

Sinnstiftung durch soziale Einbettung

Meaning in Life Through Social Embeddedness

MICHAEL KÜHLER, MÜNSTER

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

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



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

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

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

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

I. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12 (Wolf 2016, 256).

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

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

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

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

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

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

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

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

17 Vgl. (Wolf 2010, 10).

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

19 Vgl. (Wolf 2010, 21).

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

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

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

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

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

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

III. Sinnstiftung und soziale Einbettung

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

Sinnstiftung durch soziale Einbettung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Siehe (Brandom 1994, 2001).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Starke vs. schwache Lesart der These sozialer Einbettung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

38 Siehe (Wolf 2010, 21, 38)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zur Möglichkeit der Kritik an sinnstiftenden Elementen im Leben

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. Fazit

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

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

46 (Sophokles Ant.).

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

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

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

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

Literatur

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

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