

# Ein, kein oder zuviel Sinn des Lebens?

Manuel Bremer

## §1 Was ist eine philosophische Erörterung der Frage nach dem Lebenssinn?

Philosophie ist bemüht, sich zu Fragen zu äußern, die sich jeder stellt. In diesem Aufsatz geht es aber weder um autobiografische Berichte, noch um eine (persönliche) Heilslehre. Eine der „großen“ Fragen des Menschen soll hier argumentativ angegangen werden. Zu einer solchen philosophischen Behandlung eines Themas gehört auch, an unseren Intuitionen und Vorurteilen anzusetzen. Entweder stellen sich diese als berechtigt und durch die Philosophie rational rekonstruierbar heraus (d.h. lassen sich systematisch erläutern) oder es muss dafür argumentiert werden, wieso, wenn unsere Intuitionen sich als unberechtigt erweisen, diese Irrtümer entstehen konnten bzw. so geläufig sind. Beispiele, auf die ich zu sprechen komme, sind die Meinung, dass mein Tod für mich etwas Schlechtes ist, und insbesondere die in einer Handlung jeweilige Unterstellung, dass meine gerade vollzogene Handlung sinnvoll war. Man könnte sagen, beide prägen unseren individuellen Zugang zur Welt. Das schließt aber nicht aus, *objektive* Antworten auf die großen auch persönlich bedeutsamen Fragen anzustreben. Auch eine objektive Antwort, die für jedermann gleich gilt oder sogar unserem Zutun entzogen ist, kann für jeden persönliche Bedeutung besitzen. Wenn sich rational etwas zur Sinnfrage sagen lässt, dann muss es sich klar sagen lassen. Eine Antwort bezieht sich zurück auf eine Frage, die als Frage verstanden wurde. Den Sinn des Lebens zu kennen, setzt daher voraus, die *Sinnfrage* als Problem gesehen zu haben.

## §2 Ist die Frage nach dem Sinn des Lebens sinnvoll?

Niemand hat bis heute den Sinn des Lebens entdeckt – jedenfalls dann nicht, wenn es sich um einen allgemeingültigen Sinn für jedermann handeln sollte, über den man reden kann. Oder ist der Sinn des Lebens etwas, das jede Person für sich selbst finden muss? Oder kann man zeigen, dass es da gar nichts zu finden gibt? Grundlegender: Ist die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt sinnvoll? „sinnvoll“ in der Bedeutung, in der Fragen der Wissenschaften sinnvoll sind? „sinnvoll“ in der Bedeutung, in der wir auch philosophische Fragen wie die Frage nach der Definition von „Wahrheit“ für sinnvoll halten?

Fragen, die man nicht beantworten kann, weil sie entweder viel zu vage sind oder Erkenntnisansprüche stellen, von denen man plausibel machen kann, dass sie uneinlösbar sind, könnte

man als „sinnlos“ bezeichnen. Fragen sind sinnlos, wenn es vom Ansatz der Fragestellung her unmöglich ist, sie zu beantworten. „Beantworten“ meint dabei auch mehr als bloß, zu einer Frage etwas zu sagen. Eine Frage beantworten muss damit zu tun haben, wie die Frage gemeint war, was von einer Antwort erwartet wurde, und welche Sorte von Antwort erwartet wurde. Oder die Antwort müsste begründen, warum die Frage zurückzuweisen oder neu zu formulieren ist. Es sei allerdings klargestellt: Wenn Sinnbehauptungen bezüglich des Lebens insgesamt *sinnlos* sind, dann sind es auch deren Negationen.

Man könnte versuchen, die Rationalität der religiösen Einstellung zu begründen durch den Nachweis unabweislicher religiöser Fragen, die *nicht* Fragen der Wissenschaft sind. Wenn es solche unabweisbaren Fragen gäbe, wäre es irrational, *nicht* zu ihnen eine Position einzunehmen. Die Frage, die hier vor allem in Betracht kommt, ist die *Sinnfrage*:

"Was ist der Sinn unseres Lebens? Hat es überhaupt einen Sinn?"

Diese Frage stellt sich unabweislich, so mag ein Vertreter der These unabweislicher religiöser Fragen argumentieren, wenn wir handeln, also ein bestimmtes Ziel erreichen wollen. Denn dann drängt sich die Frage auf: Hat es überhaupt einen Sinn, dieses Ziel erreichen zu wollen?

Betrachten wir sein Argument:

- (S)      1. Handeln impliziert, dass wir im Handeln Sinn annehmen.  
            2. Wir handeln.

Also gilt:

3. Wir nehmen im Handeln Sinn an.  
            4. Wenn wir die *grundsätzliche* Sinnlosigkeit annehmen, nehmen wir in keinem Einzelfall des Handelns Sinn an.  
            5. Angenommen nun, alles ist (grundsätzlich) sinnlos.

Dann ergäbe sich:

6. Wir nehmen in keinem Einzelfall des Handelns Sinn an.

Also zusammen mit Faktum (2), dass wir handeln:

7. Wir nehmen im Handeln Sinn an und nehmen in keinem Einzelfall des Handelns Sinn an!

Dies ist ein Widerspruch, also muss die Annahme (5) falsch sein, das heißt:

8. Wir nehmen nicht an, alles ist sinnlos.

Also:

9. Dass wir handeln impliziert, dass wir nicht annehmen, alles ist sinnlos.

Das heißt noch einmal anders formuliert: Wenn wir handeln, müssen wir die Sinnlosigkeitsannahme verneinen. Wir müssen zumindest offenlassen, dass das Gesamt unserer Handlungen

einen Sinn hat. Aus dem Begriff des Handelns (1), dem Umstand, dass wir handeln (2) und einer Tautologie (4) ergibt sich ein Argument bezüglich notwendiger Sinnvoraussetzungen des Handelns. Je nachdem in welcher Detailfassung wir das obige Argument prädikatenlogisch, modallogisch oder in einer epistemischen Logik formalisieren, erhalten wir für die Sinnannahme:

- (\*) 1. Ich nehme an, mein Handeln hat irgendeinen Sinn.
- 2. Es ist möglich, dass mein Handeln einen Sinn hat.
- 3. Ich meine nicht, dass mein Handeln keinen Sinn hat.

Nun: Mit (\*) beantworten wir die Sinnfrage. (\*1) erscheint zu stark. Denn ist es tatsächlich so, dass jeder einen bestimmten Lebenssinn vor Augen hat? Vielmehr reicht als Grundlage der Handlungsfähigkeit die schwächste Version, (\*3), aus. (\*3) betrifft nicht die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, sondern betrifft unser *Meinen*. Und nur dieses Meinen, nicht die Beschaffenheit der Wirklichkeit, ist (zunächst) Gegenstand des Argumentes (S). Selbst wenn es unmöglich wäre, dass mein Leben einen Sinn *hat*, müsste ich doch die *Behauptung* der Sinnlosigkeit verneinen, *wenn* das Argument (S) gültig ist. Wir halten dann eine der *Aussagen* (\*) für wahr, denn wir haben einen *Beweis* für ihre Wahrheit. Und dieses Für-wahr-Halten erhält unsere Handlungsfähigkeit. Damit ist (\*) aber eine Aussage, die wir begründet für *wahr* halten, als Aussage, für die es ein wissenschaftliches (nämlich philosophisches) Argument gibt. Mehr verlangt die Sinnfrage, gemäß (S), nicht. (S) würde zeigen, dass eine „negative“ Beantwortung der Sinnfrage uns nicht möglich ist. Wir können demnach nicht *meinen*, dass das Leben keinen Sinn hat. (S) würde dabei zugleich zeigen, dass sich diese Einschätzung mit logischer Zwangsläufigkeit einstellt. (S) würde somit bezüglich der Eingangsfrage, ob die Sinnfrage unerlässlich ist, zeigen, dass sie es sogar im Umfang einer (zunächst) minimalen Stellungnahme zu dieser Frage ist (nämlich dem Abweisen der „negativen“ Antwort).

Den Boden der Religion haben wir dabei nicht betreten. Kein „Glauben“ im religiösen Sinne kommt ins Spiel. Die religiösen Annahmen zum Lebenssinn unterscheiden sich von (\*) dadurch, dass *ein bestimmter Sinn* des Lebens beschrieben wird. Die Frage des Lebenssinns wird nicht bloß offengelassen, sondern es werden Aussagen über *den* Sinn des Lebens gemacht, der für jedermann gelten soll. Es wird in der Religion, sofern sie sich mit der Sinnfrage befasst, eine konkrete Antwort gegeben. Das Argument (S) legt sich nicht so fest.

Aber ist (S) überhaupt ein zwingendes Argument?

(S) verwendet an verschiedenen Stellen den Ausdruck „Sinn“. Die Sinnlosigkeitshypothese behauptet, dass das Leben keinen Sinn hat, so dass sie impliziert, dass auch jede einzelne Handlung keinen Sinn hat. Dabei wird allerdings unterstellt, dass bei der Sinnunterstellung

bezüglich einer einzelnen Handlung *in derselben Weise* von „Sinn“ geredet wird, wie beim „Sinn des Lebens“. Müssen wir bei jeder einzelnen Handlung nach deren Einbettung in einen Gesamtsinn aller unserer Handlungen, also unseres Lebens, fragen? Kann man die Frage nach dem *Gesamtsinn* des Lebens (jenseits der Fragen nach dem Sinn von einzelnen Handlungen) sinnvoll stellen?

§3 diskutiert diese Fragen. Zuerst noch eine allgemeine Feststellung zu (S): Die gegebene Argumentation bezieht sich eher auf die Abweisung des Sinnlosigkeitsverdachtes denn auf einen bestimmten Sinn des Lebens. Über einen solchen konkreten Sinn sagt (S) nichts aus.

### **§3 Zwei Weisen, die Unterstellung von Handlungssinn zu analysieren**

*Modell 1:* Dass eine Handlung einen Sinn hat, heißt, dass sie als sinnvoller als andere Handlungen angesehen wird: Eine Handlung  $h$  hat Sinn für eine Person  $A$  (in der Situation  $s$ ) genau dann, wenn  $A$   $h$  (in  $s$ ) für sinnvoller als die Unterlassung von  $h$  hält. Der Sinn von  $h$  ist das Erreichen des Zustandes, der gegenüber anderen Weltzuständen (u.a. dem, der vor Handlungsbeginn vorliegt) vorgezogen wird (sei es, weil  $A$  dieser Zustand besser „gefällt“ oder sein Vorliegen für „geboten“ hält etc.). Warum wird *dieser* Zustand präferiert?

Lässt sich dies weiter begründen, so wird auf eine Einbettung der Handlung in eine Handlungskette verwiesen. So wie eine Elementarhandlung in Situationen eine bestimmte Relevanz hat, so ist eine Handlung in einer Handlungskette bezüglich dessen, was man schon getan hat und was man im Allgemeinen will, relevant. Relativ zu diesem Rahmen lässt sich eine einzelne Handlung  $h_1$  als sinnvoller als eine Handlung  $h_2$  begründen. Diese Einbettung in eine Handlungskette führt durch weiteren Begründungsbedarf zwangsläufig auf die *Gesamtkette* des Handelns, das Leben. Eine Handlung wird dann gerechtfertigt bezogen auf den jeweils gesamten Lebensplan. Diese Rechtfertigung kann nur dann gelingen, wenn der Gesamtlebensplan als sinnvoll verteidigt werden kann oder wenn zumindest die Sinnfrage nicht negativ beantwortet wird. Es muss also die Frage nach dem Gesamtsinn („dem Lebenssinn“) zumindest gestellt, wenn nicht sogar beantwortet werden. Es dient dann ein Gesamtsinnangebot als übergeordnete Fundierung.

Modell 1 geht somit davon aus, dass der Ausdruck „Sinn“ in allen Sätzen von (S) in derselben Weise verwendet wird. Kritisch in (S) ist dabei insbesondere der Übergang von (5) zu (6).

Eine gewichtige Voraussetzung in dieser Argumentation ist, dass sich die Frage nach Begründung (und damit dem Sinn) eine Handlung, die *innerhalb* und relativ zu einer Gesamtkette von Handlungen gestellt wird, auch *in derselben Weise* bezüglich dieser Gesamtkette von Handlungen (des Lebens) selbst gestellt werden kann. Dies nenne ich die „Reihen-These“. Die

Reihen-These ist nicht trivial. Es ist z.B. bezüglich der mit Handlungen eng verknüpften Menge der Ereignisse sehr fraglich, ob die Gesamtkette der Ereignisse (die Gesamtgeschichte des Universums) selbst ein Ereignis ist. Denn relativ wozu soll sie sich ereignen? Es gibt nichts außer ihr. Entsprechend könnte man bei der Gesamtkette meiner Handlungen sagen: Relativ zu welchen anderen Handlungen soll diese Handlung sinnvoll sein? Es gibt keine Handlungen von mir außerhalb ihrer. Einzelne Handlungen wurden gerade durch eine solche Einbettung begründet. Bleibt bezüglich der Gesamtkette der Handlungen dennoch eine Sinnfrage, müsste sie also von *anderer Art* sein als die Sinnfrage bezüglich einer einzelnen Handlung. Dieses Problem lässt sich methodologisch wie folgt betrachten:

Begriffe werden angewendet innerhalb bestimmter Rahmenannahmen bzw. einer dazu korrespondierenden Ontologie. Die innerhalb des Rahmens getroffenen Aussagen und entsprechende Fragen erlauben aber *nicht*, dass dieselbe Art von Fragen und Aussagen, die durch das Rahmenwerk definiert werden, *bezüglich des Rahmenswerks* sinnvoll wäre. Vielmehr werden die Bedingungen solcher Aussagen und Fragen dadurch verletzt. Die entsprechenden Fragen können nicht sinnvollerweise gestellt werden. Analog könnte jemand nun argumentieren:

„Der Lebensplan erlaubt die Einordnung von Handlungssinnen, aber die Gesamthandlungsreihe (bzw. eine Vorstellung derselben) ist keine Handlung im inneren Sinne (entsprechend keine Vorstellung einer Handlung im inneren Sinne). Deshalb kann von der Gesamthandlungsreihe nicht gesagt werden, sie sei sinnvoll. Von ihr kann ebenso wenig gefragt werden, ob sie sinnvoll ist. *Die Sinnfrage ist sinnlos.*“

Die Einheit des Sinnbegriffs in (S) wäre somit nicht gegeben. Als Dilemma formuliert:

Entweder muss die Gesamtkette der Handlungen im selben Sinne eine Handlung sein wie die Handlungen in der Kette oder die Frage nach dem Sinn der Kette ist eine *andere* Frage als die nach dem Sinn einzelner Handlungen. Unser Standpunkt ist nun einer von Außerhalb *all dieser Reihen*. Man fragt so nicht ausgehend von einer Handlungsreihe nach der Qualität der Alternativen relativ zu einem Punkt, an dem sich verschiedene alternative Lebensläufe verzweigen. Man betrachtet die Reihen als Ganze und fragt, ob sie als Ganze sinnvoll sind. Gibt es diesen Standpunkt, gibt es auch eine *andere* Sinnfrage, die auf Gesamtreihen (Leben) bezogen werden kann. Dieser andere Standpunkt wird derart indessen nicht vom Argument (S) hergeleitet. Vielmehr würde er die Verwendung von (S) überflüssig machen.

*Modell 2.* Betrachten wir ein zweites Modell des Handelns. Dieses Modell entspricht wohl nicht den Intuitionen, welche die meisten von uns bezüglich ihrer Handlungen haben. Aber vielleicht sind diese Intuitionen ja falsch, und die Probleme, zu denen sie in Zusammenhang mit der Frage

nach dem Sinn des Lebens führen, könnten ein Anlass sein, andere Modelle des Handelns zu betrachten:

Modell 2: Präferenzen haben wir einfach. Sie bedürfen keiner Begründung. Sie drängen sich uns auf bzw. wir finden sie einfach in uns vor.

Schlicht gesagt behauptet ein Vertreter von Modell 2: „Ich bin einfach so, wie ich bestimmte Vorlieben und Abneigungen in mir vorfinde. Diese sind keiner weiteren Begründung fähig, wie auch immer sie sozial oder historisch bedingt sein mögen. Meine Handlungen versuchen Zustände zu verwirklichen, denen ich zugeneigt bin und solche zu vermeiden, denen ich abgeneigt bin.“

Doch selbst wenn das Vorliegen der jeweiligen Präferenz *nicht* begründbar ist, so muss doch im Rahmen einer instrumentellen Rationalität, die nach den besten Mitteln zu vorgegebenen Zielen fragt, der Handlungsplan gerechtfertigt werden. Der Lebensplan besteht dann darin, mir vorgegebene, sich bei mir einstellende Präferenzen zu befriedigen. Seine Ordnung und das Auswählen bestimmter Handlungen ergeben sich aus Überlegungen *instrumenteller* Art. Da schon bei einer Einzelhandlung kein Handlungssinn gesetzt oder begründet wird, ergibt sich auch keine Verlängerung dieses Handlungssinnes auf einen Gesamtsinn hin.

Die Frage nach dem Gesamtsinn stellt sich, gemäß Modell 1, von der Einzelhandlung her notwendigerweise, wenn wir annehmen, dass wir unsere jeweiligen Präferenzen bis zu einem gewissen Grad begründen können. Das bloße Aussein auf Begründung verweist auf einen weiteren Kontext des Handelns, d.h. auf den Lebensplan als sinnstiftend.

Dagegen könnte jemand einwenden, es gäbe Handlungen, die ihren Sinn in sich tragen, die keiner Einbettung in ein größeres Sinnganzes bedürften. Zu diesen Handlungen müsste es dann eine korrespondierende elementare und evidente Sinnerfahrung geben – eine These, auf die §5.2 eingeht.

Die Gegebenheit, auf die sich Modell 2 bezieht, ist kein Sinn im hier relevanten Verständnis, sondern das Vorfinden von Präferenzen. Es bezieht sich auf Dispositionen, etwas im Gegensatz zu etwas anderem zu tun, ohne dabei eine weitere Dimension des bewertenden Vergleiches (wie „sinnvoller als“) heranzuziehen. Man mag „einfach“ lieber dieses tun als jenes.

Die Möglichkeit des Modells 2 scheint die Umgehung der Sinnfrage zu erlauben. Können wir indessen in unserem Selbstverständnis auf die Begründung von Präferenzen verzichten? Der Begründungsverzicht bei Meinungen kommt uns absurd vor: Meinungen sind etwas, das *per definitionem* der Begründung bedarf. Warum sollten wir Präferenzen anders behandeln? Allerdings macht sich diese Begründung durch die Reihen-These von einem Verweis auf die Gesamtsinnfrage abhängig. Umgekehrt wäre ein *Nachweis* der Unbeantwortbarkeit der Frage

nach dem Lebenssinn ein Nachweis für die Unbegründbarkeit einzelner Präferenzen, also ein Argument für das zweite Modell, insofern man Unbegründbarkeit *für uns* mit tatsächlicher Unbegründbarkeit gleichsetzt. Denn wenn wir nachweisen könnten, dass wir einen Gesamtsinn des Lebens nicht begründen können, können wir auch das Verfolgen einzelner Präferenzen nicht relativ zu einem Gesamtsinn des Lebens begründen. Das *Vorliegen* der Präferenzen wäre der letzte Tatbestand, auf das sich das Planen von Handlungen berufen könnte. Argumente für die Sinnlosigkeit der Sinnfrage bezogen auf Gesamtketten von Handlungen sind damit Argumente für das Modell 2.

Aber: Selbst wenn die Frage nach dem Lebenssinn *für uns* unbeantwortbar ist, wird sie eine Antwort *haben*, da sie – wie ich noch begründen werde – nach etwas *Objektiven* fragt und alles Objektive vorliegt oder nicht vorliegt (mein Leben *hat* einen Sinn oder dies *ist nicht der Fall*). Bezogen auf diese objektive Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn, *sind* einzelne Präferenzen gut oder schlecht begründet. Im externen Sinne (also von *jenseits* unseres Wissensstandes betrachtet) zumindest ließen sich Präferenzen daher in diesem Fall begründen. Präferenzbegründung und Gesamtsinnfrage verweisen auf einander:

Gibt es einen Gesamtsinn, lassen sich – vermutlich – Präferenzen relativ zu diesem begründen. Gibt es Präferenzbegründungen per Reihen-These bedarf es eines Gesamtsinnes.

Präferenzbegründung und Gesamtsinnfrage lassen sich indessen auch von einander trennen:

Verwirft man die Reihen-These, kann es Präferenzbegründungen ohne Aussein auf einen Gesamtsinn geben.

Ebenso kann man – wieder ohne die Reihen-These zu unterstützen – die Gesamtsinnfrage als unabhängig von der Präferenzbegründung und die Sinnfrage etwa als *elementare* Frage einführen, indem man zunächst einfach konstatiert, dass in unser Selbstverständnis als Akteure die Frage nach dem Gesamtsinn (eventuell durch die Reihen-These vermittelt über die Frage nach der Begründung von Handlungen) immer schon *eingebaut* ist. Man könnte das Aufkommen der Gesamtsinnfrage einfach konstatieren, *ohne* eine Theorie zu haben, warum sich diese Frage stellt. Angesichts der Schwächen von (S) wäre dies vielleicht naheliegend, ist aber mit Sicherheit für eine philosophische Herleitung und Untersuchung der Sinnfrage unbefriedigend. Lehnt man die Reihen-These ab, bietet es sich an, das Aufkommen der Sinnfrage als Folge davon anzusehen, von einem sinnvollen internen Sinnbegriff zu einem externen fortzuschreiten. Grundsätzlich hält ein Realist hingegen die Idee einer externen Perspektive für sinnvoll. Die externe Perspektive in der Erkenntnistheorie zeichnet sich durch drei Eigenschaften aus:

- (i) Sie wird als Idee gefordert vom realistischen Anspruch auf Wahrheit;
- (ii) Wir können sie *per definitionem* nicht selbst einnehmen;

- (iii) Es ist nicht ausgemacht, dass von dieser Perspektive aus unsere Ansprüche auf Wahrheit nicht tatsächlich wahr sind.

Insbesondere können wir auch die externe Perspektive auf die Handlungsketten und –pläne anderer einnehmen. Und analog dazu, dass ein externer Wahrheitsbegriff (der einer Korrespondenz zwischen Aussagen und der Wirklichkeit, wie sie unabhängig von uns ist) für einen Realisten sinnvoll ist, ist ein *externer Sinnbegriff* für einen Realisten sinnvoll.

Eine entsprechende externe Perspektive in der Sinnfrage hätte die entsprechenden Eigenschaften:

- (i) Sie wird als Idee gefordert vom realistischen Anspruch auf objektiven Sinn;
- (ii) Wir können sie *per definitionem* nicht selbst einnehmen;
- (iii) Es ist nicht ausgemacht, dass von dieser Perspektive aus unsere Ansprüche auf (objektiven) Sinn nicht tatsächlich wahr sind.

Weil dieser Sinnbegriff jedoch extern ist, gewährleistet er gerade nicht, dass es uns gelingt, die Sinnfrage zu beantworten – so wenig wie es uns gelingt, abschließend extern die Passung unserer Theorien auf die Wirklichkeit zu beurteilen. Aber vielleicht gibt es – wieder in Analogie zum Wahrheitsbegriff und dem Problem der Adäquatheit unserer Repräsentationen der Wirklichkeit – gute Gründe, eine solche Passung anzunehmen.

Damit unterscheidet sich diese Fassung der Idee einer externen Perspektive von philosophischen Positionen, die unseren subjektiven/internen Sinnanspruch *kontrastieren* mit einer externen Perspektive, von der aus kein Sinn vorliegt. Es wird also von diesen Philosophen behauptet, dass von dieser externen Perspektive aus *kein* Sinn vorliegt. Offensichtlich muss man, um dies behaupten zu können, diese Perspektive einnehmen können. Es handelt sich daher nicht um ein Analogon zur erkenntnistheoretischen Lage. Die aus dem Kontrast resultierende Dramatik oder Tragik unseres subjektiven Sinnanspruches wurde in diese andere Form von externer Perspektive von diesen Philosophen hineingelegt. Eine solche Theorie einer unechten externen Perspektive ist hier nicht gemeint, wenn von „externem Sinn“ gesprochen wird.

Die Übertragung der beim Wahrheitsproblem angemessenen zwei Betrachtungsweisen (intern *versus* extern) auf das Sinnproblem ist im Realismus eine Begründung, warum sich die Sinnfrage unerlässlich *stellt*. Es mag dafür bessere Rekonstruktionen geben als Argument (S).

Die radikalste Alternative liegt wiederum darin, die Begründbarkeit von Präferenzen zu verneinen. Dies wäre nun indessen auch als externe Unbegründbarkeit zu zeigen, um den oben gezeigten Zusammenhang mit einem objektiven Lebenssinn abzuschneiden. Lässt sich dies extern nicht zeigen – und in „extern“ ist eingeschlossen, dass es sich nicht zeigen lässt – könnten wir zumindest konsistent *annehmen*, dass unsere Präferenzen *tatsächlich* in einem

Begründungszusammenhang (mit einem Lebenssinn) stehen, auch wenn wir dies nicht selbst *wissen*. Unsere Inkompetenz, den Lebenssinn zu begründen und unsere Präferenzen daraufhin zu ordnen, bedingt für einen Objektivisten nicht, dass es keinen Lebenssinn gibt oder alle möglichen Handlungen nicht relativ zu diesem Lebenssinn immer schon als förderlich oder abträglich bewertet *sind*. Eine entsprechende Existenzbehauptung bezüglich des unentdeckten oder gar unentdeckbaren Lebenssinns aufzustellen, wäre allerdings ein Akt der Glaubensbekundung. Zunächst können wir dies aber als konsistente Position zur Kenntnis nehmen.

Halten wir für das Folgende fest:

- (a) Akzeptiert man die Reihen-These, stellt sich die Gesamtsinnfrage.
- (b) Selbst wenn man die Reihen-These ablehnt, haben Realisten Gründe, die Unerlässlichkeit der Sinnfrage einzuräumen. Hat diese externe Frage eine Antwort, handelt es sich um eine objektive Antwort.
- (c) Selbst wenn man die Reihen-These und die These der externen Perspektive ablehnt, kann man – evtl. phänomenologisch – konstatieren, dass sich uns die Sinnfrage aufdrängt.
- (d) Die Sinnfrage fragt nicht nach dem unmittelbaren Handlungsziel, sonst wäre sie trivial: Frage: Was ist der Sinn des Brötchenholens? Antwort: Brötchen zu haben! Gefragt wird mit der Sinnfrage zumindest nach dem Sinn einer Handlungsreihe im Unterschied zu anderen. Gibt es eine solche Qualität (des Sinnhabens) nicht, läuft die Sinnfrage ins Leere. Die Frage lässt sich dann gar nicht beantworten, erst recht nicht durch die Angabe des unmittelbaren Handlungszieles.

Für eine *Antwort* auf die Sinnfrage und selbst für den Nachweis, dass es sich um eine beantwortbare Frage handelt, ist damit jedoch noch nicht viel gewonnen. Nur deshalb, weil sich gemäß einer Auffassung – sei diese Auffassung auch unser Selbstverständnis als Akteur – eine Frage aufdrängt, muss diese Frage noch lange nicht beantwortbar sein.

Im Gegensatz zu den Punkten (a) – (d) oben kann es so auch zwei Positionen geben, welche die Beschäftigung mit der Sinnfrage an dieser Stelle abhaken, indem sie sowohl die Reihen-These als auch die externe Perspektive als auch die Annahme einer elementaren Sinnfrage ablehnen:

- (e) Die Position, dass die Sinnfrage unsinnig ist, das Leben also keinen Sinn hat bzw. eine entsprechende Aussage gar nicht sinnvoll gemacht werden kann, wobei das Anliegen der Sinnfrage auf die Reihen-These und andere Verwirrungen und/oder Trugschlüsse zurückgeht.
- (f) Die Position, dass die einzig richtig verstandene Sinnfrage die „intern“ genannte ist, wonach *wir* von einer Person sagen, sie habe sinnvoll gelebt, wenn wir entweder

(als Subjektivist) meinen, ihr Leben habe *für sie* eine Einheit gebildet, die *für sie* ihren Handlungen Sinn verliehen hat, oder meinen, ihr Leben habe in ihrem Handeln Werte verwirklicht, die *von uns* als wertvoll angesehen werden, unabhängig davon, ob die Person, diese Handlungen als sinnvoll empfunden hat, die somit zumindest objektiver als bloß individuelle Sinnsetzungen sind, obwohl es jenseits dieses kollektiven Für-wert-haltens keinen externen Sinn dieser Handlungen gibt.

Schon in der Existenz dieser verschiedenen Positionen zur Sinnfrage zeigt sich, dass der Ausdruck „Sinn“, wie er in der Sinnfrage verwendet wird, sowohl klärungsbedürftig ist als auch, dass die Klärung (bzw. das Verwerfen) einer entsprechenden Verwendung nicht theorieneutral möglich ist – aus der Warte eines Realisten, der nach einem externen Sinn sucht, spricht der Vertreter der Position, dass jeder einzelne seinen Handlungen „Sinn verleihen muss“, vielleicht *überhaupt nicht* über den Lebenssinn, sondern nur über Handlungsziele.

Die Reihen-These und (S) halte ich ebenfalls für problematisch, allerdings nicht für so evident widersinnig wie den Satz „Valhalla liegt nördlich vom Nordpol“. Als Realist, neige ich dazu, diese Perspektive ebenso für Sinnfragen zuzulassen und daher (e) und (f) zu verwerfen. Auch scheint mir die Annahme einer elementaren Sinnfrage zumindest einige Überlegungen Wert zu sein. Selbst wenn es im Übrigen so wäre, dass die sich uns – oder zumindest vielen – aufdrängende Sinnfrage eine bloße Verwirrung der Vernunft ist, dann blieben noch einige Aufgaben: Wie kann man diesen Umstand *erläutern*? Kann man die Verwirrung *erklären* (d.h. rekonstruieren)? Kann man die Verwirrung *therapieren*? Wenn sich mit der einmal dargelegten Erklärung nicht unmittelbar die Heilung vom Trug einstellt, gibt es – analog vielleicht zum Umgehen mit optischen Täuschungen oder gut verankerten Fehltrüben (wie „Die Sonne ging auf.“) – Weisen von diesem Trug los zu kommen oder damit umzugehen?

#### **§4 Pro oder Contra – Fragen des Menschenbildes**

Die beiden vorgestellten Modelle zur Präferenzbegründung unterscheiden sich anlässlich der Betrachtung der Sinnfrage wohl deshalb, weil sie Personen auf verschiedene Weisen betrachten: Im Modell 1 scheint es eher Platz für Autonomie und Planung zu geben, während in Modell 2 die Person scheinbar den Prozessen (u.a. den Prozessen des Rasonierens), die in ihr ablaufen, ausgeliefert erscheint. Fragen des Menschenbildes oder des Personenbegriffes scheinen also Relevanz für die Behandlung der Sinnfrage zu besitzen.

Was kann es heißen, dass es ein *Zwang* unserer Weltsicht als Akteure und/oder unserer Rationalität ist, die Sinnfrage zu stellen?

Selbst wenn wir einmal annehmen, die Reflexion auf die Grundlagen des Handelns zeige, dass wir die Sinnlosigkeit nicht behaupten können, dann müssen wir es lediglich offen lassen, dass das Leben einen Sinn hat. Müssen wir aber die Sinnfrage im engeren Sinne (die Frage, die auf eine positive Antwort wartet) stellen? Gezeigt wurde lediglich – wenn überhaupt – dass wir diese engere Frage stellen können und so stellen, dass wir keine negative Antwort zulassen können. Müssen wir aber nach einer Antwort auf diese Frage *suchen*? Wenn ich sage „vielleicht hat mein Leben einen Sinn“, dann kann sich dieses „vielleicht“ auf einen objektiv vorliegenden Sinn beziehen. Mit dieser Aussage verpflichte ich mich nicht zwingend darauf, einen Sinn zu suchen. Erst recht muss ich nicht annehmen, dass dieser Sinn von meinem Tun abhängt. Vielleicht ist ja „für alles gesorgt“.

Man kann „zulässige Frage“ so *definieren*, dass man sich mit dem Zulassen der Frage auf die Suche nach einer Antwort verpflichtet. Damit erreicht man jedoch nur einen Streit über Definitionen. Vielleicht ist dies *typischerweise* bei Fragen der Fall, aber dennoch kann es den (parasitären) Grenzfall von Fragen geben, bei denen wir nicht nach der Antwort *suchen*. Das mag damit zu tun haben, dass wir hier keine Vorstellung davon haben, wie es anzustellen wäre, eine Antwort auf die Sinnfrage zu suchen, die sich *begründen* ließe, d.h. kein bloßes Sinnpostulat wäre. Wir könnten sogar so weit gehen, die untypischen Fragen dadurch zu *definieren*, dass bei ihnen mit der Frage kein Hinweis und kein Kontext bezüglich möglicher Antworten gegeben wird.

Warum stellen wir dann solche Fragen? Vielleicht eben, weil wir unserem Selbstbild als Akteure gemäß gar nicht anders können, als mit Gesamtsinnannahmen zu operieren. Unsere Weise des Rasonierens über Handlungen würde uns dann zwingen, mit dem Sinnbegriff in der ein oder anderen Weise zu operieren. So könnte der wahre Kern des Argumentes (S) doch darin liegen, dass es einen *Zwang* zum Rasonieren über Gesamtsinn gibt, unabhängig davon, ob wir deshalb einen (klaren) Begriff des Lebenssinns besitzen oder gar die Sinnfrage beantworten könnten. Die Auffassung von Personen, die hier auftritt, räumt eine Form der *Determination* ein. Als These:

**(SP)** Wir fragen nach Sinn, weil wir dazu programmiert sind.

Ich halte die These (SP) deshalb für plausibel, weil ich Personen, sofern sie rational sind, als durch Rationalität determiniert betrachte. Prinzipien der Rationalität *dienen gerade* dazu, dass ein Akteur, insofern er sich an das Prinzip – insbesondere wenn es sich um eine Maxime seines Tuns handelt – hält, als determiniert beschreibbar ist. Die Maxime geht trotzdem auf ihn zurück. Der Akteur hat sich mit dem Richten nach Prinzipien *selbst* determiniert. In einem kognitiven System, das mit seinen Prozeduren ein Programm abarbeitet, determiniert ein kognitiver

Zustand die Menge seiner Nachfolgezustände. Ein rationaler Gesprächspartner akzeptiert ein Argument, wenn ihn die Prinzipien der Rationalität dazu bestimmen – und nicht sachfremde Motive. Mit Prinzipien der Rationalität oder auch einzelsprachlichen Regeln wird ein Programm eingerichtet. Wird ein Programm eingerichtet, reagiert das kognitive System von da an auf Input, der bis dahin keine Reaktion ausgelöst hätte. Es war vorher auf dieser Ebene (der Programmebene) nicht determiniert und wird es jetzt, insofern es das Programm ausführt. Regeln werden eingeführt, um in Situationen, in denen zunächst alternative Handlungsoptionen offenstehen, Determiniertheit zu schaffen. Diese Determiniertheit *soll* sein. Die Rationalität ist daher auch das Vermögen Regeln einzurichten. Den Programm-Determinismus könnte man daher auch „Rationalitäts-Determinismus“ nennen. Ich betrachte den Programmdeterminismus als Baustein einer Theorie, warum wir in uns eine (elementare oder abgeleitete) Frage nach dem Sinn des Lebens vorfinden: Die Frage könnte in unsere Rationalität eingebaut sein. Dass wir uns erhalten wollen, ist der Naturzustand. Dem entspräche auf der Programmebene die Sinnannahme bezüglich unserer jeweiligen Handlungen. Sie wäre ebenso „einfach gegeben“. Es fragt sich dann allerdings, ob das Programm der Sinnsuche einen Endzustand hat oder haben kann.

Auch werden einige andere Weisen des Umgehens mit der Sinnfrage (wie der Versuch der „Re-Programmierung“ unseres Denkens), die spätere Paragraphen behandeln, erst im Kontext der Determinationsthese verständlich. Was wenn wir erkannt haben, dass die Sinnfrage auf einem Trugschluss der Vernunft beruht? Das Programm der Sinnsuche läge zwar vor, aber als Programm, das niemals ein Ergebnis erreicht. Entweder verlieren wir dann unseren Willen zur Selbsterhaltung – so gehen ja auch Sinnverlust und Selbstmord Hand in Hand – oder wir können einfach nicht aus unserem Selbsterhaltungstrieb aussteigen, da dieser ja ein Urfaktum ist. Das heißt: bleibt der Trugschluss der Vernunft in Kraft nach seiner Entdeckung? Das kann nicht sein, da es sich um einen Trugschluss handeln soll und wir vernünftig sind. Hinter ihm mag aber große Kraft stecken. Was hieße es für uns, diese Frage als Schein zu erkennen? Als perfekte Räsionierer müssten wir damit all unsere Probleme des Grübelns über Sinn überwinden. Als Menschen, die eben nicht perfekte Räsionierer sind, erinnern wir uns aber zum einen an dieses seinerzeit drängende Problem und zum anderen mag es sich als Gewohnheit immer wieder aufdrängen.

Selbst, wenn sich also Argumente für die *Notwendigkeit* der Sinnfrage als nicht triftig erweisen, bleibt noch die Position, das Sinnfragen als *elementares* „Faktum der Vernunft“ anzusehen. Wir finden, dieser Position zufolge, Sinnfragen in uns vor. Die Frage wäre „einfach in uns eingebaut“. Die Widerlegung von (S) oder anderer solcher Versuche wäre irrelevant.

Wie lässt es sich rechtfertigen, das Sinnfragen als elementar einzuführen?

Zunächst hat diese Annahme einen *ad hoc* Charakter. Kann dieses Postulat zumindest die Gesamtkohärenz eines Bildes vom Menschen erhöhen? Das Aussein auf Sinn als elementar wäre neben dem Aussein auf Wahrheit und auf Richtigkeit eine weitere Grundausrichtung der Rationalität. Ein Nachweis der Elementarität scheint hier nötig zu sein. – Wie könnte man dabei vorgehen? Wie zeigen wir, dass die Rationalität unhintergebar ist? Dadurch, dass wir nach ihr fragen und diskursiv aufweisen, dass wir, indem wir uns um die Wahrheit von Aussagen kümmern und die Bewährbarkeit von in unserem Handeln gemachten Voraussetzungen unterstellen, nicht auf die Verfahren rationaler Begründung verzichten können. Nicht zuletzt können wir die Frage nach der Hintergebarkeit der Rationalität nur im theoretischen Diskurs – also gerade einem Medium der Rationalität – stellen. Analoges würde für die Moral (oder einen Teil derselben) gelten, wenn sie sich auf die Rationalität zurückbeziehen lässt. Können wir solche Argumente auch für das Aussein auf Sinn vorbringen? Wenn wir das Aussein auf Sinn als elementar und *eigenständig* ansehen, so ist es im Ansatz *nicht widerlegend*, wenn ein ähnlicher Aufweis seiner Unhintergebarkeit nicht gelingt. Vielleicht lässt es sich eben nicht wie eine Komponente der Rationalität handhaben. Lässt es sich dann anderes ausweisen? Wir könnten eine Sinnsehnsucht als eigenständige Erkenntnisform annehmen. Ihre individuelle Zugänglichkeit – nicht nur in der „großen Literatur“ oder „der“ Philosophie, sondern auch für uns selbst – sichert ihr Vorliegen. Ihre Kennzeichnung als „nicht diskursiv“ würde ihre Einholbarkeit im Diskurs abwehren. Allerdings stellen sich dann sofort zwei Fragen: Was ist, wenn jemand in sich, diese Sinnsehnsucht nicht findet? Warum sollte gerade dieser Bereich nicht diskursiv sein?

Die erste Frage verweist auf das Problem, dass es sich nicht um ein universelles Faktum, sondern eventuell nur um individuelle oder kulturell bedingte Befindlichkeiten handeln könnte. Die zweite Frage verweist auf die methodischen Schwierigkeiten, ein Medium dieser Einstellung der Sinnsuche auszumachen und die Schwierigkeit, den Hinweis auf eine solche Einstellung/Erfahrung von der Behauptung einer Offenbarung zu unterscheiden (s.u.).

Es handelt sich bei einer solchen Elementaritätsthese bezüglich der Sinnfrage also um eine weitere sehr grundlegende Annahme. Gerade deshalb müsste sie auch besonders gut gerechtfertigt werden. Als weitere Weise des Ausseins auf etwas wäre insbesondere zu klären, ob sich das Aussein auf Sinn, insofern es sich dann vom Aussein auf Wahrheit unterscheidet, durch Aussagen beantworten lässt. Das ist definitorisch nicht ausgeschlossen, da das Aussein auf Sinn nicht verlangt, dass es sich zugleich um eine neue Geltungsdimension (neben der Wahrheit, die von konstativen Äußerungen ausgeht) handelt.

So ergibt sich wieder ein Dilemma zweier Alternativen: Entweder lässt sich das Aussein auf Sinn nicht durch Aussagen beantworten, dann wäre es ein Anspruch, dem keine Lösung entsprechen kann, wodurch sich die Unlösbarkeit der Sinnfrage als Tragik erklärt, oder das Fragen nach Sinn lässt sich durch Aussagen beantworten, dann stellt sich wieder dringend die Frage, wieso diesen Aussagen gegenüber anderen Aussagen neben dem Aussein auf Wahrheit noch ein Aussein auf Sinn zugrunde liegen muss.

Aussagen sind wahr oder falsch. Wenn sich die Sinnfrage durch Aussagen beantworten ließe, wird dann nach (einer) Wahrheit gefragt? Ginge es dann nicht bloß darum, ein besonderes *Faktum* der Wirklichkeit zu entdecken? Wie könnte dieses ein solches Gewicht besitzen?

Fakten können in Verknüpfung z.B. mit bedingten Normen allerdings erhebliches lebenspraktisches Gewicht haben. Man stelle sich etwa vor, es wäre ein *Faktum*, dass Gott den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat.

Die erste der beiden gerade erwähnten Alternativen scheint vielen Philosophen naheliegend. Sie konstatieren einen Anspruch auf Sinn, dem kein Erfolg beschieden sein kann. Dann allerdings kämen *Pro* und *Contra* überein, dass sich in der Sinnfrage eine Tragik des Menschseins zeigt. Für die Kohärenz von *Pro* wäre es daher am besten:

- (i) Die Elementarität der Sinnfrage zu begründen, und
- (ii) deren Beantwortbarkeit durch Aussagen zu rechtfertigen; daraus ergäbe sich evtl.
- (iii) die Aufgabe, den Sinn zu suchen und entsprechende Aussagen, welche die Sinnfrage beantworten wollen, zu rechtfertigen.

## §5 Konkrete Religion und Sinnfrage

Nach dem gerade Gesagten könnte man meinen, in unserem Denken gebe es eben eine Anlage, die Sinnfrage zu stellen. Zwei wichtige Punkte sind hierbei aber festzuhalten:

Zum einen ist etwas *nicht* schon dadurch als unsinnig oder zwecklos erwiesen, dass es als eine angeborene oder zwangsläufige Weise des Denkens aufgewiesen wird. Es kann vielmehr so sein, dass wir diese Anlage besitzen, weil die Wirklichkeit so ist, wie sie ist. Haben wir eine Anlage zur Mathematik, so folgern wir aus der Entdeckung, dass es sich um eine Anlage handelt, auch nicht, es handele sich nur um eine menschliche Zwangsjacke, der nichts in den Strukturen der Wirklichkeit entspricht. Selbst wenn die Sinnfrage ein Programm ist, *kann* diesem Programm also etwas entsprechen. Erst wenn gezeigt wurde, dass wir ein solches Korrelat nicht finden können, sollten wir uns fragen, wie wir mit unserer *Fehl*programmierung umzugehen haben.

Zum anderen ist mit dem Aufweiß, dass es eben eine besondere Einstellung (wie die religiöse) oder ein besonderes Fragen (wie das Sinnfragen) gibt, noch nicht beschrieben, *wie es ist*, sich in diesem Zustand zu befinden. Was sind seine Merkmale – wenn er sich denn positiv charakterisieren lässt?

Eine analytische Untersuchung der religiösen Rede ist im Gegensatz zu soziolinguistischen oder anthropologischen Untersuchungen der religiösen Sprache nicht (nur) deskriptiv. Religiöse Aussagen *mögen* sinnvoll sein, wenn man entsprechende Annahmen über transzendente Entitäten und entsprechende religiöse Erfahrungen macht. Ob der Glaube die Sinnfrage beantwortet, ist eine weitere Frage, die über die Frage nach der Kohärenz eines Glaubenssystems hinausgeht. Ebenfalls noch genauer zu betrachten sind die in eingehenden Annahmen über eine besondere religiöse Erfahrung, die sich auf Sinn richtet. Ein negatives Resultat bezüglich des Nachweises eines eigenständigen „religiösen Diskurses“ muss nicht ein negatives Resultat bezüglich der Suche nach dem Sinn des Lebens sein: Wenn sich der Sinn des Lebens wissenschaftlich nachweisen ließe, um so besser.

### §5.1 (Ein) Gott als Sinngarant?

Jemand könnte nach dem Bisherigen sagen:

„Ja, gut, nehmen wir an, dass wir das Sinnfragen in uns vorfinden. Diesem Sinnfragen korrespondiert, dass unser Leben einen Sinn hat. Dieser Sinn nämlich ist in Gott beschlossen. Er...“ Nach dem in den letzten beiden Paragraphen Gesagten muss sich solche eine glaubende Person auf mehrere äußerst problematische Thesen festlegen:

1. Sie muss annehmen, dass es religiöse Erfahrungen/Offenbarungen bezüglich der Gegenstände der Religion gibt.
2. Sie muss annehmen, dass ihre religiöse Rede sinnvoll ist.
3. Sie muss annehmen, dass ihre speziellen religiösen Aussagen wahr sind.

Gestehen wir einmal zu, religiöse Erfahrungen und die religiöse Rede seien in irgendeinem Sinne möglich. Der Glaubende muss darüber hinaus meinen, sie seien *wirklich*. Wissenschaftlich kann er das bezüglich der religiösen Erfahrungen nicht nachweisen. Die Thesen setzen daher den Glauben schon voraus, können somit nur Bestandteil einer schon gläubigen Weltansicht sein. Damit ergibt sich für die Sinnfrage ein *prima facie* Problem: Selbst wenn der Gläubige für sich eine Lösung formulieren kann – was ist mit denen, die nicht glauben? Ist die Sinnfrage *die* Frage und der Glauben *die* Antwort?

Zur Klärung dieses Problem sollen noch vier weitere Betrachtungen angestellt werden:

- (i) Kann die Sinnfrage Anlass zu einem Gottesbeweis sein?

- (ii) Müssen wir Gott nicht nach dem Sinn *seines* Sinnplanes fragen?
- (iii) Lässt sich die Wahrheit der/einer Religion rational begründen?
- (iv) Was zeigt eine Begründung der/einer Religion in Wirklichkeit?

Bei diesen Überlegungen geht es darum, ob innerhalb der Philosophie als Wissenschaft gerechtfertigt werden kann, dass es rational sein kann, die problematischen Thesen (1) – (3) zu vertreten. Die Thesen selbst werden damit nicht unmittelbar zu wissenschaftlichen Aussagen, aber wenn es rational sein kann, diese Thesen zu vertreten, wäre ein erster Schritt getan, das bisher zugrundegelegte Verständnis einer wissenschaftlich fundierten Auffassung der Wirklichkeit zu erweitern. Solange nicht gezeigt wurde, dass alle Positionen, die eine Antwort auf die mutmaßliche Sinnfrage ablehnen (wie Modell 2 in §3 oder die Gegner der Reihenthese), inkohärent sind, wird mit dem Zulassen der religiösen Thesen (1) – (3) *nicht* die Notwendigkeit der religiösen Einstellung gezeigt. Gezeigt würde, dass mit dem Stellen der Sinnfrage die religiöse Antwort *ein Kandidat* in der rationalen Suche nach Antworten sein kann.

**(ad i)** Gegenüber den Schwierigkeiten der üblichen Gottesbeweise könnte die Sinnfrage gerade einen neuen Ansatz bieten, die *Existenz Gottes* zu begründen. Die Fragen nach dem „warum?“ ist mehrdeutig. Sie kann als Frage nach (logischer) Begründung, als Frage nach einem Ziel oder als Frage nach einer Ursache verstanden werden. Handlungsgründe (Kombinationen von unseren Meinungen und Pro-Einstellungen) sind zwar auch Ursachen für Handlungen. Es gibt aber *prima facie* auch Ereignisse, die nicht auf diese Sorte von Ursachen zurückgehen, etwa alle Naturgeschehnisse auf der Erde vor dem Auftreten intelligenten Lebens. Dies sei „nicht intentionale Verursachung“ genannt. Argumente für die Existenz Gottes setzen oft als Antworten auf Fragen der Form „Warum ist...?“ an. Einigen Gottesbeweisen geht es z.B. um die Existenz des Universums, des Lebens etc. Als Antworten auf die Fragen diesbezüglicher (nicht intentionaler) Verursachung haben sie Schwächen. Die Sinnfrage bezogen auf einen Menschen oder alles intelligente Leben hingegen fragt nach dem Warum im Sinne einer *Zieldimension*, nicht im Sinne von dessen Ursache allein. Wenn ein Argument für die Existenz Gottes (bzw. entsprechender religiöser Entitäten) an der Sinnfrage ansetzt, fragt es oberflächlich betrachtet zwar auch nach dem Warum, doch geht nun die Zieldimension des in seinem Warum zu betrachtenden Gegenstands ein. Selbst wenn andere Argumente für die Existenz Gottes nicht überzeugen, so sind die sinnbezogenen Argumente zunächst davon nicht betroffen. Sie sind eigens zu beurteilen. Vielleicht sind sie der eigentliche Ansatzpunkt für eine solche Argumentation für die Existenz Gottes.

**(ad ii)** Angenommen wir gingen davon aus, dass Gott dem intelligenten Leben einen Sinn gegeben hat. Wenn Gott uns einen Sinn gegeben hat, können wir dann bezüglich dieses Sinnes

(etwa: Teilhaftigkeit an der Güte Gottes) wieder die Sinnfrage stellen? Diese Iteration setzt voraus, dass Gott in Kategorien beschrieben und beurteilt werden kann, die wir an (menschliche) Personen anlegen. Das mag problematisch sein. Über andere Kategorien verfügen wir indessen nicht. *Müssen* wir aber die Sinnfrage iterieren? Zwingt uns unser Sinnsuche-Programm dazu? Wir könnten die Iteration abbrechen, wenn wir sagen (a) dass mit der Sinngebung durch Gott das weitere menschliche Sinnfragen nicht mehr *angemessen* ist oder (b) dass es eine spezielle religiöse Sinnerfahrung gibt, die von Gott ausgeht, die zugleich alle weiteren Sinnfragen überflüssig macht (d.h. in diesem Verständnis der iterierbaren Sinnfrage die Sinnfrage total beantwortet). Eine Argumentation gemäß (a) könnte wie folgt aussehen:

„Zu sagen, dass der Sinn der Welt in Gott liegt, heißt, eine Tatsache festzustellen. Alle weiteren Äußerungen sind nur Erläuterungen dieser Tatsache. (Irgendwo werden wir immer auf letzte Tatsachen stoßen.) Als Tatsache ist dies keiner weiteren Begründung bedürftig. Begründungen führen ihrerseits vielmehr auf diese Grundtatsache zurück. Erklärung bezieht sich auf die Welt, so wie sie von Gott geschaffen wurde, nicht auf Gott selbst. Anderenfalls würde wir die sinnvolle Verwendung von ‚warum‘ über den legitimen Anwendungsbereich ausdehnen. Ein ‚warum‘, das sich selbst auf Gott bezieht, ist schon dadurch sinnlos, dass es *nach Voraussetzung* nichts mehr außerhalb geben kann, das auf dieses ‚warum‘ antworten könnte.“

Diese Argumentation erinnert an die Betrachtungen zur Reihen-These (etwa zur Frage ob es außerhalb der Geschichte des Universums als der Reihe der Ereignisse eine Ursache geben könne). Zumindest eine Umschreibung des so behaupteten Sinnes ist allerdings nötig. Denn selbst bei inhärenter Sinnhaftigkeit Gottes ist dennoch zu klären, warum *wir* durch Teilhabe an seinem Plan Sinn gewinnen. Wir müssen einen *Sinn* haben, nicht einen *Zweck* in Gottes Plan, wie der Hammer einen Zweck in Peters Plan hat, ein Bild aufzuhängen. Das heißt, Lebenssinn darf nicht *instrumentell* bezüglich einer objektiven Heilsgeschichte sein. Und: x kann da sein, ohne dass wir eine vollständige Theorie bezüglich x haben. Mit der Sinngebung durch Gott würden sich daher zwar keine weiteren Fragen nach Sinn und Möglichkeit des Sinns stellen, der so erfahrene Sinn müsste allerdings für uns verständlich sein, um als Antwort auf die Sinnfrage gelten zu können. Wir müssen in diesem Fall den Sinn, den Gott dem Menschen gegeben hat, so beschreiben, dass er auch aus *unserer* Perspektive als Sinn unseres Lebens erkannt werden kann.

**(ad iii)** Inwiefern kann das Einnehmen einer solchen religiösen Position rational sein? Zunächst steht sie als scheinbar überflüssige sonstige Beschreibung der Wirklichkeit in Konkurrenz und im Konflikt zur Wissenschaft. Wenn die Lehren der Religion x konsistent und minimal kohärent sind, kann ein Einwand gegen sie nur lauten, dass wir sie nicht glauben müssen (d.h.

unser Wissenssystem auch bei Verknüpfung mit ihrer Negation kohärent bleibt oder einen höheren Grad an Kohärenz aufweist). Kann es nun außertheoretische Gründe (d.h. Gründe außerhalb der theoretischen Rationalität) geben, diese Religion x trotzdem für wahr zu halten? Man vergleiche folgende Situation: Mit einer Theorie der Wirklichkeit sei sowohl der Naturdeterminismus kompatibel als auch die Auffassung, neben der Naturdetermination gäbe es Freiheit (in einem starken Sinne). Dann werden wir aus Gründen der Einfachheit in unserer Theorie der Wirklichkeit die Freiheitsannahme zurückweisen. Es gibt auf der Ebene der Kohärenz von Theorien keinen Grund für sie. Gegeben jedoch, wir könnten bestimmte moralische Auffassungen ethisch begründen oder in der praktischen Philosophie als nicht hintergehbare Intuitionen aufweisen, die nur dann Sinn machen, wenn es die betreffende Freiheit gibt. Dann sollten wir auch unsere Theorie der Wirklichkeit so revidieren, dass sie die Naturdetermination verwirft. Der *methodische* Anlass ist jetzt nicht mehr die Erhöhung der Kohärenz im theoretischen Bereich (diese wird, nach Voraussetzung, niedriger), sondern die erreichte *Integration* verschiedener Bereiche der Rationalität (hier des theoretischen und des praktischen). Diese Integration der verschiedenen Rationalitätsbereiche verlangt die – plausible – Annahme bzw. Forderung, dass die Rationalität in sich (d.h. zwischen ihren Bereichen) kohärent ist. Ohne diese Annahme müssten wir uns als gespaltene Persönlichkeiten ansehen. Das können wir kohärent nicht tun. Die Trennung von Theorie und Praktik ließe sich im einzelnen Handeln sowieso nicht durchführen. Aufgrund der Integration von theoretischer und praktischer Rationalität halten wir dann bestimmte Aussagen für wahr, die wir zuvor nicht für wahr gehalten haben bzw. sogar für falsch hielten (z.B. „Personen sind nicht naturdeterminiert.“). Es tritt keine neue Sorte von Satzgebilden und Sprechakten auf. Behauptet und für wahr gehalten werden nach wie vor Aussagen. Allein hat sich ein Anlass ergeben, bestimmte Aussagen jetzt für wahr zu halten. Gäbe es nun einen eigenständigen Bereich des Sinnfragens (a) und wäre (b) Religion x die beste oder einzige Antwort auf die Sinnfrage, dann wäre dies *aus Gründen der Integration der Rationalität* hinreichend, unsere Theorie der Wirklichkeit so zu revidieren, dass wir die Negation von Religion x durch die Behauptung von Religion x ersetzen. Wir könnten dann unsere religiöse Rationalität nicht von der theoretischen Rationalität trennen, so wenig wie die praktische. Wahr gehalten werden dann bestimmte *Aussagen*, die genau so wahr sein sollen wie Aussagen über irgendwelche physischen Objekte. Es ergibt sich also *kein* besonderer Geltungsanspruch oder eine besondere Sprache der Religion. Aber wir halten nun bestimmte Aussagen für wahr, die wir zuvor für falsch gehalten haben.

**(ad iv)** Angenommen es wäre rational (im Sinne von (iii)), religiös zu sein. Wenn die einzige kohärente Antwort auf die Sinnfrage die Religion (unter Umständen sogar eine bestimmte

Religion wie das Christentum oder der Islam) ist, dann wird diese Religion nicht dadurch *wahr*, da ja immer die Option besteht, dass das Leben *in Wirklichkeit* keinen Sinn hat. Dass wir etwas für gut begründet halten oder sogar gut begründet haben, impliziert nicht, dass es auch wahr ist. Können wir indessen nicht *behaupten*, dass unser Leben keinen Sinn hat, so besagt die Sinn-Religion-Implikation dass wir auch das Gegenteil der Religion nicht behaupten können. Müssen wir behaupten, dass unser Leben Sinn hat, dann besagt die Sinn-Religion-Implikation, dass wir auch die Wahrheit der Religion behaupten müssen.

Dieses Behauptenmüssen impliziert für den Realisten nicht, dass der religiöse Glaube wahr ist (unsere Rationalität kann konstitutiv eine Illusion enthalten). Ein Standpunkt jenseits unseres Meinens lässt sich zwar nicht einnehmen, aber wir können zumindest entsprechende *externe Fragen* formulieren. Im Falle des theoretischen Wissens versuchen entsprechende Metarechtfertigungen unserer Wissenssysteme zu begründen, warum es die beste und nicht-widerlegte Annahme ist, dass unsere bestbegründeste Theorie auf die Wirklichkeit oder zumindest die uns zugänglichen Teile derselben passt. Dies ist kein Beweis aber im Lichte unseres pragmatischen Erfolges und durch die Selbsterläuterung unserer Methodik und Selbsteinbettung etwa in einen evolutionstheoretischen Rahmen ist dies der beste Nachweis, zu dem wir fähig sind. Eine entsprechende *Metarechtfertigung* wäre, sofern es auch hier des Nachweises einer entsprechenden Passung von Wirklichkeit und Meinung bedarf, für die Sinnannahme erst noch zu leisten. Wahrscheinlich gelingt dies nur, indem man von einer Reihe religiöser Annahmen gebrauch macht. Die Sinn-Religion-Implikation wäre also auch in diesem Fall kein externer Religionsbeweis. Aber ein Beweis so gut wie jeder andere in unseren Wissenschaften.

## §5.2 Eine evidente Sinnerfahrung?

Ähnlich wie beim Versuch einer religiösen Beantwortung der Sinnfrage, die auf Offenbarung verweist, könnte jemand eine Fundierung der Antwort auf die Sinnfrage in einer entsprechenden Sinnerfahrung postulieren. Es müsste es sich um die Schau *objektiver* Werte handeln. Damit würden sich einige Fragen nach deren ontologischen Status, ihrem Ursprung usw. stellen. Im Kern entspricht das Postulat einer solchen Wertschau bzw. Sinnerfahrung dem Postulat einer religiösen Erfahrung. Es kann als dessen säkularisierte Fassung auftreten. Eine Variante einer Theorie der religiösen Erfahrung bezüglich des Sinns müsste enthalten, dass wir den Sinn nicht „erfahren“ oder „erschauen“ wie man den heiligen Gral erschaut, sondern es müsste sich um das Gewinnen einer ausgezeichneten *Einsicht* handeln. Sinnerfahrung kann nicht ein Wahrnehmen sein, wie das Wahrnehmen eines brennenden Dornbusches, sondern müsste im – irgendwie epistemisch oder phänomenal ausgezeichneten – Erkennen der Wahrheit

einer oder mehrerer Aussagen bestehen. Das Postulat der Sinnerfahrung erbt all die Schwierigkeiten des Postulats der religiösen Erfahrung, was z.B. die Ausdrückbarkeit dieser Erfahrung in Sprache oder die Unterscheidung zwischen wahrer Schau und Irrtum betrifft. Gegenüber der unmittelbaren religiösen Erfahrung im Modell des Theismus tritt sogar noch eine Schwierigkeit hinzu: Im Rahmen des Theismus ist es kohärent, eine entsprechende menschliche Anlage zu behaupten, da Gott, indem er den Menschen als sein Ebenbild erschaffen hat, ein Interesse daran hat, dass jeder Mensch, wie gebildet auch immer, die kognitiven Fähigkeiten hat, die Anwesenheit Gottes zu erfahren. Ohne Gott bedarf es einer Ersatztheorie, auf welche Ursachen eine entsprechende Fähigkeit der Sinnerfahrung zurückgehen soll. Beantwortet werden müssen die Fragen: Wie *ist es* oder geschieht es, eine Sinnerfahrung zu machen? Woher *weiß* ich, dass ich gerade eine *Sinnerfahrung* mache? (Statt nur zu meinen, diese Erfahrung könnte eine Sinnerfahrung sein) Wie *rechtfertigt* sich der Gehalt einer solchen Sinnerfahrung (eine oder mehrere Aussagen) als wahr? Es gibt erhebliche Schwierigkeiten, eine Sinnerfahrung als eigenen Erfahrungsmodus verständlich zu machen. Wenn es allerdings diese Sinnerfahrung gäbe, wäre die Sinnfrage beantwortet! Man müsste „nur“ auf den geschauten Sinn verweisen.

Was würden man aber denen sagen, die nichts sehen? Sind sie „sinnblind“? Kann man ihnen helfen? Wie würde man *merken*, dass die gesuchte Evidenz vorliegt? Die naheliegenden Werte, die vielleicht eine Sinnerfahrung auslösen sollten (wie Glückseligkeit oder moralisches Leben ...) lösen – zumindest bei mir – kein „Aha“-Erlebnis aus. Sinnerfahrung wäre – so könnte man somit sagen – zwar der schnellste Weg zum Lebenssinn, doch liegen zu viele erkenntnistheoretische Hindernisse auf dem Weg einer Klärung eines eigenständigen Erfahrungsmodus Sinnerfahrung, als dass man nicht eine andere Route einschlagen sollte.

## §6 Moralität als Sinn?

Einige Positionen geben Antworten auf die Sinnfrage, indem sie auf bestimmte Werte verweisen. Werte können indessen in unterschiedliche Wertbereiche gehören. Diese Bereiche von einander abzugrenzen, ist ein Thema der Philosophie und verlangte eingehendere Untersuchungen z.B. in der Ästhetik. Zunächst scheint es aber offensichtlich, dass

- (i) ... ist schön ...
- (ii) ... ist moralisch gut, da ...
- (iii) ... ist lohnend für mich ...

in ganz verschiedenen Situationen mit unterschiedlichem Anspruch auf Zutreffen oder Trifftigkeit (was genauer das im Einzelfall auch heißen mag) geäußert werden.

Oft wird die Sinnfrage zurückbezogen oder sogar beantwortet im Verweis auf moralische Ziele, moralische Werte oder eine moralische „Ordnung der Welt“ – was immer genauer die einzelnen Philosophen darunter verstehen mögen. Ausgehend von einer gegebenen oder philosophisch gerade begründeten oder anders hergeleiteten Moral wäre die Sinnfrage dann beantwortet. Diesen Positionen liegt allerdings ein Missverständnis des Moralischen zugrunde: In moralischen Äußerungen und in moralischen Begründungen von Handlungen spielen Normen und Werte eine entscheidende Rolle. Wer eine Handlung moralisch begründet, gibt die Normen oder Werte an, denen gemäß diese Handlung anderen Handlungen vorzuziehen ist. Der Verweis auf diese Werte oder Normen beantwortet so eine Warum-Frage bezüglich einer Handlung. Dieses Warum ist aber nicht das Warum der Sinnfrage. Wenn eine Handlung in einer Situation moralisch richtig ist, dann soll sie dort ausgeführt werden. Dieser Zusammenhang liegt in der Bedeutung von „moralisch richtig“ bzw. „anerkennen einer moralischen Norm“, wie genauer man auch immer diese Bedeutungen explizieren mag. Wenn man eine Norm anerkennt (d.h. eine Vorschrift zu handeln), dann *folgt*, dass man so handeln will bzw. – Willensschwäche und widrige Umstände ausgeschlossen – dass man so handelt. Es stellt sich hier keine *weitere* Warum-Frage. Für moralischen Handlungen bedarf es keiner (weiteren) Sinndimension, da Normen und Werte *aus sich heraus* das Vollziehen entsprechender Handlungen verlangen. Wer moralisch gemäß einer Norm ist, handelt, wie diese Norm vorschreibt.

Selbst wenn das Leben keinen Sinn hat, muss jeder rationale Akteur, der eine Norm anerkennt, ihr gemäß handeln, denn nichts anderes heißt es, eine Norm als solche zu verstehen und anzuerkennen. Eine Beobachtung, die wiederum zum Programmdeterminismus der Rationalität passt.

Ein Nihilist bezüglich religiöser Werte und der Sinnfrage geht all der mit der Religion einhergehenden moralrelevanten Tröstungen (wie einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits)

verlustig, wird jedoch, sobald er eine moralische Norm anerkennt, ihr gemäß handeln (müssen). Wenn alle moralischen Fragen beantwortet wären (d.h. alle Fragen, was in einer bestimmten Situation/Konstellation moralisch erlaubt wäre), wären die mit den betreffenden Antworten einhergehenden Handlungsaufforderungen gültig ohne Bezug auf *die* Sinnfrage. Also: Die Sinnfrage nach dem Sinn des Lebens fragt nach Werten und Normen, die jenseits moralischer Werte und Normen angesiedelt sind. Entweder ist eine Sinnfrage neben der moralischen Frage nach Handlungsbegründung überflüssig, wenn nämlich die Sinnfrage überhaupt überflüssig oder falsch gestellt ist, oder die Sinnfrage geht über die moralische Frage hinaus. Sie fallen in keinem Fall zusammen.

Moralische Normen und Werte lassen aufgrund ihrer Allgemeinheit, die mit ihrer intersubjektiven Verbindlichkeit einhergeht, viele Fragen bezüglich einzelner Handlungen *offen*. Selbst wenn man z.B. davon ausgeht, dass nur solche Maximen moralisch *erlaubt* sind, die dem Kategorischen Imperativ genügen, gibt es doch viele Maximen, die dies tun. Jedenfalls scheint es schwer vorstellbar, wie sich der Ablauf des Feierabends zwingend moralisch herleiten ließe. Damit stellen sich aber wieder Warum-Fragen bezüglich verschiedener möglicher und gleichermaßen moralisch zulässiger Handlungspläne. Eine Abwägung, welcher von ihnen sinnvoller ist oder ob einige gar keinen Sinn haben, drängt sich auf. Daher ist die Sinnfrage als Frage neben der nach moralischer Handlungsbegründung nicht überflüssig.

Anders beschrieben: Moral dient der intersubjektiven Koordinierung von Handlungsplänen, deren Gewährleistung, ohne dass man sich wechselseitig schadet. *Was* da koordiniert wird, bezüglich *wessen* sich die Frage nach der intersubjektiven Akzeptierbarkeit stellt, stammt nicht allein aus der Moralität selbst. Man muss Ideen haben, was man tun könnte, bevor man sich die Frage stellen kann, ob das auch moralisch erlaubt ist. Insofern es innerhalb des moralisch Akzeptablen Alternativen gibt, stellt sich die Frage nach der Begründung der Handlungswahl jenseits der Moral.

Gäbe es keinen Lebenssinn, fehlt dieser auch den Objekten meiner moralischen Handlungen. Moralische Handlungen können dann auch keinen Sinn entleihen von Objekten, auf die sie sich beziehen, sie können nicht mittelbar sinnvoll werden.

Schematisch dargestellt, gilt somit nicht:

(\*) Moral  $\rightarrow$  Sinn

Die umgekehrte Implikation:

(\*\*) Sinn  $\rightarrow$  Moral

ist ebenso problematisch, da es auch ohne Moral eine Antwort auf die Sinnfrage geben könnte, gegeben, dass es sich um eine eigenständige Dimension der Vernunft handelt. (\*\*) ist im Sinne

der in §5 angesprochenen Integrität der Vernunft allerdings nicht zu erwarten. Wir sollten annehmen, dass das Verfolgen der anderen Geltungsansprüche der Vernunft (insbesondere der Wahrheit und der Richtigkeit) zumindest *sinnneutral* ist (d.h. nicht dem Erreichen von Sinn zuwiderläuft). Beispielsweise kann moralisches Handeln nicht gegen Gottes Plan sein, falls Gott der Sinnstifter ist. Wenn es einen objektiven Sinn gibt, besteht dieser, ob wir moralisch handeln oder nicht. Im Nachkommen unserer moralischen Pflichten erfüllen wir *zusätzliche* Ziele unserer Vernunft. Im Verfolgen der Wahrheit tun wir etwas, das sowieso *auch* getan werden *muss*. Insofern ist Zeit, die man mit den entsprechenden Tätigkeiten verbringt, keine verlorene Zeit bezüglich des Lebenssinnes, auch wenn dieser so nicht direkt gefördert werden muss.

Analog zur Trennung der Moral vom Lebenssinn scheitert auch die Beantwortung der Sinnfrage durch das Aussein auf Glück. Besteht Glücklichkeit darin, Sinnvolles zu tun, reduziert sich die gegebene Antwort darauf, dass der Sinn des Lebens darin besteht, dass das Leben einen Sinn hat. Damit hätten wir nichts gelernt. Der durch eine oder eine Kette von Handlungen zu verwirklichende Zustand Glücklichkeit muss so erläutert werden, dass von ihm aus der Sinnbegriff verständlich würde und nicht so, dass einfach ein neues Problem (die Bestimmung des *allgemeinen* Begriffs des Glücklichseins) an die Stelle des alten (der Bestimmung des *allgemeinen* Sinnbegriffs) gestellt wird. Dem stehen einige Schwierigkeiten entgegen:

- (i) Glück hat man nicht mit jeder Handlung, aber jede Handlung soll sinnvoll sein! Insbesondere können glücklose Versuche sinnvoll sein.
- (ii) Ist Glück etwas Objektives? Das heißt: Gibt es *allgemeine* Bedingungen des *erreichten* Glücklichseins? Anscheinend nicht, betrachten wir die vielfältigen Weisen, glücklich werden zu wollen. Der Sinn des Lebens hingegen muss etwas Objektives sein (siehe §7).
- (iii) Glück scheint von Zufällen abzuhängen. Erwarten wir vom Sinn des Lebens nicht, dass er nicht nur zufällig kommt?
- (iv) Glückmomente ergeben sich, wenn man Gewünschtes erreicht. Sie beziehen sich also auf konkrete – vorübergehende – Handlungen und deren Resultate, während Sinn das Gesamt aller Handlungen umspannen soll. Kann es Glücklichkeit als Dauerzustand geben?
- (v) Jede Handlung (d.h. mit welchem Ziel auch immer) will glücklich enden. Aber Vieles spricht dafür, dass einige Handlungsziele sinnvoller als andere sind.

- (vi) Kann man sich nicht trotz erlebter Glücksmomente nach dem Sinn des Lebens fragen? (Insbesondere, wenn die Glücksmomente immer wieder vorübergehen, d.h. *per definitionem* nicht von Dauer sind.)
- (vii) Selbst wenn Glücksmomente eine Rolle bei der Bestimmung des Lebenssinns spielen, tun sie dies, weil sie selbst der Sinn *sind*, oder vielleicht deswegen, weil sich im Glücklichsein das Erreichthaben von etwas anderen (nämlich eines [Teil-]Sinnes) *anzeigt*? Die Empfindung des Glücklichseins wäre dann im Rahmen einer Theorie der *Sinnerfahrung* zu behandeln. Die Erfahrung von x ist aber nicht mit x identisch.

Selbst wenn eine Ethik das Verfolgen des eigenen Glücks als mit moralischem Handeln vereinbar erweisen könnte und eine allgemeine Bestimmung des Glücklichseins möglich wäre, wird aufgrund der verbleibenden Schwierigkeiten das Streben nach Sinn nicht erfolgreich durch das Streben nach Glück erläutert. Auf der anderen Seite (d.h. sobald eingeräumt wird, dass es neben den Glücksmomenten eine weitere Sinndimension oder ein Abwägen dieser Momente zum Gesamtleben gibt) wird eine Skepsis bezüglich des Lebenssinns bzw. erst recht eine negative Antwort auf die Sinnfrage einen nicht vertreibbaren Schatten auf all die positiven Momente des Lebens werfen.

## §7 Ein subjektivistischer Ausweg?

Einige sagen, Sinn ließe sich nicht direkt anstreben. Es gibt kein Objekt oder keinen Zustand Sinn, die man erreichen könnte. Sinn finde sich allein in Einzelhandlungen. Dies scheint sich zu decken mit einem Pessimismus bezüglich der Sinnfrage. Allerdings hat man mit der angeführten Position schon definitiv Stellung bezogen! Behauptet wird, dass sich die (allgemeine) Sinnfrage nicht beantworten lässt und deshalb andere Fragen (nämlich die nach dem *jeweils* situativ Sinnvollen) zu beantworten seien. Andere mögen die Frage nach dem Sinn des Lebens zugestehen, diese aber zu einer Privatsache erklären.

Es wird somit bei diesen Subjektivisten davon ausgegangen, dass es nicht nur eine, sondern unzählige Antworten auf die Sinnfrage gibt, nur seien diese rein subjektiv. *Meinen*, einen Sinn in einer Handlung zu sehen, fiele hier zusammen damit, dass die Handlung einen Sinn hat.

### §7.1 Setzung von Sinn oder eines Sinnsystems

Beim Behaupten von Sinn in der Einzelhandlung spricht man nicht mehr von allgemeinem Sinn, sondern von dem in der Einzelhandlung *gesetzten* Sinn. Sinn wird hier also nicht nur als *setzbar* verstanden, sondern es wird auch der Begründungsverweis auf eine Einbettung in eine

Stellungnahme zur Sinnlosigkeitsthese abgeschnitten. Oder es wird sogar ein Gesamtsinn des Lebens subjektiv gesetzt. Definitorisch gilt: Sinn, der von uns *gesetzt* wurde, ist kein objektiver, vorgefundener Sinn. Objektiver Sinn muss nicht gesetzt werden, sondern liegt einfach vor oder nicht. Das Zurückweisen der Reihenthese und des Argumentes (S) liefern alleine kein Argument gegen die Annahme eines objektiven Sinns. Selbst wenn man die Position der ausschließlich internen *Sinnbegründung* innehat, kann noch von objektivem Sinn gesprochen werden. Es verhält sich hier wie beim Verhältnis von Begründung und Wahrheit. Vergleichen wir dazu das System der zu begründenden Meinungen bzw. das System der Wissenschaften mit dem System der Handlungssinne (einem Lebensplan):

- (a) Eine Meinung wird relativ zum System der Meinungen begründet. Aber das System wird nicht selbst relativ zu etwas anderem *begründet*. Es legitimiert sich durch das Erfüllen von Kriterien (der Kohärenz z.B.), die sich an seiner inneren Struktur orientieren.
- (b) Analog begründet sich relativ zum Lebensplan (System der Handlungssinne) ein Handlungssinn. Das Gesamtsystem legitimiert sich aufgrund seines Begründungszusammenhangs (oder anderer evtl. bei Sinnaussagen von Meinungen zu unterscheidender Merkmale). Aber vom Gesamtsystem selbst, so der Vertreter der ausschließlich internen Sinnfrage, lässt sich nicht fragen, ob es sinnvoll ist.

Sowenig wie Begründung eine Relation zur Wirklichkeit ist, so wenig stiftet die Einbettung einer Handlung in einen Lebensplan eine Beziehung zu einem objektiven Sinn. Die interne Orientierung in (a) ergibt sich indessen durch die Fokussierung auf den Begründungsaspekt. Nun lässt sich bezüglich eines Meinungssystems auch die Korrespondenzfrage stellen: Wir können über (a) *hinaus* fragen, ob die Meinungen auch *wahr sind*. Wir begründen unsere Meinungen deswegen, weil wir davon ausgehen, dass eine begründete Meinung bessere Aussichten hat, wahr zu sein. Und gegeben eine gut begründete Meinung wollen wir (trotzdem) wissen, ob sie denn nun auch wahr ist. Ein analoger Realismus ließe uns bezüglich des Sinnsystems fragen, ob die einzelnen Sinnannahmen oder Sinnunterstellungen Handlungen betreffen, *die wirklich sinnvoll sind*.

Gibt es objektiven Sinn meines Lebens(plans) oder von Leben(splänen), so korrespondieren Lebenspläne diesem Sinn oder sie tun es eben nicht. Gemäß der Analogie zu Meinungssystemen könnte die Gesamtsinnfrage also nicht nur sinnvoll sein – sie könnte eine objektive Antwort haben.

Der Subjektivist betont demgegenüber gerade den Akt des *Setzens* eines Sinns durch mich selbst. Es soll dadurch ein Sinn in die Welt gebracht werden, der weder vorher vorhanden war

noch hergeleitet werden kann. Subjektive *Setzungen* von Lebenssinn laufen allerdings in Gefahr, nicht das leisten zu können, was sie leisten sollen: Für eine bestimmte Handlungsweise kann ich mir einen Sinn (für mich) zurechtlegen. Das mag ich sogar zu einem „Sinn des Lebens“ verlängern. Dann wäre dieser allerdings als absolut *gewiss* zu setzen, nicht nur bezüglich des Inhaltes, sondern auch bezüglich der Setzung selbst. Es muss für mich über jeden Zweifel erhaben sein, nun eine dauerhafte sinnvolle Orientierung vorgenommen zu haben. Deshalb muss ich die vermeintliche Setzung allerdings vielmehr als ein *Finden* verstehen. Ansonsten ist mit dem Akt der Sinnsetzung zugleich eine *Kontingenz* bewusst gemacht, die ich wieder auf ihren Sinn hinterfragen kann. Ich würde nach dem Sinn von Sinnsetzungen fragen, zumal ich die Vielfalt dieser Setzungen bei anderen beobachten könnte. Warum diese Setzung und nicht – morgen vielleicht – eine andere? Die Frage nach dem „Wozu?“ des gerade von mir postulierten Wozu ließe die Sinnfrage wieder neu aufleben. Man begönne, Sinnsetzungen zu begründen. Und diese Sinnfrage bedürfte, um nicht in einen Regress *meiner* Setzungen zu geraten („Wozu dieses Wozu des ersten Wozu?“), einer objektiven Antwort. Der subjektiven Sinnsetzung mangelt also die für den Lebenssinn nötige Gewissheit. Will ich meiner Sinnannahme nicht den Status einer bloß subjektiven Setzung zuweisen müssen, muss ich also meinen Sinn *finden*. Da ich ihn finde, kann ich ihn nicht als von mir gesetzt verstehen. Die Frage nach dem Sinn der Setzung selbst stellt sich dann nicht mehr. Allerdings muss man dann, wenn man so eine objektive Antwort auf die Sinnfrage anstrebt, nicht nur entweder eine Theorie der wahrheitsfähigen/objektivierbaren Sinnbegründung vertreten oder ein diesbezügliches Evidenzerlebnis der Sinnerfahrung einräumen, sondern zugleich auch die Wirklichkeit so verstehen, dass sie einen Sinn für uns bereithält.

Der Eindruck des bloß subjektiven Sinns kann auch dadurch entstehen, dass es *zuviel* objektiven Sinn gibt. Wieso soll es nicht sein können, dass zwei inkompatible Lebenspläne nicht beide *objektiven* Sinn besitzen – was immer das heißen mag? Gibt es mehrere gleich kohärente Lebenspläne, dann gibt es keinen verbindlichen Lebensplan – eventuell noch nicht einmal in seinen allgemeinsten Zügen –, obwohl Objektivität des Sinns vorliegt. Das Subjektive kommt nun hinein als Wahl zwischen den gleich guten Systemen. Nach Voraussetzung (d.h. der Qualitätsgleichheit der Lebenspläne) kann die Wahl nur willkürlich sein, da bei objektiver Äquivalenz zweier Systeme kein weiterer *Wahlgrund* zur Verfügung stehen kann. Die Annahme, dies alles wäre so, mag der Hintergrund sein für den Pathos der willkürlichen jemeinigen „Entschlossenheit“ und der These der subjektiven Sinnsetzung, die allerdings die subjektive Wahl eines objektiv gültigen Systems mit der subjektiven Gültigkeit des Systems verwechselt. Letztere Verwechslung liegt auch der Sinnkrise zugrunde, die aus der subjektiven

Setzung (und deren Beliebigkeit) auf objektive Sinnlosigkeit schließt. Auch die Diagnose einer allgemeinen „Sinnkrise“ könnte eher die Unfähigkeit zur subjektiven Wahl oder die Überforderung mit einer Vielzahl von Sinnangeboten betreffen.

## §7.2 Persönliche Unsterblichkeit *versus* objektiver Sinn?

Ist ein objektiver Sinn aber überhaupt das, was wir suchen? Das, was wir finden *wollen*?

Vielleicht sagt jemand: „Was kümmert uns ein objektiver Sinn des Lebens, wenn wir doch sterben?“

Eine unmittelbare Verknüpfung des Lebenssinns mit der Unsterblichkeit bzw. dem Tod gibt es in der radikalsten Variante des Subjektivismus bezüglich des Lebenssinns, nämlich des/eines Existenzialismus, der Sinn beschränkt/reduziert auf das gerade von mir erlebte Setzen von Sinn bzw. mein gerade stattfindendes Entwerfen meiner selbst auf einen zu verwirklichenden Zustand der Wirklichkeit hin, den ich als wertvoll setze. Doch der Gesamtzusammenhang, welcher dem Leben Sinn gibt, muss nicht die zeitlich späteren Handlungen besonders auszeichnen (z.B. der Regenwaldschützer, der nach Erreichen einer entsprechenden Stellung bis zum Tode immer wieder Bäume pflanzt). Auch die persönliche Endlichkeit kann einen solchen Sinn nicht verhindern, der durch eine Abfolge von Personen verwirklicht wird (z.B. die Gemeinschaft der Wiederaufforster).

Kümmert uns angesichts des Todes ein objektiver Sinn des Lebens nicht, so ist unser Hauptanliegen nicht ein objektiver Sinn *des* Lebens, sondern *unsere* persönliche Unsterblichkeit. Die Sinnfrage wäre sekundär. Einen objektiven Sinn des Lebens kann es trotz Sterblichkeit geben. Jedenfalls ist kein Implikationsverhältnis von Sinn und ewigen Leben zu sehen. Dass ein objektiver Sinn *mich* nicht zufrieden stellt, mag gerade seinen objektiven Charakter ausmachen. Die Sinnfrage und die Frage nach unserer Unsterblichkeit sind zwei verschiedene Fragen, derart, dass die „positive“ Antwort auf die Sinnfrage nicht impliziert, dass wir unsterblich sind, da der Sinn z.B. nicht von mir selbst in einem unendlichen Vollzug meines Denkens erkannt werden muss, um vorliegen zu können. Es gilt also nicht:

(\*) Sinn → Unsterblichkeit.

Betrachten wir wieder die beiden Antwortmöglichkeiten auf die Sinnfrage: Ist die Antwort „positiv“, folgt nicht unbedingt etwas für die Unsterblichkeit. Es könnte sein, dass ein Leben egal, wie lange es dauert, Sinn hat. Ist die Antwort „negativ“, könnte es trotzdem sein, dass wir unsterblich sind, obwohl dieses ewige Leben sinnlos wäre! Die Welt muss nicht – aus der Perspektive des Sinnsuchers – „gut“ eingerichtet sein. Das heißt, es gilt auch nicht:

(\*\*) Unsterblichkeit → Sinn.

Deshalb könnten wir die Frage nach der Unsterblichkeit als sekundär betrachten. Damit sagen wir aber nur: Ausgehend von unserem Aussein auf Sinn interessiert uns der Sinn des Lebens mehr als seine *Dauer*. Es handelt sich also nicht um eine unabhängige Bewertung der beiden Probleme. Warum sollte uns die Unsterblichkeitsfrage aber unabhängig von der Sinnfrage interessieren? Das Interesse scheint sich, wenn es keine Verbindung zu einer begründbaren Sinnfrage gibt, nur daraus zu ergeben, dass wir sterben müssen und davor Angst haben.

Angenommen wir könnten unabhängig von der Klärung der Sinnfrage herausfinden, dass wir unsterblich sind – etwa durch eine wissenschaftliche Revolution im Bereich der (vormaligen) „Para“-Psychologie. Bezüglich der objektiven Sinnfragen und deren Antwort sind wir genau so weit wie vorher. Soweit wir jetzt Freude am Leben haben, hätten wir vielleicht (je nachdem, wie die Nachwelt beschaffen ist) sichergestellt, dass es damit weiter geht. Den Sinn des Ganzen hätten wir so noch nicht entdeckt. Der Zusammenhang von Sinn und Unsterblichkeit ergäbe sich nur, wenn sich eine objektive Antwort auf die Sinnfrage begründen ließe, für die es wesentlich ist, dass wir unsterblich sind. Möglicherweise bringt indessen das Erkennen des objektiven Sinns gerade die Überwindung des Unbehagens mit sich, dass wir jetzt noch, ohne diese Antwort zu besitzen, angesichts des Todes gegenüber dem objektiven Sinn artikulieren. Das Vorliegen eines objektiven Sinns *muss* indessen *keine* beruhigende Wirkung auf uns haben. Wenn mein Leben einen objektiven Sinn *hat*, wie ist dieses „Haben“ zu verstehen? Wenn dieses Sinnhaben von meinen Handlungen unabhängig ist, dann muss mich die Sinnfrage nicht weiter interessieren: Mein Leben hat einen Sinn, was immer dieser auch sein mag, unabhängig davon, was ich tue. Allerdings könnte ich mich subjektiv schlecht fühlen, *obwohl* mein Leben objektiv einen Sinn hat. Genauso wenig wie subjektive Glücksmomente einen Lebenssinn mit sich bringen, muss ein objektiver Lebenssinn, zumindest solange er als solcher nicht erkannt wurde, subjektive Glücksmomente mit sich bringen. Es könnte aber auch so sein, dass das Leben nicht *per se* einen Sinn hat, sondern einen Sinn haben *kann*. Auch ein objektiver Sinn bzw. das Verwirklichen eines objektiven Sinns kann von meinen Handlungen abhängig sein. Genauso wie – gegeben moralische Werte – eine meiner Handlungen objektiv gut/richtig ist oder nicht. Die Verwirklichung moralischer Werte hängt von meinen Handlungen ab. Dadurch werden diese Werte nicht subjektiv. Es könnte also sein, dass mein Leben einen Sinn hat, wenn ich diesen durch bestimmte Handlungen realisiere. In diesem Fall muss mich die Sinnfrage interessieren, da ich abhängig von ihrer Beantwortung den Sinn meines Lebens realisiere oder verfehle. Muss es mich stören, wenn ich den objektiven Sinn des Lebens verfehle? Mein Leben hätte dann keinen Sinn. Anderenfalls hätte es Sinn gehabt. Diese Differenz hat für uns Gewicht, falls wir elementar auf Sinn aus sind. Daraus würde folgen, dass sowohl die Antwort als auch

entsprechende Handlungsvorschriften interessieren. Wenn ich mich jedoch nicht um die Frage bemühe, welche Handlungsweisen objektiv sinnvoll sind, wie schlägt sich ein Verfehlen des Sinns nieder? Merke ich es jemals?

## **§8 Ein Neuansatz der Sinnfrage *jenseits* ihrer Beantwortbarkeit**

Bis hierhin wurde davon ausgegangen, eine *Antwort* auf die Sinnfrage ergäbe sich durch Theoretisieren. Was, wenn dies nicht so ist? Das ergebnislose philosophische Bemühen könnte gerade ein Hinweis auf die Erforderlichkeit eines anderen Weges sein. Und was, wenn die Sinnfrage die Antwort hätte „Es gibt keinen Sinn des Lebens“? Angenommen, wir müssen ständig an der Beantwortung der Sinnfrage interessiert sein, da wir nicht umhin können, sie zu stellen und Fragen von uns so definiert sind, dass uns die Antworten auf sie interessieren. Es reicht nicht, einfach subjektiv einen Sinn zu behaupten. Wie können wir die Frage dann beantworten? Die Enttäuschung betrifft nicht allein die bisherigen Antwortversuche bezüglich der Sinnfrage, sondern beruht auf einem grundsätzlicheren Problem:

*Wir haben noch nicht einmal eine Konzeption davon, wie eine Antwort auf die Sinnfrage aussehen könnte.*

Damit fällt die Sinnfrage hinter die Fragen, die wir meist in den Wissenschaften stellen, zurück. Formulieren wir testweise Antworten mit der Formel

(1) Der Sinn des Lebens besteht darin, dass...

so müssten wir hier eine Ergänzung des Satzes finden, die mit so etwas wie einem Aha-Erlebnis verbunden wäre bzw. verbunden sein könnte. Da die Frage für jeden von uns bedeutsam ist, erwarten wir (scheinbar) auch eine Antwort, der ihre Bedeutsamkeit auf die Stirn geschrieben steht. Mögliche Formulierungen scheinen aber alle nicht die außerordentliche Qualität zu besitzen, die wir von einer solchen Antwort eigentlich erwarten würden. Vielleicht lässt sich die Rede vom „Aha-Erlebnis“ und der „Bedeutsamkeit“ aber gar nicht klar machen. Vielleicht erkennen wir die Antwort als solche erst nach einer langen Hinführung. Aber was für eine Hinführung? Auch davon haben wir scheinbar keine Vorstellung. Es fehlt hier die Epistemologie der Sinnerfahrung und es fehlt eine Theorie, was es hieße, einen Sinn als objektiv zu begründen. Ohne diese Theorien allerdings tritt die Sinnfrage als eine Frage auf, die wir eventuell nur scheinbar verstehen. Wird die Frage als nicht elementar erst von uns entwickelt, dann sollte das Stellen einer Frage den Gelingensbedingungen des Fragens genügen. Und zu diesen gehört wohl, dass man in der Lage ist, zwar nicht eine Antwort zu geben, aber zumindest eine Antwort, wenn sie die richtige ist, also solche zu erkennen. Eine begründete These, ob wir

diese Entscheidungsfähigkeit haben, fehlt. Deshalb fehlt auch eine begründete Legitimation der Sinnfrage ebenso wie ihre begründete Verwerfung.

Eine Frage, zu der es keine Methode der Beantwortung gibt, kann mit Recht als „sinnlos“ bezeichnet werden. Die Sinnfrage wäre eine solche sinnlose Frage. Was aber wenn wir, aufgrund unserer kognitiven Programmierung sie dennoch stellen? Scheinbar wäre dann eine *Re-Programmierung* erforderlich oder wünschenswert. Das ist der Kern dessen, was uns z.B. am Zen oder vergleichbaren Praktiken interessieren könnte. Ist es möglich und wie ließe es sich bewerkstelligen, unsere kognitive Programmierung aufzuheben, außer Kraft zu setzen oder eine Neuprogrammierung vorzunehmen? Dabei bedürfte es einer Re-Programmierung des ganzen Denkens. Das Ziel wäre das unmittelbare Aufgehen im Handeln. Die damit einhergehende Erleuchtung soll instantan geschehen. Sie ist eine Form der religiösen Erfahrung. Dagegen lassen sich schwerwiegende Einwände bringen. Im Zen ist oft die Rede von der Überwindung oder gar dem Verschwinden des „Ich“, natürlich sei aber derjenige, der erleuchtet werde, nach der Erleuchtung *derselbe* wie derjenige, der noch nicht erleuchtet war. Es ist „derselbe“ in dem Sinne, dass er noch weiß, wer er war, noch Erinnerungen an sein vorheriges Leben besitzt. Offensichtlich bleibt also etwas vom Selbst bestehen. Wenn überhaupt, so wird ein Teil des Selbst überwunden. Reprogrammiert wird daher, wenn überhaupt, dann *innerhalb* des Gefüges des Selbst. Wenn das Argument (S) und die Reihen-These adäquat sind, dann stellt sich die Sinnfrage auf der Ebene mindestens eines prä-personalen funktionalen Ichs, insofern es um die Voraussetzungen des Begriffs der Handlung und des Planens geht. Diese lassen sich nicht auflösen oder hintergehen.

Der *heroische* Ausweg besteht darin, diese Situation anzunehmen – oder sie noch zu verschärfen, indem behauptet wird, dass die Sinnfrage *keine* (positive) Lösung hat. Damit wird zugestanden, dass man zumindest so tun sollte, als wenn die Sinnfrage *nicht* in dem Sinne eine sinnlose Frage ist, dass auch jegliche „negative“ Antwort auf sie und Haltung zu ihr unmöglich ist. Die *neue* Frage lautet dann: Wie können wir mit der erkannten Sinnlosigkeit leben? Als bloßer Zuschauer können wir nichts tun, täglich müssen wir jedoch handeln.

Die Kritik beraubt die Welt scheinbar einer zuvor vermuteten Sinndimension. Nach dieser Kritik sieht man die Welt mit anderen Augen. Hinter dieses Wissen kann man aber nicht zurück. Wurde es auf die ein oder andere Weise wissenschaftlich gewonnen, so wurde es mit einer Methodik gewonnen, welche den Ansprüchen rationaler Argumentation genügt. Und hinter den Zwang der besseren Argumente können wir, aufgrund des in §4 explizierten Rationalitätsdeterminismus, nicht zurück. Diese Schwierigkeiten lassen sich als scheinbare *Aporie* formulieren: Es bedarf neuer Werte, nach dem Verlust der überkommenen metaphysischen. Die

neuen Werte dürfen nicht von der Art der alten Werte sein, um nicht der geleisteten Kritik an diesen zu verfallen. Die neuen Werte müssen zugleich von der Art der alten, kritisierten Werte sein, um deren kulturelle Leistung erbringen zu können. Genauer betrachtet dürfen die neuen Werte nicht von der *erkenntnistheoretischen Art* der alten Werte sein, um nicht sofort der erkenntnistheoretischen Metaphysikkritik zu verfallen. Die neuen Werte müssen auf der anderen Seite von derselben *motivationalen/präskriptiven Art* sein wie die alten Werte. Genauer betrachtet besteht also keine Aporie, sofern man die relevanten erkenntnistheoretischen und motivationalen Eigenschaften trennen kann. Die Schwierigkeit scheint *de facto* zu sein, diese Trennung durchzuführen. Der Übermensch müsste dann ein Mensch sein, der *ohne* entsprechende Werte und *mit* der Erkenntnis der Religionskritik leben kann. Er müsste ohne Antwort auf die Sinnfrage leben können. Nach der Kritik an den Re-Programmierungsversuchen wäre festzuhalten, dass der Übermensch allerdings nicht dahinter zurück kann, sich die Sinnfrage zu stellen. So müsste sich der Übermensch durch eine Haltung auszeichnen, die uns auf unserem jetzigen Stand der geistigen Entwicklung fremd vorkommt.

## **§9 Sinn als Ganzes oder als Summe von Sinnteilen?**

Alle die bisher diskutierten Positionen teilten die Auffassung, dass der Lebenssinn eine unteilbare Sache ist. Die Frage nach dem Lebenssinn wurde aufgefasst wie

- (1) Was ist der Sinn des Lebens?

Die Verwendung des bestimmten Artikels kann so verstanden werden, dass der Sinn *eine* Sache/Entität oder *ein* Ziel/Zustand ist. Diese Sinnauffassung nenne ich „atomar“. Atomar verstanden ist *der* Sinn des Lebens etwas, das von uns gesucht, gefunden oder verfehlt werden kann oder *eine* Eigenschaft, die *das* Leben objektiv hat oder nicht hat. Die Sinnfrage kann aber auch anderes formuliert werden:

- (1') Hat das/mein Leben Sinn?

In dieser Formulierung wird Sinn nicht zwingend als atomar betrachtet. Sinn kann hier als eine Eigenschaft/Dimension/Qualität des Lebens angesehen werden, die eine Zerlegung erlaubt. Insbesondere kann das Leben Sinn in diesem Verständnis haben, insofern er sich aus Teilsinnen ergibt. Diese Auffassung nenne ich die „summative Sinnauffassung“. Sinn ergibt sich gemäß dieser Auffassung aus der Addition aller im Leben realisierter Teilsinne – eventuell abzüglich der Werte der sinnlosen Aktivitäten. Mit dieser ansatzhaften Beschreibung ergeben sich sofort einige Fragen an diesen Ansatz:

- (a) Was sind die Teilsinne?  
(b) Wie wird summiert? Mit welcher Maßeinheit?

**(ad a)** Die Teilsinne müssen Handlungen zukommen (bzw. zugeschrieben werden). Fällt diese Rede von „Sinn“ also mit der sonstigen Rede von der in Handlungen eingehende Sinnunterstellung zusammen? Dann hätte jedes Leben allein aus handlungstheoretischen Gründen Sinn. Damit würde aber die Sinnfrage trivialisiert und verfehlt. Tautologischerweise haben Handlungen, die Ziele beinhalten, ein Ziel. „Sinn“ muss hier somit, um die Trivialisierung der Frage zu vermeiden, anders, d.h. als eigenständige Dimension von Handlungen aufgefasst werden. Der Gesamtsinn ergäbe sich dann als Summe über diese Sinne. Lässt sich eine solche eigene Sinndimension aber auffinden? Damit bleibt aber nur die Annahme einer eigenständigen Dimension *einzelner Handlungen in Absehung ihrer Einbettung in einen Lebensplan*. Dazu bedarf es einer Theorie entsprechender Werte, die individualistisch (d.h. auf isolierte Handlungen) anwendbar ist! Dass ist sicher kein einfaches Unternehmen, aber nicht unmittelbar eine inkohärente Aufgabenstellung. Helfen könnte hier z.B. eine Theorie der Sinnerfahrung bezüglich der Sinndimension einer einzelnen Handlung.

**(ad b)** Mit einer summativen Auffassung stellt sich immer auch die Problematik der Quantifizierung und Metrisierung der entsprechenden Eigenschaft/Dimension, über die summiert werden soll. Die Schwierigkeiten, die sich hier stellen, scheinen aber für eine Theorie des summativen Sinns nicht größer zu sein als die der Theorie des summativen Nutzens. Die methodischen Fragen entsprechenden denen, die sich beim Utilitarismus und in der Entscheidungstheorie ergeben. Wir können hier also festhalten, dass die Theorie des summativen Sinns nicht an diesen methodischen Schwierigkeiten scheitern muss.

Gemäß dieser summativen Auffassung kann eine einzelne Handlung Sinn haben. Es mag, gemäß dieser Auffassung, Handlungen geben, die vollständig in sich sinnvoll sind. Kann nun das Vollziehen einer dieser Handlungen dem Leben insgesamt Sinn geben? Oder muss man immer wieder Handlungen (dieser Art) vollziehen? Die summative Auffassung schließt nicht aus, dass der Sinn einer Handlung auf andere Handlungen verweist. Dann bedarf es zugleich mehrerer sinnvoller Handlungen. Gibt es nun mindestens eine Handlung, die ihren Sinn vollständig in sich trägt, dann ließe sich das ganze Leben sinnvoll auf sie (als Rekursionsbasis) aufbauen. Am besten befände sich diese Handlung allerdings am Ende des Lebens (etwa die Handlung „sich erfolgreich im Totengericht verteidigen“), damit nicht während des Lebens die Frage auftritt „Und was jetzt?“ – Was bleibt noch zu tun, wenn die letztlich in sich sinnvolle Handlung vollzogen wurde? Die Vorstellung scheint absurd. Dann scheint es jedoch so, dass man gemäß der summativen Auffassung Sinn auch über die Zeit maximieren will; ähnlich wie der Nutzenmaximierer in der Entscheidungstheorie Nutzen maximieren will. In uns eingebaut

wäre dann das Streben nach Sinnmaximierung. Wir könnten uns nicht auf verwirklichtem (Teil-)Sinn ausruhen.

## §10 Schlussbemerkungen

Es wurden eine Fülle von Theorieoptionen zur Sinnfrage betrachtet. Insgesamt sieht es im Lichte der hier vorgebrachten Argumente so aus, dass nur solche Antworten auf die Sinnfrage in Frage kommen, welche diese als objektiv beantwortbare eigenständige Frage ansehen, als eine Frage, der wir nicht durch eine meditative Praxis oder Heroismus ausweichen können.

Die drei Ansätze, die dies am ehesten leisten, sind (im weitesten Verständnis) religiöse Ansätze, Ansätze einer summativen Sinnauffassung und argumentative, philosophische Sinnbegründungen. Die summative Sinnauffassung scheitert allerdings wiederum, solange die für diese Theorie benötigte Sinnerfahrung nicht nachgewiesen wurde.

Das Einräumen von Möglichkeiten heißt indessen nicht, diese als Wirklichkeiten zu betrachten. Im philosophischen Verständnis ist gemäß den vorgetragenen Argumenten die Sinnfrage nicht beantwortet. Attestiert man zusätzlich, dass sich diese Frage entweder zu Recht oder zumindest *de facto* in unserem Denken aufdrängt, weil wir so kognitiv gebaut sind, wie wir gebaut sind, dann ist die Sinndimension unseres Handelns intern betrachtet (d.h. nicht extern bezüglich etwa der kulturgeschichtlichen Leistungen der Religionen) ein Defekt unserer Rationalität. Der eigentliche Nihilismus (dass nichts in unserem Leben, selbst wenn wir moralisch gut und zu wahren Erkenntnissen gekommen sind, „letztlich Sinn hat“) wird vom Fortschritt der Erkenntnistheorie, der Ethik der Wissenschaften im Allgemeinen nicht getroffen. Nur die Beantwortung oder Überwindung der Sinnfrage würde ihn überwinden. Die Antwort auf die Frage hätte man im Fall der Überwindung der Sinnfrage nicht, wie man Antworten auf andere Fragen hat. Die Antwort zu besitzen, würde sich darin zeigen, dass sich die Frage nicht mehr stellt. Das bedürfte einer Reprogrammierung im oben angesprochenen Sinne – etwas, das scheinbar ebenfalls nicht einfach zu haben ist.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Beim vorliegenden Text handelt es sich um eine stark gekürzte Überarbeitung meines Buches *Der Sinn des Lebens*. Ein Essay zur Analytischen Religionsphilosophie. Egelsbach/München/New York (Hänsel-Hohenhausen), 2002. Anmerkungen und Diskussionen zur Fachliteratur und möglichen Einwänden zu den vorgebrachten Argumenten und Begriffsverwendungen finden sich im Buch. Ausführlicher werden dort kritisiert die (mutmaßliche) zen-buddhistische Lehre von der Überwindung der Sinnfrage, das Postulat des Auftretens des Übermenschen und die Auflösung aller religiösen Fragen in eine naturalisierte Theologie.