledge 2013, Schnell 2016). In diesem Punkt steht Frankl mithin der heutigen philosophischen Diskussion näher als den meisten Vertretern seines eigenen Berufsfeldes.

Eine metaethische Position *einzunehmen* ist eine Sache, dafür *Gründe* vorzubringen eine andere. In dieser Hinsicht ist Frankl weniger wegweisend. Seine objektivistische Überzeugung präsentiert er als fertiges Ergebnis, doch den Weg dahin erläutert er kaum. Statt Argumente anzuführen, stellt er zu meist Behauptungen auf. Kritische Prüfung der eigenen Thesen, abwägende Pro-und-contra-Reflexion, transparente Markierung offener Fragen – das alles findet sich in seinem Engagement für eine objektivistische Sinntheorie allenfalls ansatzweise. Insofern der philosophische Diskurs aber gerade von Argumenten lebt, schwächt Frankl mit diesem Vorgehen die philosophische Anschlussfähigkeit seines Ansatzes erheblich. Das bedeutet jedoch andersherum – und positiv gewendet –, dass Frankls Theorie in dieser Hinsicht von der heutigen Sinndebatte lernen könnte, insofern diese argumentative Stützen gegen subjektivistische und für objektivistische Positionen hervorgebracht hat. Diese Argumente bestehen vor allem in der Analyse unserer lebensweltlichen Urteile in Bezug auf Sinn, die sich den entsprechenden Autoren zufolge großenteils als objektivistisch erweisen. Diese objektivistische Strukturierung unserer sinnbezogenen Sprech- und Denkweise gänzlich beiseitezuschieben, führt demzufolge zu extrem kontraintuitiven Konsequenzen, da dann jede Lebens- und Handlungsweise als sinnvoll beurteilt werden müsste, sofern nur das betreffende Subjekt sie als sinnvoll ansieht (vgl. den Überblick bei Metz 2015, 175).

4. Metaethische Einordnung II: Supernaturalismus – ja oder nein?

Mit der Charakterisierung als objektivistischer Sinntheorie ist die metaethische Einordnung von Frankls Ansatz nicht abgeschlossen. Denn objektivistische Theorien bilden keinen monolithischen Block, sondern umfassen eine Vielzahl unterschiedlicher Theorierichtungen. Von besonderem Interesse ist hier die Unterscheidung zwischen supernaturalistischen und nicht-supernaturalistischen Positionen.²³ Im ersten Fall liegt die Quelle des Sinns in einer

23 Damit folge ich hier der metaethisch üblichen und sachlich begründeten

externen, übernatürlichen Instanz, die gemeinhin mit Gott identifiziert wird; im zweiten nicht. Welcher Richtung gehört Frankls Ansatz an?

Die Zuordnung von Frankls Sinntheorie ist auch in dieser Hinsicht umstritten.²⁴ Kein Wunder, stößt man bei ihm doch auf Aussagen, die sich in sehr gegensätzlicher Weise interpretieren lassen. Einerseits spricht er davon, dass er die Frage nach dem „Sinn allen Geschehens“, dem „Über-Sinn“ für ein „Reservat des Glaubens“ hält und aus seinen sinntheoretischen Überlegungen aussondern will, da sie sich auf den Sinn einzelner Situationen konzentrieren (Frankl 2011, 72). Andererseits räumt er wiederholt dieser Dimension einen Platz ein, insofern in diesem unerkennbaren Über-Sinn, der letztlich in Gott ruht oder mit ihm identisch ist, jeder einzelne Sinn zusammenlaufen könnte (Frankl 2015, 92–99). Es fällt leicht, Frankl hier einen echten inhaltlichen Widerspruch vorzuwerfen. Dagegen spricht allerdings, dass dieser Widerspruch so eklatant wäre, dass es unverständlich bliebe, warum Frankl ihn nicht bemerkt und aufgelöst haben sollte. Plausibler ist daher eine Interpretation, nach der es sich um keinen Widerspruch handelt, sondern um zwei unterschiedliche, doch sich ergänzende Perspektiven. Demnach steht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit ausdrücklich nicht der Über-Sinn, sondern der konkrete Sinn im Leben individueller Menschen. Er unterscheidet diese zwei Arten von Sinn deutlich (Frankl 2011, 72; Frankl 2015, 88). Und weder zum theoretischen Verständnis noch zum lebensweltlichen Erkennen und Erfüllen dieses konkreten Sinns sind supernaturalistische Annahmen seiner Auffassung nach notwendig. Während der ihm wichtige konkrete Sinn erkannt werden könne, gehöre der Über-Sinn in die Sphäre dessen, was nur

Einteilung, wonach der Supernaturalismus ein Subtyp des Objektivismus ist – statt der Einteilung, die Thaddeus Metz innerhalb der Sinndiskussion etabliert hat, wonach ein supernaturalistisches Sinnverständnis auf derselben Gliederungsebene wie der Objektivismus steht (Metz 2013b; Metz 2015). Vgl. dazu Rütther/Muders 2014. Die vielleicht umständlich erscheinende Rede von „nicht-supernaturalistisch“ ergibt sich daraus, dass der Gegensatz zum Supernaturalismus nicht automatisch eine naturalistische Position sein muss, sondern auch ein Non-Naturalismus sein kann.

24 Während manche behaupten, dass Frankl im Kern kein supernaturalistisches Verständnis von Sinn vertritt (z. B. Seifert 2005; Riedel 2008), halten andere das supernaturalistische oder göttliche Element in seiner Theorie für basal (Längle 2011; Reitinger 2015, 2, 5f.; Reitinger 2018). Diese unterschiedlichen Interpretationen spielen auch eine wesentliche Rolle bei den Spaltungen innerhalb der Frankl-Nachfolge, vgl. Reitinger 2018.

geglaubt werden könne (Frankl 2011, 72f.; Frankl 2015, 89ff.). Insofern ist Frankls Ansatz als nicht-supernaturalistisch zu beschreiben.

Doch welche Rolle spielen dann seine Überlegungen zum göttlich gestifteten Über-Sinn? Sie stellen keine metaethische Grundlage, sondern eine *Ergänzung* seiner Sinntheorie dar. Zwar grenzt er den göttlichen Über-Sinn konzeptionell und erkenntnistheoretisch deutlich vom konkreten Sinn ab, doch das theoretische Verständnis des Sinns ebenso wie die lebensweltliche Orientierung am Sinnvollen können im Glauben an einen göttlichen Sinn einen letzten Fluchtpunkt finden, der den Sinn der vielen einzelnen Situationen zu integrieren vermag. Die Idee des umfassenden Über-Sinns steht nicht in Konkurrenz zur Annahme des konkreten Sinns, sondern bietet ihr einen ideellen Rahmen, der zwar zum Verständnis des konkreten Sinns nicht notwendig, aber – zumindest für manche Menschen – hilfreich ist. Die supernaturalistische Perspektive wird von Frankl also weder vorausgesetzt noch verworfen. Seine Sinntheorie ist im Kern nicht-supernaturalistisch, hält sich jedoch ausdrücklich für eine supernaturalistische Dimension offen. Seine Sinntheorie ist gewissermaßen modular aufgebaut: Der Über-Sinn ist das optionale Zusatzmodul.

Insofern Frankl im Kern keine supernaturalistische Theorie vertritt, ist er gut an die heutige philosophische Sinndiskussion anschlussfähig, in der die Mehrheit der Autoren ebenfalls solche Ansätze verwirft. Frankls Offenheit für die supernaturalistische Dimension hingegen kann auf den ersten Blick für heutige Sinntheoretiker unbefriedigend oder gar inkonsequent wirken. Die Differenzierung zwischen supernaturalistischen und nicht-supernaturalistischen Theorien gilt vielen als eine zentrale sinntheoretische Wasserscheide, und es ist üblich, sich entschieden auf eine der beiden Seiten zu stellen.²⁵ Frankl unterläuft diese klare Frontstellung.

Doch ist diese scharfe Separation tatsächlich notwendig? Und Frankls Sowohl-als-auch wirklich problematisch? Für ein solches Urteil lassen sich sicherlich Gründe vorbringen. Man kann Frankls Grenzüberschreitung jedoch auch positiv als Versuch verstehen, verbreitete Intuitionen zu integrieren und zwei Sinn-Dimensionen zumindest ansatzweise zu verbinden, die heute oftmals unverbunden nebeneinanderstehen. Denn parallel zur Unterscheidung zwischen supernaturalistischen und nicht-supernaturalistischen Ansätzen wird heute oftmals zwischen *meaning of life* und *meaning in*

25 Z.B. besonders explizit Craig 2000 auf Seiten des Supernaturalismus, Baier 2000 und Metz 2013b und Metz 2015 auf der Gegenseite.

life unterschieden, also dem übergreifenden Sinn des ganzen Lebens oder des menschlichen Lebens überhaupt und des Sinnvollen in einem individuellen Leben. Die meisten Theorien beziehen sich auf den Sinn *im* Leben und blenden die Frage nach dem Sinn *des* Lebens explizit aus (z. B. Singer 1995; Wolf 2010; Metz 2015, 3). Das ist ein nachvollziehbares Vorgehen, weil sich ein übergreifender Sinn mit säkularen philosophischen Mitteln schwerlich nachweisen und bestimmen lässt. Gleichwohl ist die Frage nach dem Sinn *des* Lebens damit nicht erledigt. Ja, möglicherweise hängen beide Fragen stärker zusammen, als es die heute übliche Trennung suggeriert. Und es dürfte eine verbreitete Intuition sein, dass zwar Sinn im Leben ohne Bezug zu einer übernatürlichen Dimension möglich ist, ein letzter Sinn des Lebens jedoch nur durch einen solchen Bezug gestiftet werden kann.²⁶ Insofern erscheint die heute verbreitete Vorgehensweise als verkürzt, und Frankls Ansatz stellt sich eher als integrativ und durchaus konsequent dar.²⁷

5. Die inhaltliche Bestimmung des Sinns I: Selbsttranszendenz und Wertverwirklichung

Alle bisherigen Einordnungen betreffen *formale* Aspekte von Frankls Sinntheorie. Sie beantworten noch nicht die Frage, was den Sinn *inhaltlich* ausmacht. Was also ist es, wodurch ein Leben aus Frankls Sicht sinnvoll wird?

26 Dafür spricht auch, dass selbst jemand wie Thaddeus Metz, der eine elaborierte und entschieden nicht-supernaturalistische Sinntheorie vertritt, am Ende seines Werkes unsicher ist, ob nicht dennoch etwas wie ein ewiges Leben für (bleibenden) Sinn nötig ist (Metz 2015, 247f.).

27 Am ehesten entspricht Frankls Position der von Agnostikern wie John Cottingham (Cottingham 2003). Dieser hält jedoch – dezidiert als Frankl – den Sinn im Leben ohne einen göttlich gestifteten Sinn des Lebens für unvollständig. – Genau genommen ist mit der Klärung des Verhältnisses zum Supernaturalismus die metaethische Bestimmung von Frankls Ansatz noch nicht abgeschlossen. Offen ist, ob er, was den konkreten Sinn im Leben betrifft, einer naturalistischen oder non-naturalistischen Richtung anhängt. Ohne das hier ausführen zu können, sei die These vertreten, dass seine Theorie mit ihrer geistorientierten Anthropologie und ihrer Auffassung einer spezifischen Art intuitiver Sinn-Wahrnehmung als eine Spielart der selten vertretenen non-naturalistischen Position innerhalb der sinntheoretischen Landschaft anzusehen ist.

Erstaunlicherweise lässt sich diese Frage keineswegs leicht beantworten. Gemessen an der zentralen Bedeutung, die der Sinn in Frankls Werk einnimmt, findet sich bei ihm wenig zu dessen inhaltlicher Bestimmung. Doch das ist durchaus Programm und lässt sich aus Frankls primär praktisch-psychotherapeutischem Interesse heraus erklären. Ging es ihm doch darum, den Patienten nichts aufzudrängen, sondern sie selbst die individuellen Sinnmöglichkeiten finden zu lassen, die sich ihnen in ihrem Leben darbieten. Frankls Logotherapie zielt nicht darauf ab, Menschen Sinn zu geben, sondern sie zur Entdeckung des individuellen Sinns zu befähigen.²⁸ Daher enthielt er sich weitgehend einer inhaltlichen Bestimmung und befasste sich vor allem mit der Art und Weise, wie Sinnmöglichkeiten wahrgenommen und verwirklicht werden können und welche Rolle die Dimension des Sinns im menschlichen Leben spielt. Das ist in gewissem Maße verständlich und dennoch theoretisch unbefriedigend. Und zwar nicht nur, weil die heutige Debatte ganz anders gelagert ist, nämlich schwerpunktmäßig auf die Frage gerichtet, unter welchen Bedingungen ein Leben sinnvoll ist.²⁹ Frankls sinntheoretische Enthaltenssamkeit ist auch deshalb unbefriedigend, weil seine Ausführungen zur Sinnthematik viele Fragen zur inhaltlichen Bestimmung aufwerfen, die ohne weitere Explikation ungeklärt bleiben. Sie zu beantworten, wäre nicht zuletzt im Interesse der Fähigkeit zur Sinnverwirklichung. Das heißt, die theoretische Bestimmung des Sinns ist praktisch relevant.

Gleichwohl, einige Elemente einer inhaltlichen Sinnbestimmung bietet Frankl durchaus. Dazu gehören die Selbsttranszendenz, der Wertbezug sowie die drei Wertkategorien. Die zwei ersten Elemente sind Thema dieses Abschnitts, die drei Wertkategorien kommen im nächsten Abschnitt zur Sprache.

Frankl zufolge zeichnet sich Sinn wesentlich durch Selbsttranszendenz aus. Sinn zu verwirklichen bedeutet, über sich selbst hinauszureichen, sich handelnd oder erlebend mit anderem als seiner selbst zu verbinden (Frankl 2011, 112; Frankl 2015, 83). Deshalb sagt er: „Sobald menschliches

28 Das war zumindest Frankls erklärte Absicht. „Der Arzt kann nicht dem Leben des Patienten Sinn geben. Sinn kann letzten Endes überhaupt nicht gegeben, sondern muß gefunden werden. Und zwar muß der Patient ihn selber und selbständig finden. Die Logotherapie befindet sich nicht über Sinn und Unsinn oder Wert und Unwert (...).“ (Frankl 2011, 118; vgl. 301–303; Frankl 1997, 28).

29 Das dürfte ein weiterer Grund dafür sein, dass Frankl innerhalb der heutigen Sinndiskussion meist nur am Rande Erwähnung findet.

Dasein nicht mehr über sich selbst hinausweist, wird Am-Leben-Bleiben sinnlos (...).“ (Frankl 1997, 34) Mit diesem Element der Selbsttranszendenz bewegt sich Frankl im Hauptstrom objektivistischer Sinntheorien (vgl. zum Überblick Metz 2011, Metz 2013b). Sinnhaftigkeit in einem Bezug auf anderes zu sehen, scheint eine weit verbreitete Intuition zu sein – und ein seltener Konsens innerhalb der (objektivistischen) Sinnphilosophie.

Doch was ist der Gegenstand dieser selbsttranszendierenden Beziehung? Was ist dieses andere, auf das bezogen zu sein Sinn stiftet? Frankls Antwort lautet: Werte. Wenn wir Sinnvolles tun, verwirklichen wir Werte, reichen wir in das „Reich der Werte“ hinein (Frankl 2015, 83, vgl. auch Riedel 2008, 81). Das genaue Verständnis dieser Werte mag man zwar kritisch hinterfragen wollen und die Rede von einem Reich der Werte klingt für heutige philosophische Ohren vielleicht fremdartig, doch auch mit dieser axiologischen Ausrichtung befindet sich Frankl in bester Gesellschaft mit den meisten Vertretern objektivistischer Sinntheorien: von Robert Nozick, für den Sinn „a connection with an external value“ ist, bis hin zu Thaddeus Metz, der die Sinnquellen in der klassischen Trias des Guten, Schönen und Wahren verortet (Nozick 1981, 610; Metz 2015). Offensichtlich greifen all diese theoretischen Ansätze, und Frankl mit ihnen, eine weit verbreitete Intuition auf. Und tatsächlich erscheint es kaum plausibel, das Sinnstiftende *nicht* in etwas Wertvollem, sondern in etwas Wertlosem oder Trivialem zu sehen.

Gegen den Wertbezug von Frankls Sinntheorie lässt sich also – zumindest prima facie vor dem Hintergrund der philosophischen Sinndebatte – wenig einwenden. Dennoch gibt es hier ein Problem. Es liegt nicht in Frankls axiologischer Orientierung, sondern darin, dass er sie nicht konsequent durchhält. Denn neben der Betonung des Wertbezugs gibt es einen zweiten Strang in Frankls Denken, demzufolge Sinn *in jedem Fall* entsteht, unabhängig vom Bezug auf Werte. Die Patienten sind, so Frankl, darauf hinzuweisen, „daß es letztlich gleichgültig ist, wo ein Mensch im Berufsleben steht, was er arbeitet; es kommt vielmehr lediglich darauf an, wie er arbeitet, ob er den Platz, auf den er nun einmal gestellt ist, tatsächlich auch ausfüllt“. (Frankl 2011, 91) Wenn es aber gleichgültig ist, was wir tun, ist nicht erkennbar, inwiefern es von der Verwirklichung von Werten abhängt, dass Sinn entsteht. Die These wäre nur dann mit der sinntheoretischen Wertorientierung vereinbar, wenn man annähme, dass alle Tätigkeiten gleichermaßen wertvoll sind, die Fortführung der eigenen Bierdeckelsammlung ebenso wie die Rettung von Menschen aus größtem Leid. Doch das ist nicht nur hochgradig unplausibel, sondern nimmt der Idee des Wertvollen geradezu seinen

Witz. Denn von „wertvoll“ lässt sich sinnvollerweise nur reden, wenn es Dinge gibt, die weniger wertvoll oder wertlos sind.

Oder handelt es sich bei dem Frankl-Zitat um eine unbedachte, systematisch irrelevante Formulierung? Nein, dieser interpretatorische Ausweg besteht nicht. Nicht nur äußert er sich in ähnlicher Weise an anderen Stellen (Frankl 1997, 243; Frankl 2015, 76), sondern die Aussage hängt auch mit einem weiteren Charakteristikum seiner Sinntheorie eng zusammen, nämlich seiner weitgehenden Absage an die *Gradualisierung* von Sinn. Ein Handeln ist für ihn entweder sinnvoll oder sinnlos. Davon, dass Tätigkeiten oder ganze Lebensweisen *besonders* sinnvoll sind und andere *weniger* sinnvoll, spricht er nicht. Eine solche Gradualisierung von Sinn ist jedoch nicht nur lebensweltlich stark verankert, sondern auch in der philosophischen Sinndebatte weit verbreitet. So spricht zum Beispiel Susan Wolf von unserer „tendency to characterize some as especially meaningful and others as less so“ (Wolf 2010, 11; vgl. Mintoff 2008, Metz 2015, Smuts 2013). Es erscheint wenig plausibel, nur grob zwischen sinnvollem und sinnlosem Leben und Handeln zu unterscheiden und nicht die verschiedenen Schattierungen von Sinnhaftigkeit in den Blick zu nehmen. So mag man es mit guten Gründen für sinnvoll halten, regelmäßig seinem Dienst als Wachmann nachzugehen und ab und zu einem Obdachlosen einen Euro zuzustecken. Doch erschiene es den meisten philosophischen Sinntheoretikern als ein verfehlter Egalitarismus, ein solches Leben als genauso sinnvoll anzusehen wie das Leben von Personen, die herausragende Kunstwerke erschaffen oder sich jahrzehntelang für die Minderung menschlichen Leids aufopfern.

Auch dieses egalitaristische Element von Frankls Sinnverständnis dürfte in seinem praktischen Interesse begründet liegen, genauer: in seinem Bemühen um psychotherapeutische Ermutigung und unbedingte Anerkennung. Denn es ging ihm darum, Menschen in Sinnkrisen zu bestärken und zu befähigen, die ihnen sich bietenden Möglichkeiten sinnvollen Lebens zu ergreifen. In diesem Kontext erschien ihm der Gedanke unterschiedlicher Grade von Sinnhaftigkeit womöglich als kaum hilfreich, der Hinweis auf ein geringes Sinnniveau im Leben des Patienten gar als kontraproduktiv.³⁰ Frankls

30 Hier ließe sich leicht auch das Gegenteil behaupten: dass sich nämlich Menschen durch eine fehlende Gradualisierung von Sinn, durch ein grob geschnittenes „Entweder-sinnvoll-oder-sinnlos“ entmutigt fühlen könnten. Allerdings geht es hier ja nicht darum, was die wahrscheinlichste therapeutische Wirkung dieser sinntheoretischen Annahme ist, sondern was Frankl als solche erschien. Gleichwohl ist die Interpretation natürlich nicht zwin-

Sinnegalitarismus ist also aus praktischer Perspektive nachvollziehbar, doch theoretisch unbefriedigend. Wir haben es hier mit einer Spannung zwischen dem verständlichen und noblen Streben nach therapeutischer Hilfe und einem Kriterium für ein philosophisch plausibles Sinn-Verständnis zu tun.³¹

Diese Spannung tritt nicht nur hier auf. Sie begegnet uns an anderer Stelle wieder, u. a. bei Frankls Versuch, die verschiedenen Arten von Sinn zu kategorisieren.

6. Die inhaltliche Bestimmung des Sinns II: die drei Wertkategorien

Die drei Wertkategorien sind neben der Selbsttranszendenz und Wertorientierung das dritte Element, das Frankl zur inhaltlichen Bestimmung des Sinns bietet. Ihm zufolge lassen sich trotz aller individuellen Unterschiedlichkeit des Sinns seine Quellen grob klassifizieren: schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte. Die schöpferischen Werte sind im Bereich des (äußeren) Handelns, Arbeitens und Schaffens angesiedelt. Ein Mensch verwirklicht diese Werte „durch eine Tat, die er setzt, oder ein Werk, das er schafft“. (Frankl 2015, 87) Erlebniswerte hingegen werden nicht durch aktives Tun verwirklicht, sondern durch Wahrnehmung und Erleben. „Im Aufnehmen der Welt, z. B. in der Hingabe an die Schönheit von Natur oder Kunst, werden sie realisiert.“ (Frankl 2011, 92) Die Einstellungswerte finden sich in der Art, „wie der Mensch zu einer Einschränkung seines Lebens sich einstellt“, und zwar auf eine akzeptierende, bejahende Weise. „Es geht um Haltungen wie Tapferkeit im Leiden, Würde auch noch im Untergang und im Scheitern.“ (Ebd., 93; vgl. Frankl 2015, 87)

gend. Grundsätzlich können solche Erklärungen theoretischer Überzeugungen durch praktische Interessen bestenfalls Vermutungen mit einer gewissen Plausibilität sein. Die Plausibilität der hier vorgenommenen Interpretation ergibt sich dadurch, dass sie besser zu Frankls Geisteshaltung passt, die von Eindeutigkeit und Unbedingtheit statt von Zwischentönen, Zweifel und Mehrdeutigkeit geprägt ist.

31 Auch hier spielt Frankls objektivistische Ausrichtung zweifellos eine Rolle. Denn die „Härte“ eines Urteils über eine geringe Sinnhaftigkeit ergibt sich selbstverständlich nur unter der Maßgabe, dass dieser Sinnhaftigkeitsgrad unabhängig von dem subjektiven Dafürhalten besteht. Im Rahmen einer subjektivistischen Sinntheorie ergäbe sich dieses Problem nicht, weil hier das Urteil nicht von der gegebenen Sinnhaftigkeit, sondern die Sinnhaftigkeit vom Urteil abhängig wäre.

Die drei Wertkategorien mögen eine gewisse Anfangsplausibilität haben, doch aus philosophischer Perspektive stellt sich die Frage, warum gerade sie Sinn ermöglichen. Leider führt Frankl auch für diese Überzeugung keine starken Argumente an. Er beruft sich schlichtweg auf ein weit verbreitetes Verständnis, ohne sich die Mühe zu machen, die drei vermeintlichen Sinnquellen kritisch zu diskutieren: Dass es diese drei Wertkategorien gibt, nicht mehr und nicht weniger, weiß „der schlichte und einfache ‚Mann von der Straße‘“. (Frankl 2015, 87) Aus philosophischer Sicht vermisst man vor allem Überlegungen dazu, was das Gemeinsame dieser drei Wertkategorien ist. Was genau ist es, das sie zu Sinnquellen macht? Denn so verschieden die drei Kategorien sind, etwas muss ihnen gemeinsam sein, nämlich dasjenige, was uns dazu berechtigt, in allen drei Fällen gleichermaßen von Sinn zu sprechen. Gäbe es dieses Gemeinsame nicht, bliebe eine theoretische Unbestimmtheit – eben in Bezug auf die Frage, warum *diese* drei Wertkategorien es sind, deren Verwirklichung Sinn stiftet. So, wie Frankl die drei Wertkategorien thematisiert, bleibt es bei einer bloß additiven Zusammenstellung. Hier könnte seine Theorie methodisch von der heutigen philosophischen Sinndiskussion lernen. Denn eines ihrer hervorstechenden Merkmale ist die Suche nach einem solchen gemeinsamen Prinzip der verschiedenen Arten von Sinn.³²

Doch eine fehlende Argumentation muss nicht bedeuten, dass die vertretene These falsch ist. Auch wenn Frankls Vorgehen unbefriedigend ist, könnte es dennoch richtig sein, die drei Wertkategorien als die Quellen des Sinns anzusehen, und das gemeinsame Prinzip könnte sich bei näherer Untersuchung aufdecken lassen. Genau dies jedoch ist zweifelhaft. Zwar dürften die ersten beiden Wertkategorien einer objektivistischen Sinntheorie kaum Probleme bereiten. Insbesondere der positive Bezug auf Wertvolles in Form aktiven Tuns gilt in vielen Sinntheorien als wesentliches Moment sinnvollen Lebens (z. B. Singer 1995, Wolf 2010, Metz 2015), und auch die Auffassung, dass bestimmte rezeptive Beziehungen sinnstiftend sind, findet sich in prominenten Sinntheorien wieder (Mintoff 2008, Metz 2015).

Problematisch jedoch ist die dritte Wertkategorie, die sogenannten Einstellungswerte. Fraglich ist bereits, warum Frankl sie von vornherein auf

32 Beispielhaft seien die zwei einflussreichsten Sinntheoretiker der heutigen Zeit genannt: Bei Wolf kommt Sinn durch das Zusammenspiel von „subjective attraction“ und „objective attractiveness“ zustande (Wolf 2010, 62), bei Metz ist es ein „positively orienting one’s rationality toward conditions of a characteristic human being’s life“ (Metz 2015, 227).

Einstellungen der Akzeptanz gegenüber unveränderlichem Leid begrenzt. Warum nicht auch Einstellungen gegenüber einem *nicht-leidvollen* Leben, wie z. B. Dankbarkeit für Wohlergehen? Warum keine *nicht-akzeptierenden, aktiven* Einstellungen, wie z. B. der Wille, sich gegen Widerstände durchzubeißen? Auch auf diese Fragen erhalten wir von Frankl keine Antwort. Dennoch ist seine unnötige Einengung der dritten Wertkategorie keine gravierende theoretische Schwäche, da sie sich durch eine schlichte Ausweitung des Feldes relevanter Einstellungen leicht überwinden ließe.³³ Ein gravierendes Problem ist die dritte Wertkategorie jedoch aus einem anderen Grund: Es wird nicht verständlich, wie aus ihr überhaupt Sinn hervorgehen kann – und zwar gemessen an Frankls eigenen, selbsttranszendenztheoretischen Kriterien. Denn die Einstellungen gegenüber dem eigenen leidvollen, eingeschränkten Leben sind keine selbsttranszendenten Beziehungen. Wer seinen Zustand annimmt, verhält sich zu sich selbst und seinem eigenen Leben, aber nicht zu etwas anderem jenseits seiner selbst. Wer sein hartes Los akzeptiert, nimmt möglicherweise eine kluge Einstellung ein und ist glücklicher als jemand, der mit seinem Schicksal hadert.³⁴ Doch es ist auch unter Zugrundelegung von Frankls eigenen Kriterien nicht zu sehen, wie dadurch etwas Sinnvolles entsteht. Die sogenannte dritte Wertkategorie ist keine Sinnquelle. Dafür sprechen auch manche Beispiele, die Frankl zu ihrer Illustrierung anführt. Bei ihnen liegt das Sinnvolle nach seiner eigenen Beschreibung in dem, was eine Person *nach* ihrer leidvollen Erfahrung *tut*, was als Aufgabe auf sie „wartet“, nicht aber darin, ob und wie sie dieses Leid annimmt.³⁵ So

33 Dementsprechend ergänzt die Logotherapeutin und Frankl-Schülerin Elisabeth Lukas die Einstellungswerte um die „generalisierten Einstellungswerte“, die auch Einstellungen zu günstigen Lebensbedingungen umfassen, vgl. Lukas 1986.

34 Wenn die Annahme des eigenen, unabänderlichen Schicksals eine Frage der Klugheit und des Glücks ist, zeigt das nur umso mehr, dass die „dritte Wertkategorie“ keine Quelle des Sinns ist, sondern einer anderen Dimension des guten Lebens angehört. Denn sowohl Frankl als auch zahlreiche Philosophen ziehen eine deutliche Grenze zwischen Sinn und Glück (Frankl 2011, 78ff.; Wolf 2010, 1–7, 49–52; Smuts 2013, 552; Metz 2015, 60–73).

35 So berichtet er von einer Frau, die ihre neun Kinder im Holocaust verloren hat und später die Leitung eines Waisenhauses übernommen hat (Frankl 2015, 87). Für Frankl ist das ein Fall von Sinn der dritten Wertkategorie, doch diese Interpretation hält näherer Überprüfung nicht stand. Denn das Sinnvolle (die Leitung des Waisenhauses) besteht nicht in dem Annehmen des durch den

verstanden ist das, was Frankl als dritte Wertkategorie auszeichnet, keine eigene Sinnquelle, sondern nur eine Möglichkeit, unter widrigen Umständen an den anderen zwei Sinnquellen festzuhalten – entweder in Erinnerung an vergangene Sinnstiftung, im Erleben gegenwärtiger Werte (z. B. gelingender menschlicher Beziehungen) oder in der Hoffnung auf sinnstiftende Aktivitäten in der Zukunft.³⁶ Das aber sind Bedingungen, die nicht jeder Mensch in extremen Leidsituationen erfüllt. Nicht jeder kann auf hinreichend sinnstiftende Aktivitäten zurückblicken oder hat das Glück, trotz massiver Einschränkung Werte verwirklichen zu können, oder kann Sinn in der Zukunft erwarten. Eine solche grundsätzliche Einschränkung der Möglichkeiten von Sinnstiftung anzuerkennen ist Frankl jedoch nicht gewillt. Ihm geht es darum, „daß die menschliche Existenz eigentlich niemals wirklich sinnlos werden kann“ (Frankl 2011, 93) – eine Überzeugung freilich, die selbst wieder mit einem anderen Theorem Frankls kollidiert, nämlich mit seiner Ansicht, dass die Sinnmöglichkeiten durch die Entscheidung der jeweiligen Person ergriffen werden müssen und somit auch, etwa durch Nichtstun oder falsche Entscheidungen, verfehlt werden können.³⁷

Warum ist das alles wichtig? Weil sich hier erneut der Eindruck aufdrängt, dass Frankl plausible Annahmen über das sinnvolle Leben zugunsten praktisch-therapeutischer Interessen modifiziert – um den Preis unplausibler theoretischer Ergebnisse. Denn natürlich dient die These der dritten

Holocaust verursachten Leides. Möglicherweise war der Verlust der eigenen Kinder eine Erfahrung, ohne die die Frau die spätere Tätigkeit nicht übernommen hätte, doch dann handelt es bei der Erfahrung des Leides (ob angenommen oder nicht) um eine psychologisch-biographische Bedingung der späteren Entscheidung für die sinnstiftende Tätigkeit, aber nicht um die Sinnquelle selbst. Vgl. Frankl 2009, 120ff. – Demgegenüber stehen andere Äußerungen von Frankl, wonach es bei der dritten Wertkategorie um ein „stille(s) Leiden“ geht, durch das die Person „auf einer metaphysischen Ebene eine echte Leistung vollbringt“ (Frankl 2011, 166). Doch ebendiese Interpretation der Einstellungswerte als Sinnquelle ist schwerlich plausibel zu machen.

36 Ein weiteres Indiz für diese Interpretation ist, dass Frankl sich wiederholt das bekannte Zitat Nietzsches zu eigen macht: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie.“ (Frankl 2011, 101; Frankl 2009, 116) Denn demnach ist die Sinnquelle nicht die Haltung zum Wie, also zur leidvollen Lebenssituation, sondern ein gegenüber dieser Situation externer Lebenszweck.

37 An anderer Stelle drückt er es präziser aus: „(...) daß unser Leben *der Möglichkeit nach* unter allen Bedingungen und Umständen sinnvoll ist und es bis zuletzt bleibt“ (Frankl 2015, 86).

Wertkategorie seinem Bestreben, jedem Menschen zu jeder Zeit, auch unter extrem eingeschränkten Lebensbedingungen, die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens aufweisen zu können und ihm somit Hilfe zuteilwerden zu lassen. Keine Frage, Frankls psychotherapeutisches Anliegen ist ehrenwert, doch zumindest so, wie er es theoretisch zu unterfüttern versucht, führt es zu einem philosophisch teilweise unhaltbaren Sinnkonzept. Dafür sprechen auch die wiederholt auftretenden Spannungen in seinen eigenen Ausführungen.

7. Entdeckung und Verwirklichung von Sinn: Gegebenheit, Einzigartigkeit, Eindeutigkeit, Verantwortung

Bisher haben wir die existenzielle Bedeutung des Sinns für das menschliche Leben, Frankls metaethisches Verständnis des Sinns und seine inhaltliche Bestimmung behandelt. Ein wichtiger Aspekt fehlt noch: das Auftreten von Sinn und der Umgang mit ihm, also die Art und Weise, wie Sinn entdeckt und verwirklicht werden kann. Dieser Aspekt nimmt in Frankls Werk, seiner therapeutischen Stoßrichtung entsprechend, breiten Raum ein und umfasst verschiedene, aber eng miteinander verknüpfte Elemente. Sie kommen gebündelt in diesem Zitat zum Ausdruck: „Die Person hat den Sinn der Situation zu erfassen und zu ergreifen, wahrzuhaben, wahrzunehmen und wahr zu machen, nämlich zu verwirklichen.“ (Frankl 2011, 86) Erstens wird Sinn nicht geschaffen, sondern vorgefunden. Sinn, genauer: die Möglichkeit zur Sinnverwirklichung ist *gegeben*. Zweitens ist Sinn immer *einzigartig*, das heißt an die jeweilige besondere Situation und das jeweilige Individuum gebunden. Drittens gibt es hinsichtlich der Verwirklichung des Sinns jeweils immer nur eine Möglichkeit und daher nur *eine richtige Entscheidung*. Viertens ist die Verwirklichung des Sinns nicht dem Belieben des Menschen anheimgestellt, sondern er trägt *Verantwortung* dafür. Wie sind diese vier Elemente zu verstehen, einzuordnen und zu beurteilen?

1. Zum ersten Punkt, der *Gegebenheit* der Sinnmöglichkeiten: Frankl betont, dass Sinn nicht aus dem Nichts heraus geschaffen wird, sondern immer nur auf Grundlage bestimmter Gegebenheiten verwirklicht werden kann, denen sich der Einzelne in seinem Leben gegenübergestellt sieht. In diesem Sinn schreibt er, „daß der Sinn nicht von uns gegeben wird, vielmehr eine Gegebenheit ist“. (Frankl 2011, 86) Der Mensch findet bestimmte Möglichkeiten zur Sinnverwirklichung vor, die er ergreifen kann oder auch nicht.

Ist das trivial? Oder eine bedeutende Einsicht? Von beidem etwas. Trivial ist es, insofern kaum jemand ausdrücklich das Gegenteil behaupten

würde, dass Sinn im Leben quasi als *deus ex machina* erscheint. Selbstverständlich bewegt sich der Einzelne stets in einem Raum gegebener Möglichkeiten. Doch diese selbstverständliche Tatsache ist in der philosophischen Sinndebatte wenig präsent. Und deshalb ist Frankls Einsicht doch von Bedeutung. Denn in ihrem Streben, die allgemeinen Bedingungen für ein sinnvolles Leben zu bestimmen, verlieren viele Teilnehmer der philosophischen Sinndebatte tendenziell die realen Vorgänge sinnvollen Handelns aus dem Auge. Zu den Merkmalen dieses Handelns gehört es, dass es sich stets in einem bestimmten, vorgegebenen Kontext bewegt. Für den Sinn eines Lebens ist es von entscheidender Bedeutung, was der Person an Fähigkeiten mitgegeben ist, in welchem sozialen und kulturellen Kontext sie sich bewegt und welche biographischen Prägungen sie erfahren hat. Das Sinnpotenzial eines Lebens ist durch die Gegebenheiten eines Lebens in einem gewissen Maße präfiguriert. In den heutigen objektivistischen Sinntheorien erscheint der Mensch hingegen oft wie ein *Homo faber*, der aus allen denkbaren Möglichkeiten des Sinnvollen frei herausgreift, was ihm beliebt. So wird das zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber durch die weitgehende Ausblendung der Thematik der Sinn-Entscheidung erscheint die Wahl bestimmter Sinn-Optionen willkürlich (z. B. Nozick 1981, Mintoff 2008, Metz 2015).³⁸ Insofern ist Frankls Theorie ein wichtiges Korrektiv.

2. Das zweite Element, das Frankl für den praktischen Umgang mit Sinn als wesentlich ansieht, schließt an den Gedanken der Gegebenheit an. Denn die gegebenen Sinn-Möglichkeiten und ihre Verwirklichung sind ihm zufolge in zweifacher Weise *besonders*: in Bezug auf die Situation und in Bezug auf die betroffene Person. Die Entdeckung und Verwirklichung von Sinn ist stets *situativ* und *individuell*. Frankl schreibt: „In diesem Sinne ist der Sinn einer Situation ja wirklich relativ; er ist es bezüglich der Situation als einer jeweils einmaligen und einzigartigen.“ (Frankl 2011, 86) Und: „Sinn wandelt sich nicht nur von Tag zu Tag und von Stunde zu Stunde, sondern wechselt auch von Mensch zu Mensch.“ (Frankl 2015, 71)

Hier ergibt sich eine ähnliche Bewertung wie bei der Gegebenheitstheorie. Auch dieser Aspekt von Frankls Theorie stellt ein wertvolles Korrektiv

38 Für Theorien, die neben objektiven Bedingungen auch subjektive Faktoren wie z. B. Leidenschaft als Bedingung für sinnvolles Leben ansehen, gilt das sehr viel weniger. So betont beispielsweise Susan Wolf nicht nur: „it seems right that we speak of *finding* meaning in our lives, and not of choosing it“, sondern auch: „For many of us, for what gives meaning to our lives are things we more or less stumbled onto (...)“ (Wolf 2015, 131).

gegenüber einer gewissen Einseitigkeit dar, die in der philosophischen Sinn-debatte herrscht. Denn die philosophischen Autoren nehmen vorwiegend das ganze Leben oder ausgedehnte Lebensphasen in den Blick.³⁹ Langfristige Projekte und lebensbestimmende Werke stehen im Vordergrund des Interesses. Demgegenüber ist der Hinweis berechtigt, dass sinnvolles Handeln, worin auch immer es besteht, nur in konkreten Situationen möglich ist und dass sich die Sinnmöglichkeiten immer situativ darbieten. Auch ein großes, Lebensphasen umspannendes Projekt ist nur zu bewerkstelligen, indem man es in konkreten Situationen umsetzt und auf die in ihr auftretenden besonderen Gegebenheiten reagiert.

Moderne Sinntheoretiker versuchen oft, Sinn anhand paradigmatischer Fälle sinnvollen Lebens zu bestimmen, wie zum Beispiel Nelson Mandela oder Albert Einstein (z. B. Wolf 2010, 11; Landau 2011, 314; Metz 2015, passim; Bramble 2015, 445). Dieses Vorgehen ist methodisch durchaus gut begründet, weil sich an diesen Beispielen die Intuitionen bezüglich sinnvollen Lebens transparent überprüfen lassen. Andererseits kann diese Orientierung an stilisierten Sinn-Heroen dazu führen, die Situativität und auch Individualität des Sinns aus dem Blick zu verlieren. Denn auch Mandela und Einstein haben nicht aufgrund allgemeiner Überlegungen über den Sinn ein sinnvolles Leben angestrebt und auch nicht ihr sinnvolles Leben gewissermaßen en bloc geführt. Vielmehr sind ihre Leben das Ergebnis einer Kette individueller und situativ eingebetteter Entscheidungen. Sie haben spezielle Gegebenheiten ihres Lebens, die sozialen und politischen Konstellationen ihres Landes bzw. den Wissensstand und die Erkenntnismöglichkeiten ihrer Zeit aufgegriffen. Auf diese biographisch-situative Einbettung weist Frankl zu Recht hin.⁴⁰ Natürlich ist es die Aufgabe der Philosophie, das Allgemeine auf den Begriff zu bringen. Aber vielleicht erliegt das philosophische Nach-

39 So zum Beispiel Wolf, wenn sie von den lebensprägenden „valuable projects“ spricht (Wolf 2010, 31), oder Metz mit seiner Rede von „great meaning“ (Metz 2015, 209, 213, 227, 229).

40 Man könnte meinen, dass Frankls konzeptionelle Schwäche zugleich die Stärke seines Ansatzes ausmacht, dass also das Fehlen einer einheitlichen Bestimmung des Sinns und damit diese merkwürdige Leerstelle im Zentrum seiner Theorie der Preis für die Einsicht in die Individualität des Sinns ist. Doch dieser Preis ist nicht notwendigerweise zu zahlen, die zwei Seiten gehören nicht notwendigerweise zur selben Medaille. Denn ein individualistisches Verständnis des Sinns erfordert es nicht, über die Bestimmung des Sinns so wenig zu sagen, wie Frankl es tut. Vielmehr kann und muss man auch in ei-

denken über den Sinn zu sehr diesem Blickwinkel und übersieht, dass es zu den allgemeinen Charakteristika des sinnvollen Lebens gehört, stets besonders zu sein.

Vielleicht kann man sogar sagen, dass Frankl mit der Betonung von Situativität und Individualität ein Anliegen vieler heutiger Autoren konsequenter umsetzt, als sie es selbst tun. Wie erwähnt geht es ihnen statt um den Sinn *des* Lebens um den Sinn *im* Leben, also nicht mehr um die Frage nach einem übergreifenden Sinn allen menschlichen Lebens, sondern um das, was ein individuelles menschliches Leben sinnvoll macht. Auch Frankl verfolgt dieses Anliegen, wird ihm aber in stärkerem Maße gerecht, indem er die Situativität und Individualität des Sinns so nachdrücklich hervorhebt. Denn Sinn *im* Leben ist eben immer das Leben zu einem bestimmten Zeitpunkt mit bestimmten Situationen und bestimmten individuellen Gegebenheiten. Mit der Leitfrage nach dem *einen* Prinzip des Sinns hingegen scheinen sich philosophische Autoren nolens volens der übergreifenden Perspektive des Sinns *des* Lebens anzunähern. Das ist gewiss keine notwendige Entwicklung, aber es scheint eine Tendenz zu sein, die der vorherrschenden philosophischen Fragerichtung innewohnt.

So richtig Frankls Korrektur auch ist, das theoretische Pendel schwenkt bei ihm ein wenig zu sehr auf die andere Seite. Denn mit der starken Betonung des situativen Charakters von Sinn droht die Einsicht verloren zu gehen, dass auch der Sinn im Leben zumeist langfristig strukturiert ist. Es ist ja nicht so, dass das Leben stets neue situative Sinnmöglichkeiten hervorbringt, die nichts miteinander zu tun haben. Das Leben ist nicht nur „eine Kette von Situationen“ (Frankl 2015, 77), sondern es ist maßgeblich von langfristigen, sinnstiftenden Vorhaben geprägt. Die meisten Situationen stehen in einem diachronen Zusammenhang, und erst diesem verdanken sie ihren Sinn. So hat etwa das Schreiben eines bestimmten Dialogs in einer bestimmten Situation nur Sinn, weil die Person als Schriftstellerin ein langfristiges Romanprojekt verfolgt.

Insgesamt jedoch lässt sich feststellen, dass Frankl mit seinen Überlegungen zur Individualität und Situativität ebenso wie mit denen zur Gegebenheit der Sinnmöglichkeiten wichtige Impulse für eine teilweise Neujustierung philosophischer Sinnansätze bietet. Zweifellos verdanken sich diese Elemente in Frankls Denken seiner praktischen, psychotherapeutischen Per-

nem individualistischen Ansatz darüber Auskunft geben, was das Gemeinsame all der individuellen Sinnfindung ist.

spektive: dem Blick auf das einzelne Individuum, das nach konkreten Wegen sinnvollen Lebens sucht. Mit seinem psychotherapeutisch geschulten Blick öffnet Frankl Wege zu einer lebensweltlichen „Erdung“ der philosophischen Sinntheorie.

3. Das dritte Element der Sinn-Praxis besteht in der *Einzigkeit* des Sinns und der *Eindeutigkeit* der Sinn-Möglichkeiten. Denn so individuell Sinn auch ist, nach Frankl gibt es „in jedem Leben, in jeder Lebenslage nur einen Sinn, nämlich den wahren“. (Frankl 2011, 88, vgl. 102; Frankl 2009, 118) Nicht nur das, sondern auch die Wahrnehmung der Sinn-Möglichkeiten durch das Gewissen, das er als „Sinn-Organ“ versteht, zeichnet sich durch diese Eindeutigkeit aus: „(...) was einem das Gewissen sagt, ist eindeutig.“ (Frankl 2015, 72, vgl. 88)

Warum sollte es diese Eindeutigkeit geben? Warum sollte die von Frankl selbst beschriebene Vielgestaltigkeit des Sinns vor der einzelnen Situation haltmachen? Leider findet sich bei ihm auch dafür kein Argument.⁴¹ Und so gibt es wenig Grund, ihm in diesem Punkt zu folgen. Denn die unbefangene Lebenserfahrung zeigt, dass das Leben, gerade auch in seinen einzelnen Situationen, eine Vielzahl an Sinn-Chancen bietet. Und für die Wahl zwischen diesen diversen Möglichkeiten gibt es nicht nur eine richtige Antwort. Nicht selten sehen wir uns vor verschiedene, gleichermaßen wichtige Aufgaben gestellt, die wir nicht alle erfüllen können. Wir müssen uns für eine entscheiden und das heißt: gegen andere.⁴²

Frankls Monismus des Richtigen klingt nach einem Schicksalsglauben, der heute als metaphysisch fragwürdig gilt.⁴³ Möglicherweise aber war auch hier der Wunsch nach therapeutischer Lebenshilfe Vater des Gedankens. Denn es mag verlockend sein, Menschen, die an mangelnder Sinnerfahrung

41 Als Argument könnte man allenfalls Frankls Idee verstehen, dass das Gewissen die Stimme Gottes sei (was zudem eher für die supernaturalistische Orientierung seiner Theorie spricht) (Frankl 2015, Kap. 5). Allerdings bleibt auch dann die Frage bestehen, warum es stets nur eine richtige Möglichkeit geben sollte, warum also Gott nur einen Weg vorgeben sollte.

42 An manchen Stellen klingt Frankl freilich eher so, als würde er die Vielfalt anerkennen. „Es gibt also Situationen, in denen der Mensch vor eine Wertwahl gestellt ist, vor die Wahl zwischen einander widersprechenden Prinzipien.“ (Frankl 2011, 90) Allerdings soll auch diese Wahl dem Gewissen überantwortet werden, das angeblich eindeutige Urteile spricht.

43 Vgl. seine Äußerungen zum Schicksal und „Sinn des Schicksals“: Frankl 2011, 129f., 135–145.

leiden, nahezulegen, dass es *einen* Weg gibt, statt ihnen für die Mannigfaltigkeit von Lebenswegen und Entscheidungsoptionen die Augen zu öffnen, die als überfordernd empfunden werden kann. Es fällt schwer, hier bei Frankl nicht eine Spur von althergebrachtem ärztlichem Paternalismus zu wittern⁴⁴, obwohl er sich ausdrücklich dagegen verwahrt hat (Frankl 1997, 43; Frankl 2011, 301–303). Wenn diese Einschätzung zutrifft, haben wir es erneut mit einem Aspekt in Frankls Sinntheorie zu tun, bei dem der praktisch-therapeutische Blick seine Sinntheorie auf philosophische Abwege führt.⁴⁵ Wobei freilich zu betonen ist, dass eine sinn-therapeutische Orientierung diesen Zwang zur Eindeutigkeit keineswegs verlangt, weder praktisch noch theoretisch.

4. Das vierte Element ist die *Verantwortung* für den Sinn. Ihr misst Frankl generell höchste Bedeutung bei. Das „Sein des Menschen“ besteht für ihn vor allem im „Verantwortlichsein“ (Frankl 2011, 105), und die Psychotherapie kann seiner Meinung „nicht genug den Akzent setzen auf die Verantwortlichkeit des Menschen“ (Frankl 1997, 44). Auch speziell für die Sinndimension ist die Verantwortung entscheidend. Ein sinnvolles Leben ist nach Frankl nicht nur erstrebenswert, die Suche nach Sinn nicht nur zentrales Movens des Menschen, sondern wir haben auch eine Verantwortung dafür, unser Leben sinnvoll zu führen (Frankl 2011, 101–106). Diese prospektive Verantwortung versteht er nicht nur als eine Zuständigkeit in dem Sinne, dass jeder seines Sinnes Schmied ist, dass also, wer sinnvoll leben *will*, dafür die Verantwortung trägt. Vielmehr *sollen* wir *unbedingt* sinnvoll handeln und leben. Frankl versteht das Sinn-Sollen also, wenn man so will, nicht nur als einen hypothetischen, sondern als kategorischen Imperativ. Wir haben eine „Verpflichtung, Werte zu verwirklichen“ (Frankl 2015, 93, vgl. Frankl 2011, 105).

44 Vgl. die Kritik von Gerhard Danzer, demzufolge sich Frankl „in die Reihen der Theologen und Seelsorger (begibt), denen das Heil wichtiger ist als die Wahrheit und die letztlich immer die Sicherheit falscher Antworten der Unsicherheit richtiger Fragen vorziehen.“ (Danzer 2002, 77).

45 Auch hier gilt die Einschränkung aus Fußnote 30: Erklärungen einzelner theoretischer Überzeugungen durch praktische Interessen stellen lediglich Vermutungen dar, die mehr oder weniger plausibel sein können. Dass Frankl sich jedoch in erster Linie als Psychiater verstand, dem an der Entwicklung seiner psychotherapeutischen Schule gelegen war, statt als Philosoph, der eine philosophische Sinntheorie entwarf, daran kann kein Zweifel bestehen.

Auch dieses theoretische Element findet sich so kaum in der gegenwärtigen Sinnphilosophie. In ihr erscheint Sinn zumeist lediglich als ein willkommenes biographisches Surplus, erstrebenswert, aber kein Muss. Was sinnvoll ist, obliegt – in objektivistischen Theorien – zwar nicht den Präferenzen der jeweiligen Person, aber *ob* sie Sinn verwirklicht und ein sinnvolles Leben führt, ist ihrem Belieben anheimgestellt. Bei Frankl hingegen ist Sinn eine Aufgabe, ein Auftrag, eine Verpflichtung. Was ist davon zu halten?

An dieser Stelle liegt der kritische Einwand nahe, dass eine solche Verpflichtung zum sinnvollen Leben nur mit metaphysischen Annahmen über einen göttlichen Auftraggeber denkbar ist.⁴⁶ Damit würde sich Frankls Ansatz von weithin geteilten Grundlagen säkularer philosophischer Reflexion entfernen. Oder handelt es sich auch hier wieder um die theoretische Ausgeburt eines paternalistisch gefärbten psychotherapeutischen Impetus?

Möglicherweise sind diese Vermutungen vorschnell, und die Sinn-Verantwortung lässt sich ganz anders verstehen. Zwar kennen wir das Moment der unbedingten Verpflichtung in aller Regel nur aus der Sphäre der Moral. Doch eine bloß prudentielle Empfehlung scheint für den Bereich des Sinnvollen auch nicht angemessen zu sein. Denn damit läge es allein in jedermanns Ermessen, ob er sinnvoll handelt oder nicht. Das sinnvolle Leben wäre damit normativ auf eine Ebene mit dem persönlichen Wohlergehen gestellt. Doch mit Fragen des Sinns gehen wir nicht so um wie mit dem eigenen Wohlergehen. Einem Menschen, der in der Lage ist, etwas außerordentlich Sinnvolles zu tun, und diese Chance nicht ergreifen will, würden wir kaum mit einem hypothetischen Imperativ raten: „Wenn du sinnvoll leben willst, dann tue das.“ Wahrscheinlich würden wir eher so etwas sagen wie: „Du *musst* das tun.“ Nehmen wir das Beispiel einer außerordentlich talentierten Schriftstellerin, die ohne Not plötzlich aufhört zu schreiben und sich auch keiner anderen sinnvollen Tätigkeit zuwendet (und sich damit wohlfühlt): Wir würden ihr wohl kaum nahelegen, dass es allein ihre Sache sei, sondern würden ihr zu verstehen geben, dass sie ihrer Aufgabe nicht gerecht wird. Und so wie es sich bei Menschen mit der Möglichkeit zu „great meaning“ (Metz 2011) verhält, ist es – möglicherweise in abgeschwächter Form – auch im Falle gewöhnlicher Menschen und in Alltagssituationen. Offensichtlich nehmen wir eine Art Verantwortung für Sinn an – eine Verantwortung für die sinnvolle Nutzung unserer Talente, für die Pflege unserer sinnstiftenden Beziehungen, für die sinnbringende Anwendung unserer Kenntnisse usw.

46 So Rattner 1979, 267f.; Reitinger 2015, 6f.

Zumindest scheint die Annahme einer solchen Verantwortung sich einer gewissen Verbreitung zu erfreuen.⁴⁷

Dass wir in unserem praktischen Umgang eine solche Sinn-Verantwortung voraussetzen, kann bei näherem Hinsehen kaum überraschen. Denn wenn man annimmt, dass Sinn durch die positive Verbindung mit etwas objektiv Wertvollem außerhalb seiner selbst entsteht – wie es die meisten objektivistischen Theorien inklusive Frankl tun –, dann sagt man ja, dass es objektiv wertvoll ist, dieses Wertvolle zu verwirklichen, zu erhalten, zu stärken, zu pflegen usw., also wertvoll nicht nur für die betreffende Person, sondern immer auch direkt oder indirekt für andere. Sinn ragt gewissermaßen stets über den Einzelnen hinaus, ist nie nur für einen selbst relevant. Es wäre widersprüchlich, einerseits zu behaupten, bestimmte Dinge sind überpersönlich objektiv wertvoll, und andererseits zu sagen, was in Bezug auf sie geschieht, ist egal oder allein Sache der persönlichen Interessen des Akteurs. Wenn man zusätzlich Frankls Einsicht heranzieht, dass es für einen Menschen immer nur eine begrenzte Zahl echter (d. h. nicht bloß denkbarer) Möglichkeiten der Wertverwirklichung gibt, liegt es nah, davon zu sprechen, dass der Mensch eine Verantwortung dafür hat, die Möglichkeiten der Sinnverwirklichung zu ergreifen, die sich ihm bieten.

Sicherlich verlangt diese Sinn-Verantwortung genauere philosophische Analysen, die u. a. den Status und den Grad der Verpflichtung näher zu bestimmen haben, auch in Bezug auf die unterschiedlichen Arten sinnvollen Handelns.⁴⁸ Dennoch lässt sich hier festhalten, dass Frankls „Aufgabencharakter des Lebens“ (Frankl 2011, 101) keineswegs als eine obskure, metaphysisch aufgeladene These oder als Ausdruck eines paternalistisch-therapeutischen Führungsimpulses aufgefasst werden muss. Frankl selbst bleibt uns zwar eine Begründung schuldig, aber die Sinn-Verantwortung lässt sich mit guten Gründen als Rekonstruktion lebensweltlicher Wirklichkeit und als konsequente Weiterführung einer objektivistisch verstandenen Sinntheorie

47 Andere würden hier wahrscheinlich eher von einer *moralischen* Pflicht sprechen. Dazu dürften insbesondere Vertreter eines utilitaristischen Standpunktes gehören, insofern das Schreiben guter Bücher günstige Auswirkungen auf das Wohl anderer Menschen hat.

48 So erscheint es plausibler, eine Verantwortung in Bezug auf das anzunehmen, was Frankl schöpferische Werte nennt. Etwas anders sieht es bei den sogenannten Erlebniswerten aus. Haben wir eine Verantwortung dafür, ins Museum zu gehen oder die Schönheit eines Sonnenuntergangs zu genießen? (Vgl. Frankl 2011, 94.)

verstehen – eine Weiterführung, die so in der heutigen philosophischen Debatte kaum vorgenommen wird.

Auch wenn bei diesem theoretischen Schritt kein ärztlicher Paternalismus Pate stand, ist es vielleicht aber doch wiederum Frankls therapeutischer Perspektive zu verdanken, dass er diese Verantwortung für den Sinn formuliert hat. Dürfte die Unterstützung von Patienten und Klienten doch leichter fallen, wenn der Therapeut sie auf eine Zuständigkeit von ihnen, eine zu erfüllende Aufgabe, ein Sollen verweisen kann.⁴⁹ Denn es ist durchaus bemerkenswert, dass diese normative Dimension gerade in Frankls therapeutisch grundierter Sinntheorie zur Sprache kommt und nicht in den Werken normativitätstheoretisch trainierter Philosophen.

8. Fazit

Wie stellt sich Frankls psychotherapeutisch orientierte Sinntheorie im Lichte der gegenwärtigen philosophischen Diskussion über den Sinn im Leben dar und was kann diese Diskussion von Frankl lernen? Das war die Frage. Wie lautet die Antwort? Sie lässt sich nicht auf eine griffige Formel bringen. Die Einordnung ist differenziert, in beide Richtungen gibt es fruchtbare Anregungen und bedenkenswerte Anfragen, daneben stehen methodische und konzeptionelle Sackgassen. Die wesentlichen Einsichten sind diese:

- Mit der *objektivistischen* Ausrichtung seines Sinnverständnisses entpuppt sich Frankl als erstaunlich modern und gut anschlussfähig an die heutige sinnphilosophische Debatte. Denn in ihr werden mehrheitlich Ansätze vertreten, die ganz oder teilweise objektivistisch sind. In dieser Hinsicht steht Frankl der Gegenwartsphilosophie näher als seinen philosophischen Zeitgenossen ebenso wie den meisten heutigen sinn-orientierten Ansätzen in Psychotherapie, Psychiatrie und Psychologie.
- Auch mit der *wertorientierten Selbsttranszendenz* als wesentlicher Bestimmung von Sinn bewegt sich Frankl im Mainstream heutiger objektivistischer Sinntheorie. Das sagt noch nichts über die Richtigkeit seines Ansatzes aus. Es zeigt aber, dass er ein Gesprächspartner für die heutige philosophische Debatte sein kann, auch wenn er in dieser Hinsicht viel Spielraum für wünschenswerte Präzisierungen lässt.

49 Ob und in welcher Weise dies therapeutisch *richtig* ist, ist eine andere Frage.

- Sein differenziertes Verhältnis zum *Supernaturalismus* lässt sich in die heutige sinntheoretische Fraktionsbildung schwer einordnen. Das muss jedoch kein Nachteil sein. Vielmehr haben wir gesehen, dass, wenn die Übereinstimmung mit verbreiteten Intuitionen ein wesentliches Kriterium für die Richtigkeit einer Sinntheorie ist, einiges für Frankls Sowohl-als-auch in dieser Hinsicht spricht – auch wenn das für strikte Gegner jedes supernaturalistischen Gedankens sicherlich inakzeptabel bleiben wird.
- Frankls Auffassung vom *Willen zum Sinn* als zentraler menschlicher Motivation lässt sich je nach Sichtweise als einseitiger motivationstheoretischer Monismus, als im Kern zutreffende Beschreibung oder als Auftrag zur empirischen Überprüfung verstehen – auf jeden Fall aber auch als Anfrage an das philosophische Nachdenken, welchen Platz die Sinn-Dimension im menschlichen Leben einnimmt und einnehmen sollte.
- In *methodischer* Hinsicht ist Frankls Sinntheorie ausgesprochen problematisch. Egal, welcher philosophischen Schule man sich verpflichtet sieht, sein Vorgehen erfüllt kaum die Bedingungen akzeptabler philosophischer Argumentation. Seine Überzeugungen sind stark, die Argumente schwach oder nicht vorhanden. Zwar ist es keineswegs einfach, gute Argumente für ein bestimmtes Sinnkonzept zu entwickeln, und auch die aktuelle philosophische Sinndebatte rekurriert in hohem Maße auf (angeblich) verbreitete Intuitionen. Doch die Autoren arbeiten diese Intuitionen möglichst präzise heraus, versuchen sie kritisch abzuklopfen, reflektieren ihre potenziellen Schwachstellen, überprüfen sie anhand eventuell konkurrierender Intuitionen und entwickeln so reflektierte philosophische Positionen. Das alles fehlt bei Frankl. Hier kann und muss sein Ansatz von dem argumentativen Niveau der philosophischen Debatte lernen.
- An mehreren Stellen zeigt sich, dass seine Sinntheorie nicht nur auf therapeutische Praxis abzielt, sondern anscheinend auch in einer *therapeutischen Perspektive* wurzelt. Diese Verwurzelung gibt großen Teilen seiner Sinntheorie ihr Gepräge – im Negativen wie im Positiven:
- Auf der einen Seite sind anscheinend manche *Widersprüche* ebenso wie einige *fragwürdige Behauptungen* seinem Bemühen geschuldet, seinen sehr weitreichenden therapeutischen Anspruch (Sinn für jeden zu jeder Zeit unter allen Umständen) sinntheoretisch zu unterfüttern.

Zu nennen ist hier etwa der Widerspruch zwischen der Selbsttranszendenz-These und der dritten Wertkategorie, die Behauptung eines omnipräsenten Sinnpotentials sowie die Eindeutigkeitsthese. Insofern besteht ein Konflikt zwischen Frankls spezifischem psychotherapeutischen Interesse und den Plausibilitätsbedingungen philosophischer Sinntheorie.

- Auf der anderen Seite scheint es Frankl durch seine praktische Perspektive leichter zu fallen, bestimmte *Charakteristika sinnvollen Handelns und Lebens* in den Blick zu nehmen, die in den heutigen objektivistischen Sinntheorien bislang unterbelichtet sind. Dazu gehören insbesondere das Moment der Gegebenheit der Sinnmöglichkeiten, die Situativität und Individualität des Sinnvollen sowie die Verantwortung für die Verwirklichung der Sinnmöglichkeiten. Damit kann seine Theorie wichtige Impulse für die philosophische Sinndebatte geben, v.a. für die Konkretisierung und lebensweltliche Einbettung eines objektivistischen Sinnkonzepts und für das Verständnis der damit verbundenen spezifischen Art von Normativität.

Die Untersuchung hat also ein komplexes und reichhaltiges Ergebnis erbracht. Auch wenn sie das Thema selbstverständlich nicht komplett und abschließend behandelt, zeigt sich, wie fruchtbar diese Auseinandersetzung in der Übergangszone von Psychotherapie und Psychiatrie auf der einen Seite und Philosophie auf der anderen Seite sein kann, und zwar in beide Richtungen: Frankls Ansatz profitiert enorm von einer philosophischen Analyse, die an der modernen Sinndiskussion geschärft ist. Von den Einsichten dieser Begegnung kann möglicherweise nicht nur die älteste und prominenteste sinnorientierte psychotherapeutische Denkrichtung lernen, sondern indirekt auch jedes andere sinnbezogene Denken innerhalb der Psychotherapie und der Psychiatrie. Zugleich vermag Frankls Ansatz teilweise durchaus die heutige philosophische Diskussion zu bereichern, und zwar gerade weil sein therapeutischer Blickwinkel ihm eine spezielle Sicht auf Sinn und sinnvolles Leben erlaubt.

Literatur

- Anders, Günther (1995): Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2.: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Nachdruck der 4. unveränderten Aufl., München: Beck.
- Baier, Kurt (2000): The Meaning of Life, in: Elmer D. Klemke (Hg.): The Meaning of Life, New York: Oxford University Press, 2. Aufl., 101–132.

- Batthyány, Alexander / Russo-Netzer, Pninit (Hg.) (2014): *Meaning in Positive and Existential Psychology*, New York u. a.: Springer.
- Batthyány, Dominik / Zsok, Otto (Hg.) (2005): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer.
- Beautrais, Annette L. (2002): A Case Control Study of Suicide and Attempted Suicide in Older Adults, in: *Suicide and Life-threatening Behavior* 32, Issue 1, 1–9.
- Bormuth, Matthias (2005): „Ärztliche Seelsorge“ in der entzauberten Welt. Karl Jaspers als Kritiker des frühen Viktor E. Frankl, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 213–236.
- Boyle, P.A. / Buchman, A.S. / Wilson, R.S. et al. (2012): Effect of Purpose in Life on the Relation between Alzheimer Disease Pathologic Changes on Cognitive Function in Advanced Age, in: *Archives of General Psychiatry* 69, 499–505.
- Bramble, Ben (2015): Consequentialism about Meaning in Life, in: *Utilitas* 27, Heft 4, 445–459.
- Cottingham, John (2003): *On the Meaning of Life*, London: Routledge.
- Craig, William L. (2000): The Absurdity of Life without God, in: Elmer D. Klemke (Hg.): *The Meaning of Life*, New York: Oxford University Press, 2. Aufl., 40–56.
- Danzer, Gerhard (2002): Viktor Frankl, in: Alfred Lévy, Gerald Mackenthun (Hg.): *Gestalten um Alfred Adler. Pioniere der Individualpsychologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 63–80.
- Edwards, Paul (2000): The Meaning and Value of Life, in: Elmer D. Klemke (Hg.): *The Meaning of Life*, New York: Oxford University Press.
- Fintz, Anette (2005): *Die Existenzanalyse: eine angewandte Existenzphilosophie?*, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 183–212.
- Fintz-Müller, Anette (2002): *Frankl mit Jaspers verstehen. Logotherapie und Existenzphilosophie*, Dissertation, <https://d-nb.info/965210898/34> (12.9.2018).
- Frankl, Viktor E. (1975): *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern u. a.: Hans Huber.
- Frankl, Viktor E. (1997): *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*, München: Piper, 4. Aufl.
- Frankl, Viktor E. (2009): *... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: Kösel, 9. Aufl.
- Frankl, Viktor E. (2011): *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, München: dtv, 3. Aufl.
- Frankl, Viktor E. (2015): *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, München: dtv, 13. Aufl.
- Gerhardt, Volker (2014): *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München: Beck.

- Glaw, X. / Kable, A. / Hazelton M. / Inder, K. (2017): Meaning in Life and Meaning of Life in Mental Health Care: An Integrative Literature Review, in: *Issues in Mental Health Nursing*, March 2017, 38(3), 243–252.
- Gritschneider, Moritz (2005): Der Einfluss der Philosophie Max Schelers auf die Logotherapie Viktor E. Frankls, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): Viktor Frankl und die Philosophie, Wien: Springer, 109–124.
- Heisel, M.J. / Flett, G.L. (2016): Does Recognition of Meaning in Life Confer Resiliency to Suicide Ideation Among Community-Residing Older Adults? A Longitudinal Investigation, in: *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, June 2016, 24(6), 455–466.
- Hicks, Joshua A. / Routledge, Clay (Hg.) (2013): *The Experience of Meaning in Life. Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies*, Dordrecht u. a.: Springer.
- Igneski, Violetta (2016): Living a Meaningful and Ethical Life in the Face of Great Need: Responding to Singer's The Most Good You Can Do, in: *Journal of Global Ethics* 12(2), 147–153.
- Keall, R. M. / Butow, P. N. / Steinhäuser, K. E. / Clayton, J. M. (2011): Discussing Life Story, Forgiveness, Heritage, and Legacy with Patients with Life-limiting Illnesses, in: *International Journal of Palliative Nursing*, 17(9), 454–460.
- Kipke, Roland (2014): Der Sinn des Lebens und das gute Leben, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, Heft 2, 180–202.
- Kipke, Roland / Rütther, Markus (2018): Welchen Beitrag leistet die Moral für das sinnvolle Leben? – Ein kommentierter Forschungsbericht zur Meaning-in-Life-Debatte, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 23 (im Erscheinen).
- Kleifaras, George / Psarra, Evangelia (2012): Meaning in Life, Psychological Well-Being and Depressive Symptomatology: A Comparative Study, in: *Psychology* 3(4), 337–345.
- Kleiman, E.M. / Beaver, J.K. (2013): A Meaningful Life is Worth Living: Meaning in Life as a Suicide Resiliency Factor, in: *Psychiatry Research* 210(3), 934–939.
- Landau, Iddo (2011): Immorality and the Meaning of Life, in: *The Journal of Value Inquiry* 45, 309–317.
- Längle, Alfried (2011): Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür? Zur Differenzierung von ontologischem und existentiellm Sinn in der Logotherapie, in: ders.: *Erfüllte Existenz. Entwicklung, Anwendung und Konzepte der Existenzanalyse. Texte für Psychotherapie, Beratung und Coaching*, hg. v. Dorothee Bürgi, Wien: Facultas, 28–45.
- Lee, V. / Cohen, S.R. / Edgar, L. / Laizner, A.M. / Gagnon, A.J. (2006): Meaning-making and Psychological Adjustment to Cancer: Development of an Intervention and Pilot Results, in: *Oncology Nursing Forum*, 33(2), 291–302.
- Lukas, Elisabeth (1986): *Von der Troztmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie*, Freiburg i. Brsg.: Herder.

- Metz, Thaddeus (2011): *The Good, the True, and the Beautiful: Toward a Unified Account of Great Meaning in Life*, in: *Religious Studies* 47, 389–409.
- Metz, Thaddeus (2013a): *Meaning in Life as the Aim of Psychotherapy. A Hypothesis*, in: Hicks, Joshua A. / Routledge, Clay (Hg.): *The Experience of Meaning in Life. Classical Perspectives, Emerging Themes, and Controversies*, Dordrecht u. a.: Springer, 405–417.
- Metz, Thaddeus (2013b): *The Meaning of Life*. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning>.
- Metz, Thaddeus (2015): *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford: Oxford University Press.
- Mintoff, Joe (2008): *Transcending Absurdity*, in: *Ratio* (new series) XXI, 64–84.
- Nozick, Robert (1981): *Philosophical Explanations*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Peseschkian, Nossrat (2004): *Positive Psychotherapie. Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch-Verlag, 7. Aufl.
- Petzold, Hilarion G. / Orth, Ilse (Hg.) (2005): *Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie*, 2 Bände, Bielefeld/Locarno: Edition Sirius.
- Rattner, Josef (1979): *Viktor E. Frankl*, in: ders. (Hg.): *Pioniere der Tiefenpsychologie*, Wien: Europaverlag, 247–269.
- Reitinger, Claudia (2015): *Viktor Frankl's Logotherapy from a Philosophical Point of View*, in: *Journal of Existential Analysis* 26(2): 344–358.
- Reitinger, Claudia (2018): *Zur Anthropologie von Logotherapie und Existenzanalyse. Viktor Frankl und Alfred Längle im philosophischen Vergleich*, Wiesbaden: Springer.
- Riedel, Christoph (2008): *Existenzanalyse als Grundlagentheorie der Logotherapie*, in: ders., Renate Deckart, Alexander Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl., 47–130.
- Rohr, Winfried (2009): *Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Die Sonderstellung des Sinnes in Substanz- und Relationsontologie*, Freiburg: Alber.
- Rüther, Markus / Muders, Sebastian (2014): *Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 68, Heft 1, 96–123.
- Schneider, Kirk J. / Krug, Orah T. (2012): *Humanistisch-Existenzielle Therapie*, München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Schnell, Tatjana (2016): *Psychologie des Lebenssinns*, Berlin/Heidelberg: Springer.
- Sedmak, Clemens (2005): *Die Sinnfrage als Movens philosophischer Reflexion*, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 41–56.

- Seifert, Josef (2005): Viktor E. Frankls philosophischer Sinnbegriff und die Entdeckung seiner Bedeutung für die Psychotherapie, in: Dominik Batthyány, Otto Zsok (Hg.): Viktor Frankl und die Philosophie, Wien: Springer, 69–93.
- Singer, Peter (1995): *How are We to Live? Ethics in an Age of Self Interest*, Amherst, MA: Prometheus Books.
- Smuts, Aaron (2013): The Good Cause Account of the Meaning of Life, in: *The Southern Journal of Philosophy* 51, Heft 4, 536–562.
- Steinfath, Holmer (2001): *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2011): *Sinn*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Tartaglia, James (2015): Metz's Quest for the Holy Grail, in: *Journal of Philosophy of Life* 5, No. 3, 90–111.
- Taylor, Richard (1970): *Good and Evil. A New Direction*, New York: Macmillan Publishing.
- Tomioka, K. / Kurumatani, N. / Hosoi, H. (2016): Relationship of Having Hobbies and a Purpose in Life With Mortality, Activities of Daily Living, and Instrumental Activities of Daily Living Among Community-Dwelling Elderly Adults, in: *Journal of Epidemiology* 26(7), 361–370.
- Weisskopf-Joelson, Edith (1975): Logotherapy: Science or Faith?, in: *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 12(3), 238–240.
- Wolf, Ursula (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wolf, Susan (2010): *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton: Princeton University Press.
- Wolf, Susan (2015): *The Variety of Values. Essays on Morality, Meaning, and Love*, New York: Oxford University Press.
- Wong, Paul T.P. (2014): Viktor Frankl's Meaning-Seeking Model and Positive Psychology, in: Batthyány, Alexander, Russo-Netzer, Pninit (Hg.): *Meaning in Positive and Existential Psychology*, 149–184.
- Yalom, Irvin (1980): *Existential Psychotherapy*, New York: Basic Books.

