

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 *daran* 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 erstpersionlichen Perspektive, sondern in der drittpersionlichen 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 drittpersionlichen 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 drittpersionlicher 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 ‚bescheidene‘ 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.